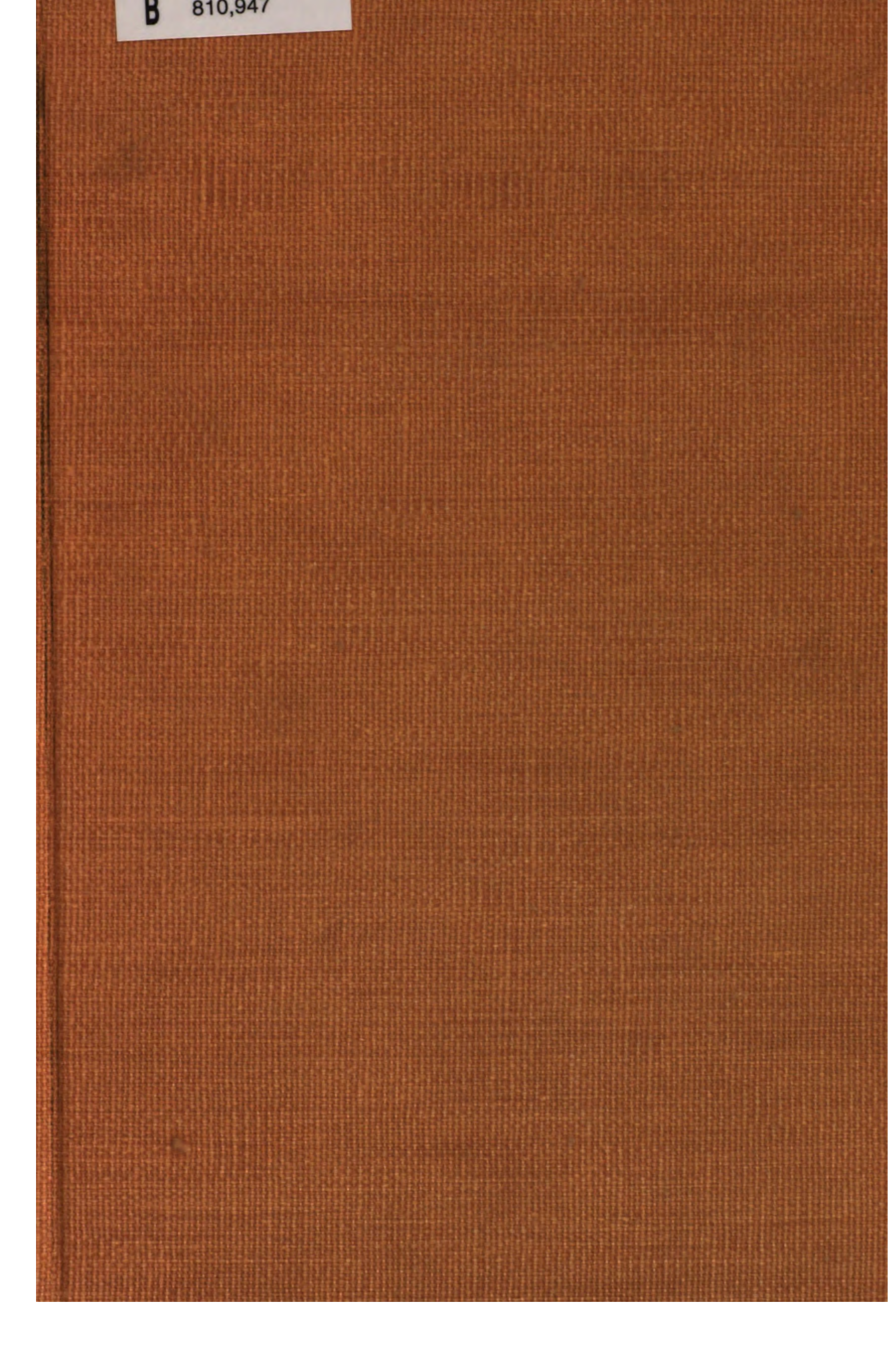
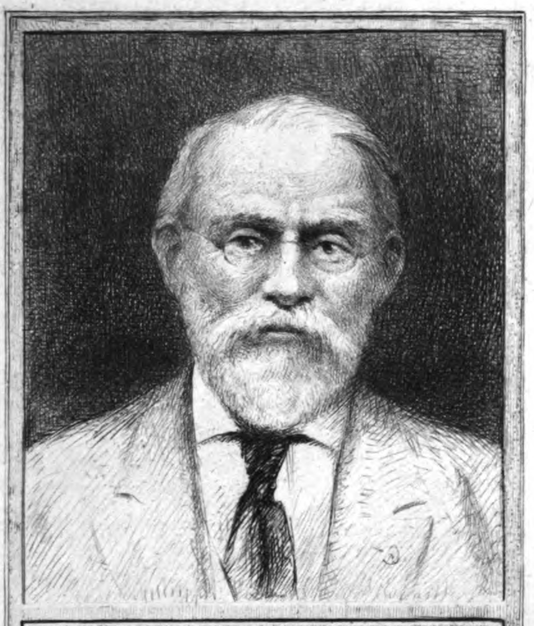
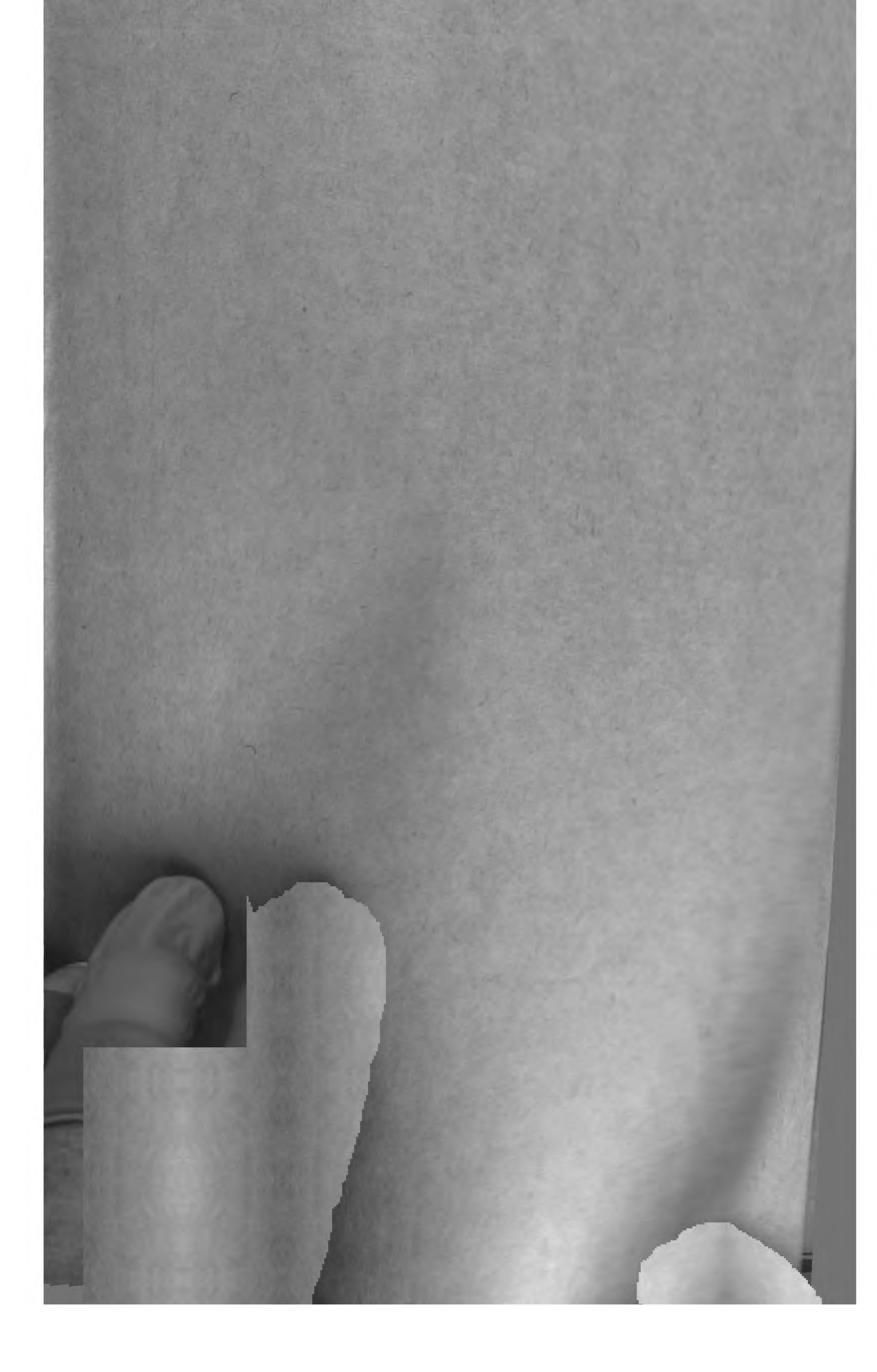
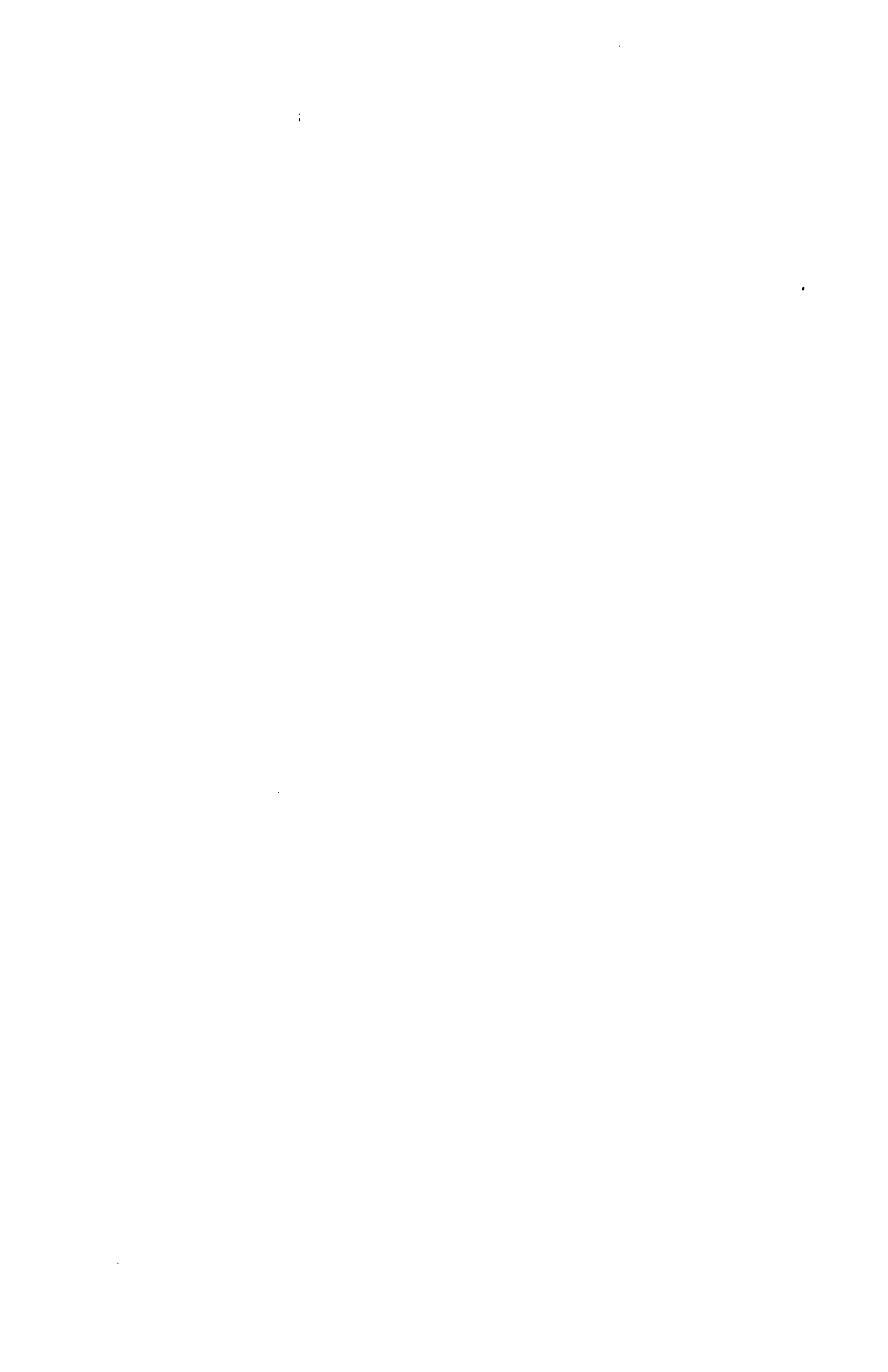
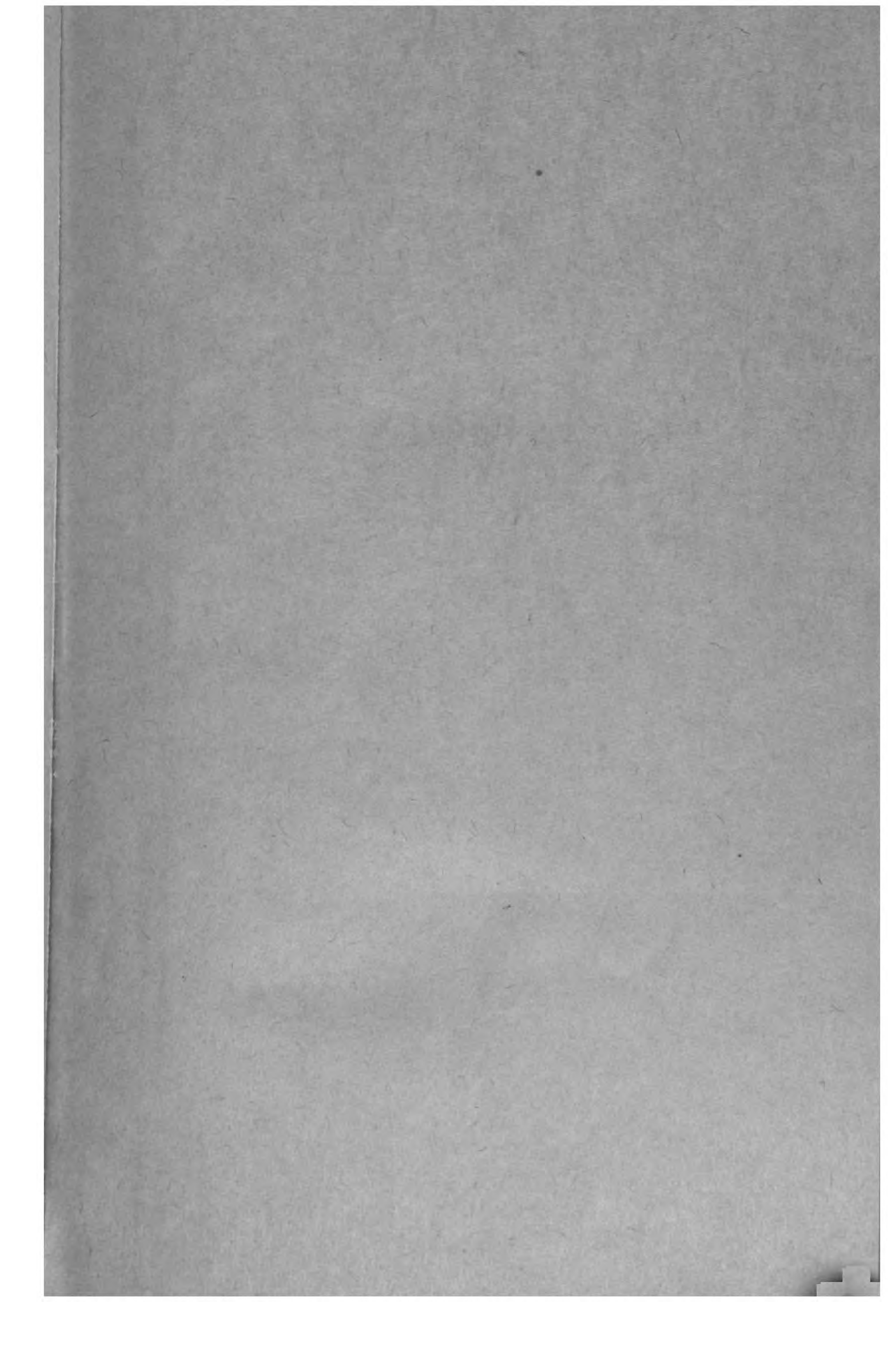










ZEITSCHRIFT
FÜR
BUDDHISMUS
UND VERWANDTE GEBIETE



SECHSTER JAHRGANG
(NEUE FOLGE DRITTER JAHRGANG)
ERSTES HEFT

OSKAR SCHLOSS VERLAG
MÜNCHEN-NEUBIBERG

Zeitschrift für Buddhismus

Begründet und herausgegeben von Oskar Schloß,
München-Neubiberg.

Schriftleitung:
PROFESSOR DR. WILHELM GEIGER
München-Neubiberg.

Die Zeitschrift erscheint dreimonatlich und ist durch jede Buchhandlung des In- und Auslandes, wie auch durch den Verlag unmittelbar zu beziehen.

Preis jährlich Mk. 8.—

Buchhändlerische Auslieferung durch Gustav Brauns, Leipzig

Probehefte gegen Voreinsendung von Mark 1.50 portofrei.
Bestellungen auf die Zeitschrift sowie Bücher zur Besprechung wollen an den Verlag Oskar Schloß München-Neubiberg direkt gesandt werden, Manuskripte an die Schriftleitung.

Inhaltsverzeichnis

Herrn

Prof. Dr. Lucian Scherman,

dem trefflichen Kenner Indiens, dem verdienstvollen Leiter des Museums für Völkerkunde in München,

zum sechzigsten Geburtstag

(10. Oktober 1924)

mit herzlichsten Glückwünschen

gewidmet

von

Freunden, Kollegen und Schülern.

ZEITSCHRIFT FÜR BUDDHISMUS UND VERWANDTE GEBIETE

HERAUSGEGEBEN VON OSKAR SCHLOSS, MÜNCHEN-NEUBIBERG
SCHRIFTLEITUNG: PROFESSOR DR. WILHELM GEIGER, MÜNCHEN

VI. Jahrgang | Erstes Heft | 1924/25

Vorwort.

Das vorliegende Heft unserer Zeitschrift ist dem Direktor des Museums für Völkerkunde in München, Herrn Prof. Dr. L. Scherman, gewidmet. Aus diesem Umstand erklärt es sich, daß einzelne Aufsätze, die von Freunden oder Schülern Prof. Schermans zu der Festgabe beigesteuert wurden, außerhalb der Grenzen liegen, die sich die Zeitschrift sonst gezogen hat. Wir zweifeln aber nicht, daß auch diese Beiträge das Interesse unserer Leser finden werden. Zu unserm lebhaften Bedauern konnten wir, da außerordentlich viele Beiträge für diese Nummer eingegangen sind, diese nicht alle vollständig in diesem Hefte veröffentlichen und werden die Fortsetzungen bezw. den Schluß dieser Aufsätze in der nächsten Nummer bringen, die zu Weihnachten im Dezember herauskommen wird.

Für das Zustandekommen der Festschrift sind wir Herrn Dr. Bachhofer in München zu besonderem Danke verpflichtet.

Die „Zeitschrift für Buddhismus und verwandte Gebiete" wird von jetzt an wieder in regelmäßiger Folge erscheinen, und zwar in Vierteljahrsheften im Umfang von etwa sechs Druckbogen. Wir freuen uns feststellen zu können, daß die alten Mitarbeiter aus dem Kreis der Fachgelehrten uns treu geblieben und zahlreiche neue hinzugekommen sind. Möge das gleiche auch von dem Kreise unserer Leser gesagt werden können.

München-Neubiberg, Anfang Oktober 1924.

Oskar Schloß. **Dr. Wilh. Geiger.**

Zur Datierung der Gandhara-Plastik.

Von
Ludwig Bachhofer

[illegible]ge der graeco-buddhistischen Kunst in Nordwest-Indien.

[illegible] Beschauer pflegt vor dem Kunstwerk zuerst zu fragen: Was ist das, was stellt es vor? Hat er darauf eine Antwort bekommen, so ist er zufrieden; die eigentlich künstlerischen Probleme interessieren ihn nicht, aus dem einfachen Grunde, weil er sie gar nicht kennt und von ihrer Existenz nichts weiß. Dem Künstler, seinem Antipoden, gilt nur die Qualität: ihn interessiert, ob ein starker Mensch hinter dem Werke stehe, ob es groß aufgefaßt und realisiert sei. Dazu hat er ein Recht, denn bei ihm geht es nur um diese Dinge.

Der Historiker dagegen hat eine Reihe von Fragen zu beantworten: nach dem Inhalt, nach Ort und Zeit der Entstehung, nach den geistigen und künstlerischenVoraussetzungen; die Fragestellung muß immer feiner und zugespitzter werden, bis schließlich das Werk kein Rätsel mehr aufgibt: Zeit und Ort müssen fixiert, der Inhalt erklärt und die Besonderheit des Stils aufgezeigt werden. Ist es möglich einen bestimmten Künstler zu nennen, so muß seine Stellung zu Vorgängern und Zeitgenossen, das, was ihn als Persönlichkeit vor ihnen auszeichnet, klargelegt werden. Endlich kann man nicht umhin zu demonstrieren, in welchem Grade die seinem Volke eigentümlichen Kräfte in ihm wirksam sind und wie sie gerade in dieser Zeit sich dargestellt haben.

Es ist nicht immer möglich bis dahin vorzustoßen. Gerade in der Kunstgeschichte Asiens gibt es weite Strecken, wo das Individuum nicht zu fassen ist. Man hat es dann mit einer Masse unbezeichneter Werke zu tun und muß erst einmal, durch kritische Prüfung, den Grundplan schaffen, der es erlaubt dem einzelnen Stück seinen Platz anzuweisen. Hier ist die Frage: Wann ist es entstanden, welcher Zeit gehört es

an, recht eigentlich die Kernfrage. Alles hängt davon ab: die Stellung innerhalb der Gesamtentwicklung, das Problem der Beeinflussung von außen her und der Auswirkung auf andere Epochen der heimischen oder einer fremden Kunst.

Der Fall der Gandhara-Kunst ist ohne Beispiel in der Geschichte: eine ausgeprägte Eigenart, die mit nichts anderem verwechselt werden kann; ein ziemlich bekanntes Ursprungsgebiet, hart am Tore Indiens zu West- und Zentral-Asien gelegen, interessant durch das ständige Geschiebe der Völker, die hier erschienen, sich niederließen und von anderen wieder vertrieben wurden; eine riesige Menge Material, das durch die Lebensarbeit eines Forschers wie A. Foucher dem Inhalt nach fast völlig erklärt ist; eine ziemliche Bedeutung für die buddhistische Kunst Süd- und Ost-Asiens, weil sie die Prototypen des Buddha und der Bodhisattva geschaffen hat; dazu käme als Ausschlaggebendes, was den Fall so einzigartig macht, die auseinandergehenden Meinungen über ihre zeitliche Stellung, die Unsicherheit, wann der Beginn, wann die Blüte und wann der Abklang anzusetzen sei.

Man sollte meinen, daß bei dem offensichtlichen Einfluß, den die graeco-buddhistische Kunst Nordwest-Indiens ausgeübt hat, die Frage darnach, wann diese Kunst selber ins Leben getreten sei, von großer Vordringlichkeit gewesen und alles daran gesetzt worden sei, dies Problem zu lösen. Denn wenn es für den Historiker schon ein unerträglicher Zustand ist, nicht zu wissen, wann eine neue Richtung oder ein neuer Stil innerhalb einer größeren einheitlichen Entwicklung entstanden sei, so ist es ganz unhaltbar, wenn es um ein in sich geschlossenes Ganzes sich handelt, das mit solcher Macht und Wucht auftritt und so nachhaltig sich auswirkt wie die graeco-buddhistische Skulptur: man hat keinen Boden unter den Füßen und schwebt gleichsam in der Luft. In der Folge steht dann der Hypothese Tür und Tor offen und falsche Ansichten über Wert und Unwert, Beeinflussung von außen her und Einfluß nach außen hin ergeben sich von selbst.

In einem kurzen Überblick sollen die Meinungen einiger der bekanntesten Archäologen über das Datum der „Gandhara-Schule", wie die graeco-buddhistische Kunst Nordwest-Indiens auch genannt wird, zusammengestellt werden. Das erste Wort hat Alexander Cunningham.

Cunningham ist der Meinung, daß die große Masse der indo-griechischen Stücke der blühendsten Epoche indo-skythischer Herrschaft unter Kanishka und seinen unmittelbaren Nachfolgern, d. i., nach seiner Meinung, der Zeit von 40 v. bis ca. 100 n. Chr. angehören. Einige wenige Stücke, bei denen aber die Zugehörigkeit zum Buddhismus nicht erwiesen ist, wie die „Athene" des Lahore-Museums[1]), möchte er um 80 v. Chr. ansetzen, weil auf Münzen des Azes eine ähnliche Figur sich findet.[2])

Im Jahre 1889 korrigierte Cunningham seine Ansicht dahin, daß er als Entstehungszeit der größeren Werke graeco-buddhistischer Plastik und Architektur die Zeit von 80—200 n. Chr., unter der Herrschaft des Kanishka, Huvishka und Vasudeva[3]), angibt.

James Fergusson will die Mehrzahl der Skulpturen später als im 3.—4. Jahrhundert n. Chr. entstanden sein und sie bis zum 8. Jahrhundert sich ausdehnen lassen, wenngleich einige bis ins erste Jahrhundert zurückgehen mögen.[4])

---

[1]) Abbildung in Vincent A. Smith: A History of Fine Art in India and Ceylon. Oxford 1911, fig. 66. (Weiterhin zitiert als Smith, Fine Art).

[2]) Archaeological Survey of India, vol. V. Report for the year 1872/3 p. vi.

[3]) Journal of the Asiatic Society of Bengal 1889. p. 149: die Ansicht ist geäußert in einem Brief an V. A. Smith. (Weiterhin zitiert als J. A. S. B.).

[4]) James Fergusson: History of Indian and Eastern Architecture. London 1876, p. 182. cf. A. Foucher: L'Art gréco-bouddhique du Gandhara, vol. I. Paris 1905, p. 40 f. In der 2. Auflage von Fergussons Werk, „revised ans edited by James Burgess", London 1910, p. 222, wird, was wohl als Meinung Burgess' angesprochen werden muß, die Zeit von 50—200 n. Chr. als die Blüteperiode der Gandhara-Plastik genannt. Im Kapitel III, wo über die Gandhara-Topes berichtet wird, findet sich dagegen die Ansicht, daß zwischen den Regierungen des Kanishka und des Yasorvaman von Kanauj (720 n. Chr.) diese ganze Gruppe buddhistischer Monumente einzureihen sei. p. 88.

Vincent A. Smith, der 1889 von einer römisch-buddhistischen Kunst sprach und deren älteste Werke um 200 herum entstanden wissen wollte[1]) (und für den Hashtnagar-Sockel die Mitte des 4. Jahrhunderts als Entstehungszeit wohl möglich hielt), nimmt 1903 die Periode von 100—300 für die besten Werke in Anspruch.[2]) 1904 spricht er davon, daß sie aus der Zeit Kanishkas und seiner unmittelbaren Nachfolger datierten.[3]) 1911 war er der Meinung, daß keine der Skulpturen später als 600, wenige, wenn überhaupt, später als 400 und aller Wahrscheinlichkeit außerordentlich wenige früher als Christi Geburt anzusetzen seien. Der Höhepunkt der Schule müsse um 50—150 n. Chr. angenommen werden.[4])

Um diese Meinungsänderungen verständlich zu machen, muß hinzugefügt werden, daß Smith früher als Datum von Kanishkas Thronbesteigung 120—125 n. Chr. annahm und später, 1911, er sich zu dem Jahre 78 n. Chr. bekehrte.[5])

Alfred Foucher schließt sich der Meinung E. Senarts an, daß „die Periode der Blüte und der großen Ausdehnung dieser Kunst der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts vorausgeht.“[6]) In seinen Vorlesungen an der Londoner Universität sagte er, daß die Werke, die in Verbindung mit Kanishka gebracht werden können, einer mittleren Periode angehörten.[7])

J. Ph. Vogel, der schon früh das rechte Empfinden dafür hatte, daß ohne Daten alles nur vage und unbestimmt sei, glaubt im Gegensatz zu den meisten oben genannten Ansichten, daß die Blütezeit der Gandhara-Schule, wenigstens was die Plastik angeht, unter Kanishka schon vorüber wäre.[8])

---

[1]) J. A. S. B. 1889. pp. 150, 172.
[2]) J. R. A. S. 1903, p. 52.
[3]) Vincent A. Smith: The Early History of India, Oxford 1904. p. 225, p. 233.
[4]) Smith, Fine Art, p. 99.
[5]) ibid. p. 132.
[6]) A. Foucher: L'Art gréco-bouddhique du Gandhara, I, p. 42.
[7]) F. W. Thomas: The Date of Kanishka, J. R. A. S. 1913. p. 632.
[8]) Archaeological Survey of India, Annual Report 1908-9, Part. II, p. 34 (Weiterhin zitiert als A. S. R. mit Jahreszahl). Wieder A. S. R. 1911/12, p. 126.

ZEITSCHRIFT FÜR BUDDHISMUS UND VERWANDTE GEBIETE

HERAUSGEGEBEN VON OSKAR SCHLOSS, MÜNCHEN-NEUBIBERG
SCHRIFTLEITUNG: PROFESSOR DR. WILHELM GEIGER, MÜNCHEN

VI. Jahrgang **Erstes Heft** **1924/25**

Vorwort.

Das vorliegende Heft unserer Zeitschrift ist dem Direktor des Museums für Völkerkunde in München, Herrn Prof. Dr. L. Scherman, gewidmet. Aus diesem Umstand erklärt es sich, daß einzelne Aufsätze, die von Freunden oder Schülern Prof. Schermans zu der Festgabe beigesteuert wurden, außerhalb der Grenzen liegen, die sich die Zeitschrift sonst gezogen hat. Wir zweifeln aber nicht, daß auch diese Beiträge das Interesse unserer Leser finden werden. Zu unserm lebhaften Bedauern konnten wir, da außerordentlich viele Beiträge für diese Nummer eingegangen sind, diese nicht alle vollständig in diesem Hefte veröffentlichen und werden die Fortsetzungen bezw. den Schluß dieser Aufsätze in der nächsten Nummer bringen, die zu Weihnachten im Dezember herauskommen wird.

Für das Zustandekommen der Festschrift sind wir Herrn Dr. Bachhofer in München zu besonderem Danke verpflichtet.

Die „Zeitschrift für Buddhismus und verwandte Gebiete" wird von jetzt an wieder in regelmäßiger Folge erscheinen, und zwar in Vierteljahrsheften im Umfang von etwa sechs Druckbogen. Wir freuen uns feststellen zu können, daß die alten Mitarbeiter aus dem Kreis der Fachgelehrten uns treu geblieben und zahlreiche neue hinzugekommen sind. Möge das gleiche auch von dem Kreise unserer Leser gesagt werden können.

München-Neubiberg, Anfang Oktober 1924.

Oskar Schloß. **Dr. Wilh. Geiger.**

Zur Datierung der Gandhara-Plastik.

Von
Ludwig Bachhofer

[illegible]ge der graeco-buddhistischen Kunst in Nordwest-Indien.

[illegible] Beschauer pflegt vor dem Kunstwerk zuerst zu fragen: Was ist das, was stellt es vor? Hat er darauf eine Antwort bekommen, so ist er zufrieden; die eigentlich künstlerischen Probleme interessieren ihn nicht, aus dem einfachen Grunde, weil er sie gar nicht kennt und von ihrer Existenz nichts weiß. Dem Künstler, seinem Antipoden, gilt nur die Qualität: ihn interessiert, ob ein starker Mensch hinter dem Werke stehe, ob es groß aufgefaßt und realisiert sei. Dazu hat er ein Recht, denn bei ihm geht es nur um diese Dinge.

Der Historiker dagegen hat eine Reihe von Fragen zu beantworten: nach dem Inhalt, nach Ort und Zeit der Entstehung, nach den geistigen und künstlerischen Voraussetzungen; die Fragestellung muß immer feiner und zugespitzter werden, bis schließlich das Werk kein Rätsel mehr aufgibt: Zeit und Ort müssen fixiert, der Inhalt erklärt und die Besonderheit des Stils aufgezeigt werden. Ist es möglich einen bestimmten Künstler zu nennen, so muß seine Stellung zu Vorgängern und Zeitgenossen, das, was ihn als Persönlichkeit vor ihnen auszeichnet, klargelegt werden. Endlich kann man nicht umhin zu demonstrieren, in welchem Grade die seinem Volke eigentümlichen Kräfte in ihm wirksam sind und wie sie gerade in dieser Zeit sich dargestellt haben.

Es ist nicht immer möglich bis dahin vorzustoßen. Gerade in der Kunstgeschichte Asiens gibt es weite Strecken, wo das Individuum nicht zu fassen ist. Man hat es dann mit einer Masse unbezeichneter Werke zu tun und muß erst einmal, durch kritische Prüfung, den Grundplan schaffen, der es erlaubt dem einzelnen Stück seinen Platz anzuweisen. Hier ist die Frage: Wann ist es entstanden, welcher Zeit gehört es

an, recht eigentlich die Kernfrage. Alles hängt davon ab: die Stellung innerhalb der Gesamtentwicklung, das Problem der Beeinflussung von außen her und der Auswirkung auf andere Epochen der heimischen oder einer fremden Kunst.

Der Fall der Gandhara-Kunst ist ohne Beispiel in der Geschichte: eine ausgeprägte Eigenart, die mit nichts anderem verwechselt werden kann; ein ziemlich bekanntes Ursprungsgebiet, hart am Tore Indiens zu West- und Zentral-Asien gelegen, interessant durch das ständige Geschiebe der Völker, die hier erschienen, sich niederließen und von anderen wieder vertrieben wurden; eine riesige Menge Material, das durch die Lebensarbeit eines Forschers wie A. Foucher dem Inhalt nach fast völlig erklärt ist; eine ziemliche Bedeutung für die buddhistische Kunst Süd- und Ost-Asiens, weil sie die Prototypen des Buddha und der Bodhisattva geschaffen hat; dazu käme als Ausschlaggebendes, was den Fall so einzigartig macht, die auseinandergehenden Meinungen über ihre zeitliche Stellung, die Unsicherheit, wann der Beginn, wann die Blüte und wann der Abklang anzusetzen sei.

Man sollte meinen, daß bei dem offensichtlichen Einfluß, den die graeco-buddhistische Kunst Nordwest-Indiens ausgeübt hat, die Frage darnach, wann diese Kunst selber ins Leben getreten sei, von großer Vordringlichkeit gewesen und alles daran gesetzt worden sei, dies Problem zu lösen. Denn wenn es für den Historiker schon ein unerträglicher Zustand ist, nicht zu wissen, wann eine neue Richtung oder ein neuer Stil innerhalb einer größeren einheitlichen Entwicklung entstanden sei, so ist es ganz unhaltbar, wenn es um ein in sich geschlossenes Ganzes sich handelt, das mit solcher Macht und Wucht auftritt und so nachhaltig sich auswirkt wie die graeco-buddhistische Skulptur: man hat keinen Boden unter den Füßen und schwebt gleichsam in der Luft. In der Folge steht dann der Hypothese Tür und Tor offen und falsche Ansichten über Wert und Unwert, Beeinflussung von außen her und Einfluß nach außen hin ergeben sich von selbst.

In einem kurzen Überblick sollen die Meinungen einiger der bekanntesten Archäologen über das Datum der „Gandhara-Schule", wie die graeco-buddhistische Kunst Nordwest-Indiens auch genannt wird, zusammengestellt werden. Das erste Wort hat Alexander Cunningham.

Cunningham ist der Meinung, daß die große Masse der indo-griechischen Stücke der blühendsten Epoche indo-skythischer Herrschaft unter Kanishka und seinen unmittelbaren Nachfolgern, d. i., nach seiner Meinung, der Zeit von 40 v. bis ca. 100 n. Chr. angehören. Einige wenige Stücke, bei denen aber die Zugehörigkeit zum Buddhismus nicht erwiesen ist, wie die „Athene" des Lahore-Museums[1]), möchte er um 80 v. Chr. ansetzen, weil auf Münzen des Azes eine ähnliche Figur sich findet.[2])

Im Jahre 1889 korrigierte Cunningham seine Ansicht dahin, daß er als Entstehungszeit der größeren Werke graeco-buddhistischer Plastik und Architektur die Zeit von 80—200 n. Chr., unter der Herrschaft des Kanishka, Huvishka und Vasudeva[3]), angibt.

James Fergusson will die Mehrzahl der Skulpturen später als im 3.—4. Jahrhundert n. Chr. entstanden sein und sie bis zum 8. Jahrhundert sich ausdehnen lassen, wenngleich einige bis ins erste Jahrhundert zurückgehen mögen.[4])

---

[1]) Abbildung in Vincent A. Smith: A History of Fine Art in India and Ceylon. Oxford 1911, fig. 66. (Weiterhin zitiert als Smith, Fine Art).

[2]) Archaeological Survey of India, vol. V. Report for the year 1872/3 p. vi.

[3]) Journal of the Asiatic Society of Bengal 1889. p. 149: die Ansicht ist geäußert in einem Brief an V. A. Smith. (Weiterhin zitiert als J. A. S. B.).

[4]) James Fergusson: History of Indian and Eastern Architecture. London 1876, p. 182. cf. A. Foucher: L'Art gréco-bouddhique du Gandhara, vol. I. Paris 1905, p. 40 f. In der 2. Auflage von Fergussons Werk, „revised ans edited by James Burgess", London 1910, p. 222, wird, was wohl als Meinung Burgess' angesprochen werden muß, die Zeit von 50—200 n. Chr. als die Blüteperiode der Gandhara-Plastik genannt. Im Kapitel III, wo über die Gandhara-Topes berichtet wird, findet sich dagegen die Ansicht, daß zwischen den Regierungen des Kanishka und des Yasorvaman von Kanauj (720 n. Chr.) diese ganze Gruppe buddhistischer Monumente einzureihen sei. p. 88.

Vincent A. Smith, der 1889 von einer römisch-buddhistischen Kunst sprach und deren älteste Werke um 200 herum entstanden wissen wollte[1]) (und für den Hashtnagar-Sockel die Mitte des 4. Jahrhunderts als Entstehungszeit wohl möglich hielt), nimmt 1903 die Periode von 100—300 für die besten Werke in Anspruch.[2]) 1904 spricht er davon, daß sie aus der Zeit Kanishkas und seiner unmittelbaren Nachfolger datierten.[3]) 1911 war er der Meinung, daß keine der Skulpturen später als 600, wenige, wenn überhaupt, später als 400 und aller Wahrscheinlichkeit außerordentlich wenige früher als Christi Geburt anzusetzen seien. Der Höhepunkt der Schule müsse um 50—150 n. Chr. angenommen werden.[4])

Um diese Meinungsänderungen verständlich zu machen, muß hinzugefügt werden, daß Smith früher als Datum von Kanishkas Thronbesteigung 120—125 n. Chr. annahm und später, 1911, er sich zu dem Jahre 78 n. Chr. bekehrte.[5])

Alfred Foucher schließt sich der Meinung E. Senarts an, daß „die Periode der Blüte und der großen Ausdehnung dieser Kunst der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts vorausgeht.“ [6]) In seinen Vorlesungen an der Londoner Universität sagte er, daß die Werke, die in Verbindung mit Kanishka gebracht werden können, einer mittleren Periode angehörten.[7])

J. Ph. Vogel, der schon früh das rechte Empfinden dafür hatte, daß ohne Daten alles nur vage und unbestimmt sei, glaubt im Gegensatz zu den meisten oben genannten Ansichten, daß die Blütezeit der Gandhara-Schule, wenigstens was die Plastik angeht, unter Kanishka schon vorüber wäre.[8])

---

[1]) J. A. S. B. 1889. pp. 150, 172.

[2]) J. R. A. S. 1903, p. 52.

[3]) Vincent A. Smith: The Early History of India, Oxford 1904. p. 225, p. 233.

[4]) Smith, Fine Art, p. 99.

[5]) ibid. p. 132.

[6]) A. Foucher: L'Art gréco-bouddhique du Gandhara, I, p. 42.

[7]) F. W. Thomas: The Date of Kanishka, J. R. A. S. 1913. p. 632.

[8]) Archaeological Survey of India, Annual Report 1908-9, Part. II, p. 34 (Weiterhin zitiert als A. S. R. mit Jahreszahl). Wieder A. S. R. 1911/12, p. 126.

D. B. Spooner schließt sich der Meinung Vogels an und sagt, daß die Theorie, die buddhistische Kunst von Gandhara verdanke ihren Ursprung Kanishka oder hätte unter ihm wenigstens ihren Höhepunkt erreicht, nicht länger haltbar sei: der Grund zu diesem Umschwung der Meinungen ist die Auffindung des Reliquiars Kanishkas in Shah-ji-ki-Dheri, das nach dem übereinstimmenden Urteil Sir Marshalls, Spooners und Vogels Zeichen offenbarer Dekadenz an sich trägt.[1])

Das sind weit auseinander gehende Ansichten über Blüte, Verfall und Ende der graeco-buddhistischen Kunst. Die andere Seite des Problems, die Anfänge, ist bisher immer nur im Vorübergehen gestreift worden. So glaubt F. W. Thomas, daß ihr Beginn aus der Zeit Menanders datiere, also in die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts vor Chr. zu setzen sei[2]), während Oberst Waddell strikte erklärt: es gibt überhaupt keinen Beweis, daß Gandhara- oder graeco-buddhistische Kunst vor Kanishka existierte.[3])

Für den Historiker ist es ein peinigendes Gefühl über die Entstehungszeit einer so wichtigen und bedeutsamen Bewegung im Ungewissen sein: so wird wenigstens der Versuch gewagt werden müssen, in dieser Richtung sich Aufklärung zu verschaffen.

Ausdrücklich soll die Aufgabe auf die graeco-buddhistische Kunst beschränkt werden, nicht auf die vorausgehende hellenistische Provinzialkunst.
dhistischen Länder Asiens eingewirkt hat.

Der leitende Gedanke der folgenden Untersuchung ist der, die Münzfunde in den verschiedenen buddhistischen Klöstern

[1]) A. S. R. 1908/9, p. 50, Pl. 12—13. V. A. Smith gibt den „low standard of execution of the repoussé figures on the casket" zu, will aber daraus keine Schlüsse auf einen allgemeinen Verfall der Kunst unter Kanishka gezogen wissen (Fine Art, p. 358).

[2]) J. R. A. S. 1913, p. 632.

[3]) ibid. p. 946. Ein Jahr später setzt Waddell Kanishna auch den Anfang der Gandhara-Kunst — an dieser Verknüpfung hält er fest — ins 1. Jahrh. v. Chr. J. R. A. S. 1914. p. 40.

und Andachtsstätten Nordwest-Indiens systematisch zur Klāruna dieser Frage heranzuziehen. Die Übung, einige Geldstücke als Weihgeschenk zu vergraben, war anscheinend sehr verbreitet. Dazu kommen jene Münzen, die vielleicht bei der Arbeit oder sonst irgendwie verloren gegangen sind, und jetzt, während der Ausgrabungen, ans Licht gebracht wurden.[1])

Freilich muß mit der Vorsicht zu Werk gegangen werden, die schon James Fergusson anempfiehlt, wenn er sagt, daß ein Stupa nicht älter als die darin deponierten Münzen, aber ein bis zwei Jahrhunderte jünger sein könne.[2]) Das ist richtig. Bei den methodisch und exakt durchgeführten Grabungen des Archaeological Survey of India der letzten zwanzig Jahre ist diese Vorsicht jedoch nie außer Acht gelassen worden; und außerdem ist ja darnach gefragt, wann ein buddhistisches Bauwerk zuerst errichtet worden ist, und nicht, ob und zu welcher Zeit Umbauten und Veränderungen vorgenommen worden seien. Es muß daher das Augenmerk auf die frühesten Münzen gelegt werden, die innerhalb einer buddhistischen Anlage sich finden.

Die Tatsachen mögen sprechen:

Cunningham fand in Taxila, bei dem Dorfe Mohra Maliar, einen buddhistischen Tempel und darin, unter der Grundmauer der Plattform für die Statuen, zwölf Münzen des Azes I. Er selbst nahm sie auf; die Anordnung in der sie gefunden wurden, läßt mit Sicherheit darauf schließen, daß sie, während des Baues, absichtlich an dieser Stelle deponiert worden

---

[1]) Die Ansicht, der man hier und da begegnet, als ob die Münzen als stilistisches Kriterium benützt werden könnten, um die an sich richtige, aber für die Praxis unbrauchbare Behauptung, die hellenistischen Werken am nächsten stehenden Stücke seien die frühesten, anschaulich zu machen, ist irrig. Denn die in Betracht kommenden Münzen haben mit der zeitgenössischen Skulptur nichts gemein, was damit zu erklären wäre, daß ein Münzschneider in den allermeisten Fällen eine Münze sich zum Vorbild nimmt, und nicht ein Werk der Plastik.

[2]) James Fergusson: History of Indian and Eastern Architectur, 2. ed. p. 89, Anm. 4.

sind.[1]) Einige der Geldstücke gehören der späten Zeit des Azes an, der allgemein als der Begründer der Vikrama Aera gelten dürfte (58 v. Chr.). Die Länge seiner Regierung läßt sich nicht genau ermitteln, doch wird man das dritte Viertel des ersten vorchristlichen Jahrhunderts als Datum annehmen dürfen.[2])

Marshall fand bei seinen Ausgrabungen in Balar Hisar eine Reihe von Münzen, von denen die früheste Probe die Inschrift Soter Megas zeigte.[3]) Weiterhin in Mir Zigarat eine Münze des Menander mit einem Terrakotta-Bruchstück, in der Nähe viele Münzen des Azes, Hermaeus, Basileus Megas, V'ima Kadphises und Kanishka.[4]) In Ghaz Dheri wurde ein Reliquiar nebst einer Münze des Zeionises entdeckt.[5])

D. B. Spooner, der die Ruinen von Sahri-Bahlol erforschte, brachte 67 Kupfermünzen ans Licht, von denen 63 unleserlich waren, zwei den Kushan-Königen angehörten und eine mit Soter Megas beschriftet war.[6])

Diese mit Soter Megas bezeichneten Münzen werden von einigen Forschern einem „König ohne Namen" zugeschrieben, über dessen Existenz nichts zu erfahren sei.[7]) Rapson ist der

---

[1]) A. S. R. V. p. 72. Obwohl bei früheren Münzfunden die Angaben über die näheren Umstände nicht immer exakt sind und man daher hauptsächlich auf die neueren Grabungen sich verlassen muß, liegt hier der Fall ganz offen, weshalb er auch angezogen wurde.

[2]) Auf Azes I. folgte Azilises, der zuerst mit Azes I. zusammen, dann allein, dann mit Azes II. vereint regierte. Azes II. war der unmittelbare Vorgänger des Gondopharnes, der vermutlich um 19 n. Chr. auf den Thron kam (cf. E. J. Rapson: The Cambridge History of India, Vol. I, Ancient India,Cambridge 1922, pp. 571/2, 577.Weiterhin zitiert als Cambridge History).

[3]) A. S. R. 1902/3 Excavations at Charsada, p. 152.

[4]) ibid. p. 158/9.

[5]) ibid. p. 175. Der Satrap Zeionises war anscheinend der Vorgänger des Kujula Kara Kadphises im Königreich Pushkalavati. Da Kujula Kadphises als Zeitgenosse des V'ima Kadphises gilt, kann als Datum die erste Hälfte des 1. Jahrhunderts n. Chr. angenommen werden (cf. Cambridge History, p. 582/Anm. 1.).

[6]) A. S. R. 1909/10. Excavations at Sahribahlol. p. 50.

[7]) So z. B. Sir John Marshall: A Guide te Taxila, Calcutta 1918. p. 16. A. S. R. 1912/13. Excavations at Taxila, p. 8.

Meinung, daß mit diesen Münzen nur bewiesen ist, daß die Linie der „strategoi" noch unter der Suzeränität der Kushan-Fürsten weiterbestand.[1] Allem Anschein nach dürften die Münzen in die zweite Hälfte des ersten Jahrhunderts n. Chr. zu setzen sein.

Als Stein am selben Orte grub, fand er beim Wall C, neben Münzen des Vasudeva und späterer indo-skythischer Herrscher, eine frisch aussehende des Azes.[2] Auf der Höhe des Fußbodens im Mittel-Vihara entdeckte er ein anderes Stück des gleichen Fürsten.[3] Die anderen dort gefundenen Münzen scheiden für diese Untersuchung aus.

Am wichtigsten für die Frage der graeco-buddhistischen Kunst sind die Entdeckungen Marshalls in Taxila geworden. Das Problem wäre unheilvoll verwirrt, wenn nicht durch seine scharfsinnige Leitung von vornherein alles beachtet worden wäre, was zur Klärung des wichtigen Themas der Datierung hat beitragen können.

So ist es Marshall gelungen, durch Heranziehen aller Faktoren eine sich ablösende Reihe von Mauerwerk-Typen vom 1. vor- bis zum 3.—4. nachchristlichen Jahrhundert aufzustellen und die architektonischen Stile herauszuheben, so daß nun mit ziemlicher Sicherheit ein Gebäude zeitlich eingereiht werden kann.[4]

Als älteste Proben buddhistischer Architektur können in Taxila der innere Bau des Dharmarajika-Stupa und eine Reihe kleiner Stupas um ihn herum gelten, die Marshall als unter der Shaka-Herrschaft, also um die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts, entstanden bezeichnet.[5]

Wenn nun einige Münzfunde aus Taxila angeführt werden, so geschieht das einzig und allein deshalb, weil ihr Dasein an dieser Stelle auf ihr Vorkommen an anderen Orten ein neues

---

[1]) Cambridge History, p. 581.

[2]) A. S. R. 1911/12. Excavations at Sahri-bahlol. p. 101.

[3]) ibid. p. 108.

[4]) A. S. R. 1912/13. Excavations at Taxila, p. 12 f. Marshall: A Guide to Taxila, Calcutta 1918, p. 45, Pl. 5.

[5]) A. S. R. 1912/13. p. 11. A. S. R. 1915/16, p. 5.

Licht wirft und ihren dokumentarischen Wert bedeutend erhöht.

So wurde im Zentrum der Basis des Stupa aus Block G in Sirkap, der, mit Block F, fast gänzlich der Shaka-Zeit angehört,[1]) in einer kleinen Reliquienkammer ein Steatitbehälter gefunden, der acht Münzen des Azes I. enthielt.[2])

Im Innern des Stupa R^4, an der Treppe des Dharmarajika-Stupa, fand sich in einer Tiefe von neun Fuß von der Spitze an ein Reliquiar aus Steatit und daneben eine Münze des Azes I.[3])

Im Stupa U^1 wurde ein Reliquiar aus Gandhara-Stein gefunden, darin, neben anderem, vier Münzen des Apollodotus, Maues, Spalohores und eine, die nicht zu entziffern war.[4])

In der Reliquienkammer des Stupa S^8 wurden vier Münzen des Manes und Azes I. entdeckt.[5])

Diese Funde haben nicht alle den gleichen Wert als historische Zeugnisse. An erster Stelle werden ohne Zweifel die stehen müssen, wo nur Münzen eines Herrschers vorkommen: das ist der Fall bei Cunningham in Mohra Maliar, wo 12 Münzen des Azes I. sich fanden, bei Marshall im Stupa des Blockes G in Sirkap, wo das Reliquiar 8 Proben des gleichen Herrschers enthielt und im Stupa R^4, wo neben dem Reliquienbehälter eine Münze dieses Fürsten sich fand.

Das ist nicht alles. Charles Masson entdeckte in den dreißiger Jahren des vorigen Jahrhunderts im Stupa 2 zu Bimaran (bei Jalalabad im Kabul-Tal, Afghanistan) einen Steatitbehälter, der das inzwischen berühmt gewordene Goldreliquiar enthielt; daneben lagen vier Münzen des Azes I.[6])

---

[1]) A. S. R. 1912/13. p. 29.
[2]) ibid. p. 31.
[3]) A. S. R. 1914/15. p. 5.
[4]) A. S. R. 1915/16. p. 2.
[5]) ibid. p. 5.
[6]) H. H. Wilson: Ariana Antiqua, London 1841, p. 71. Wilson bildet

An zweiter Stelle rangieren die Funde, die in einem Behälter oder einer Reliquienkammer eingeschlossen entdeckt wurden. Es ist selbstverständlich, daß hier nur die jüngste als Anhaltspunkt zur Datierung benützt werden darf; hierher gehört das Reliquiar aus Stupa U¹ in Taxila, wo als späteste Münze die des Spalahores[1]) sich präsentiert, und die Reliquienkammer des Stupa S⁸, wo das Stück des Azes I. das jüngste ist.

Als ziemlich sichere Aussage für das Alter eines Gebäudes kann dann gelten, wenn ein Geldstück in der Höhe des alten Fußbodens gefunden wird. Unnötig zu sagen, daß man in diesem Falle auf die älteste Probe zu achten hat: hierher gehört der Fund Steins in Sahri Bahlol, nämlich eine Münze des Azes I.

Verwickelter ist das Problem, wenn man es mit frei umherliegenden Münzen verschiedener Herrscher zu tun hat. Wohl gibt hier das älteste Stück Zeugnis davon, von wann an der Platz bewohnt gewesen sei, doch wird man in diesem Falle schon aus den anderen Funden, die einen klaren und eindeutigen Beweis ablegen, rückschließen müssen, wie weit man in der Zeit hinaufgehen dürfe um noch innerhalb der Periode zu bleiben, die sicher mit buddhistischer Kunst in Zusammenhang gebracht werden kann. Das ist ein Grund, warum bei dem Funde von Mir Zigarat die Menandermünze ausscheiden muß. Dazu kommt, daß das sicher dazu gehörige Terrakotta-Bruchstück nichts mit Gandhara-Kunst gemein hat. Schließlich wäre noch zu bedenken, daß zwischen Menander[2]) und dem

eine Zeichnung des gefundenen Typs ab: Pl. VIII/1. Ich glaube ihn mit dem Typ: Reitender König mit Peitsche, und Titel: dhramikasa, und stehender Demeter, Kupfer, rund (cf. R. S. Whitehead: Catalogue of Coins in the Panjab Museum, Lahore. Oxford 1914. vol. I. Indo-Creek Coins. p. 122, Nr. 231. Abbildung auf Pl. XII/231) identifizieren zu können.

[1]) Spalahores war der Bruder des Vonones, als dessen Vizekönig er in Arachosien regierte. Als wahrscheinliches Datum des Vonones nimmt Rapson 30 v. Chr. an; man darf also, allgemein gesprochen, das letzte Drittel des 1. vorchristlichen Jahrhunderts als die sich ergebende Zeit annehmen (cf. Cambridge History I, pp. 573/4, 702).

[2]) Menander, aus dem Hause des Euthydemus, war der Zeitgenosse

nächstältesten Herrscher, der durch eine Münze vertreten ist und dem die anderen, ohne zeitliche Unterbrechung, sich anreihen, ein Zwischenraum von über hundert Jahren klafft, der nicht die geringste Spur hinterlassen hat. Der älteste Herrscher der zusammenhängenden Folge ist aber wieder Azes I.

Zeionises (Fund in Ghaz Dheri) und Soter Megas (Fund in Balar Hisar) gehören schon dem ersten nachchristlichen Jahrhundert an.

Man stößt also immer wieder auf den Namen Azes I., wenn man sich darum bemüht, den Herrscher ausfindig zu machen, der mit den frühesten Resten buddhistischer Kunst in Nordwest-Indien in Konnex gebracht werden kann. Das ergibt, in runden Zahlen, die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts als den Beginn der graeco-buddhistischen Architektur in Nordwest-Indien.

2. Die Entwicklung der graeco-buddhistischen Plastik.

Es gehört nicht zu meiner Aufgabe, den inneren Gründen nachzugehen, die um diese Zeit diesen rapiden und machtvollen Aufschwung der buddhistischen Architektur ermöglicht haben. Dagegen bin ich eine Erklärung schuldig, warum bisher nur immer von der buddhistischen Baukunst die Rede gewesen ist.

Es sollte damit kein Gegensatz zwischen buddhistischer und andersgläubiger Baukunst konstruiert werden. Der Grund ist vielmehr der, daß mit buddhistischer Architektur unlöslich die buddhistische Plastik verknüpft ist. Da nun die Skulpturen Nordwest-Indiens mit verschwindend geringen Ausnah-

---

des Eucratides, wie aus dem Zeugnis der Münzen hervorgeht. Eucratides, wurde ca. 155 v. Chr. von seinem Sohne erschlagen (cf. Cambridge History I pp. 548, 551, 554). Die Zeichnung des Terrakotta-Bruchstücks A. S. R. 1902/3, p. 158.

men buddhistisch sind, so ergibt sich damit auch der Zeitpunkt, an dem die „Gandhara-Schule" zu arbeiten begonnen hat: als eines ihrer ersten Werke wird man das Bimaran-Reliquiar zu betrachten haben.[1]) (Abb. 1—2).

Damit nun eine chronologische Gliederung des ungeheuren Materials dieser Schule vorgenommen werden kann, ist es notwendig, sich nach weiteren Merkpfählen umzutun, um von da aus, durch stilkritisches Vorgehen, die Masse einzureihen; denn mit den bisher üblichen Worten: gute Arbeit, schlechte Zeit, Stück der besten Zeit, gute hellenistische Tradition, ist gar nichts geholfen, solange alles schwankt und präzise Aussagen fehlen.

Als frühestes Stück haben wir, wie gesagt das Bimaran-Reliquiar. Die Umstände, unter denen es gefunden worden ist, lassen keinen Zweifel zu, daß es in die Zeit des Azes I. gehört: womit die Behauptung Waddells, vor Kanishka hätte es keine buddhistische Kunst gegeben, widerlegt ist. Als nächstes, ziemlich sicher zu datierendes Werk muß das Reliquiar Kanishkas aus Shah-ji-ki-Dheri gelten. Aus Gründen, die ich im Text zu den Abbildungen auseinandergelegt habe, möchte ich es um 90 n. Chr. ansetzen.[2]) (Abb. 12).

Wichtig sind dann die Skulpturen aus dem Gebäude L in Taxila, das, dem Mauerwerk nach, ins zweite Jahrhundert n. Chr. gehört. Die dabei gefundenen Reliefs sind, wie Marshall behauptet, unzweifelhaft gleichzeitig.[3]) (Abb. 13—14).

Am Stupa R[4], beim Dharmarajika-Stupa, sind einige Stuckreliefs erhalten, die, wie aus der Mauer, zu der sie gehören, hervorgeht, ins späte zweite Jahrhundert zu datieren sind.[4]) (Abb. 15).

Wie überall bei kunstgeschichtlichen Untersuchungen ist auch hier eine Analyse der Gewanddarstellung am aufschlußreichsten. Ganz allgemein wird man sagen können, daß ein

[1]) Smith, Fine Art, Pl. LXXIV, fig. b.

[2]) A. S. R. 1908/9. D. B. Spooner: Excavations at Shah-ji-ki-Dheri, Pl. 12—13. Smith, Fine Art, Pl. 75.

[3]) A. S. R. 1912/13, Excavations at Taxila, pp. 15 f. Abbildungen auf Pl. 7—9.

[4]) A. S. R. 1914/15. p. 6. Pl. 5/b—c.

fortschreitender Prozeß der Schematisierung sich offenbare, der, je nach der Einstellung, einmal als Verkümmerung, ein andermal als Hinduisierung bezeichnet worden ist.

Diese Erkenntnis ist schon längst Allgemeingut und es heißt fast eine Binsenwahrheit aussprechen, wenn man sie wiederholt. Über den entscheidenden Punkt jedoch gehen die Meinungen weit auseinander: wann nämlich diese Verkümmerung oder Indianisierung eingesetzt habe.

Der zeitliche Abstand zwischen Bimaran- und Kanishka-Reliquiar ist sehr groß und so soll jenes, nach der kurzen Feststellung, daß die Gewandwiedergabe dort ungezwungen, frei und bewegt (Abb. 2), hier dagegen gebunden ist, vorläufig beiseite treten. Diesen Ausgangspunkt vor Augen, soll versucht werden, die charakteristischen Züge des Stils im zweiten Jahrhundert zu fassen.

Beim Kanishka-Reliquiar (Abb. 12) ist das Gewand der Adoranten zu Seiten des Buddha in engen, parallel laufenden Falten gegeben. Dies ist bedeutsam, weil mit den gleichen Mitteln die Gewanddarstellung bei den Reliefs aus dem Kloster Sanghao bewältigt ist.[1]) In dessen Fundament wurden als Weihgeschenk zwei Münzen Kanishkas gefunden, die den Bau als unter diesem Herrscher errichtet bezeugen.[2]) Die Skulpturen könnten freilich aus einer späteren Zeit stammen, doch ist die stilistische Übereinstimmung mit dem Reliquiar offenkundig. Sie tritt noch deutlicher hervor, wenn man die Draperie der sitzenden Buddha vergleicht mit der Garuda-Gruppe aus Sanghao[3]): dieselbe summarische Art, dieselbe Umbildung der ursprünglich freien Elemente ins Dekorative.

Es gehört freilich ein formempfindliches Auge her um immer richtig zu scheiden, was Allgemeingut der Zeit und

---

[1]) Abbildungen von Stücken aus Sanghao: Smith, Fine Art, fig. 70. James Burgess The Gandhara Sculptures, London 1898. Pl. 19/3, 20/1—3, 21/1.

[2]) H. Cole: Second Report of the Curator of Ancient Monuments in India for the year 1882. p. CXX.

[3]) Smith, Fine Art, fig.70. Unverständlich bleibt, wenn Smith die Plastik Sanghaos als „einige der feinsten Beispiele der Gandhara-Schule" preist (cf. J. R. A. S. 1903. p. 51.)

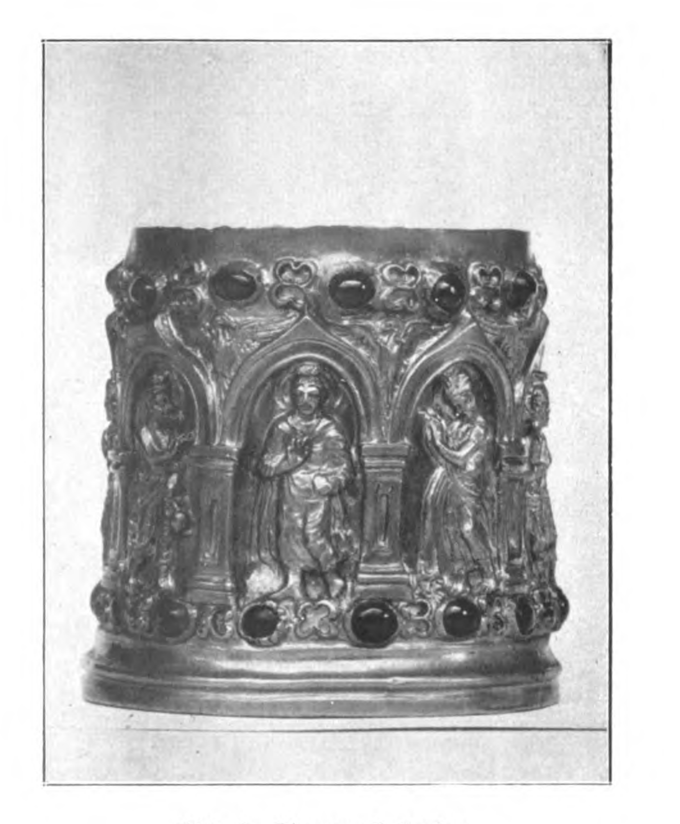


Abb. 1. Bimaran-Reliquiar
(2. Drittel 1. Jahrh. v. Chr.)



Abb. 2. Buddha vom Bimaran-Reliquiar
(2. Drittel 1. Jahrh. v. Chr.)



Abb. 3. Buddha aus Loriyan Tangai
(6 n. Chr.)



Abb. 4. Buddha aus Takht-i-Bahi
(40--50 n. Chr.)



Abb. 5. Buddha am Hashtnagar (Kopf ergänzt)
(72 n. Chr.)

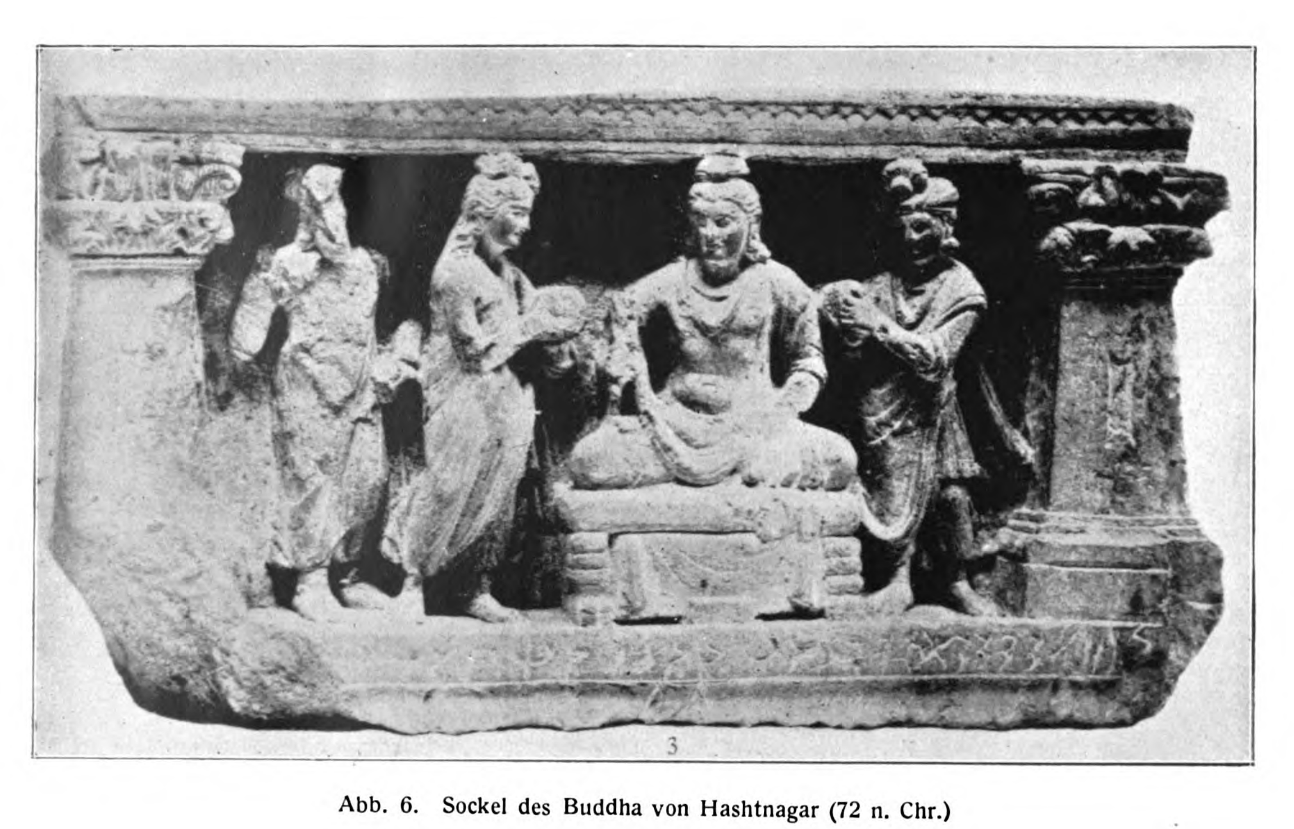


Abb. 6. Sockel des Buddha von Hashtnagar (72 n. Chr.)

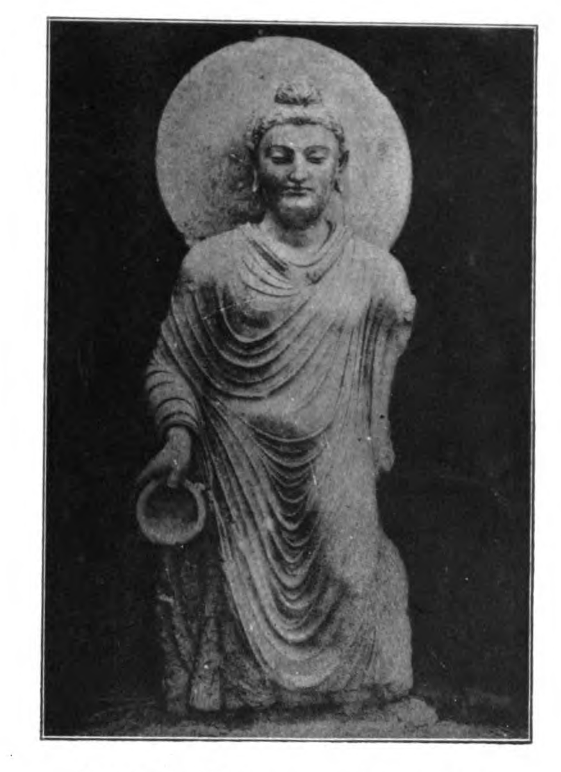


Abb. 7. Buddha-Torso aus Takht-i-Bahi
(3. Viertel 1. Jahrh. n. Chr.)

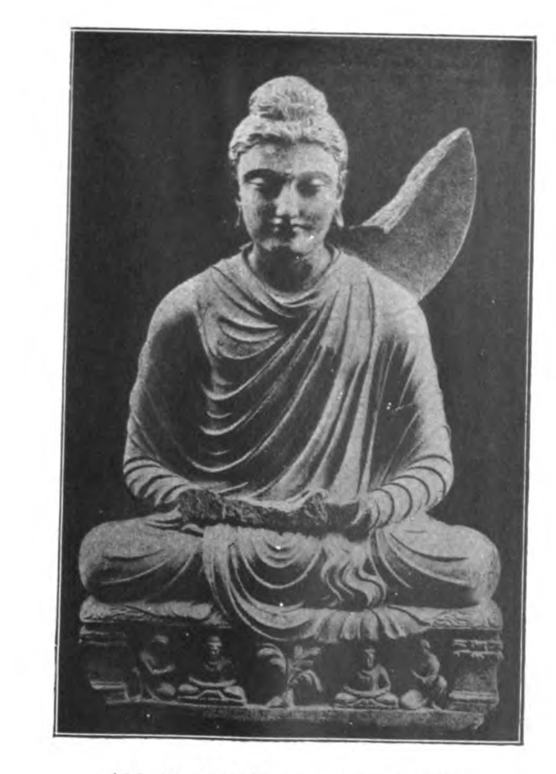


Abb. 8. Buddha aus Sahri-Bahlol.
(3. Viertel 1. Jahrh. n. Chr.)



Abb. 9. Bodhisattva aus Sahri-Bahlol
(3. Viertel 1. Jahrh. n. Chr.)



Abb. 10. Bodhisattva aus Sahri-Bahlol
(3. Viertel 1. Jahrh. n. Chr.)



Abb. 11. Hariti aus Skarah D'heri
(87 n. Chr.)



Abb. 12. Reliquiar Kanishkas aus Shah-ji-ki-D'heri
(u. 90 n. Chr.)



Abb. 13. Relief vom Gebäude L in Taxila
(1. Hälfte 2. Jahrh. n. Chr.)



Abb. 14. Predigt in Sarnath, Relief v. Gebäude L in Taxila.
(2. Jahrh. n. Chr.)

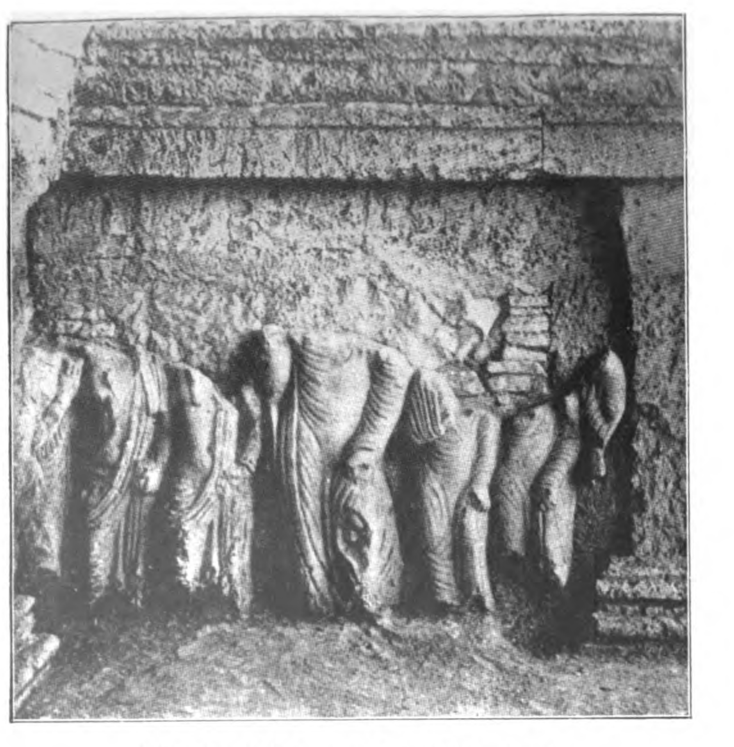


Abb. 15. Relief von Stupa R^4 in Taxila
(Ende 2. Jahrh. n. Chr.)

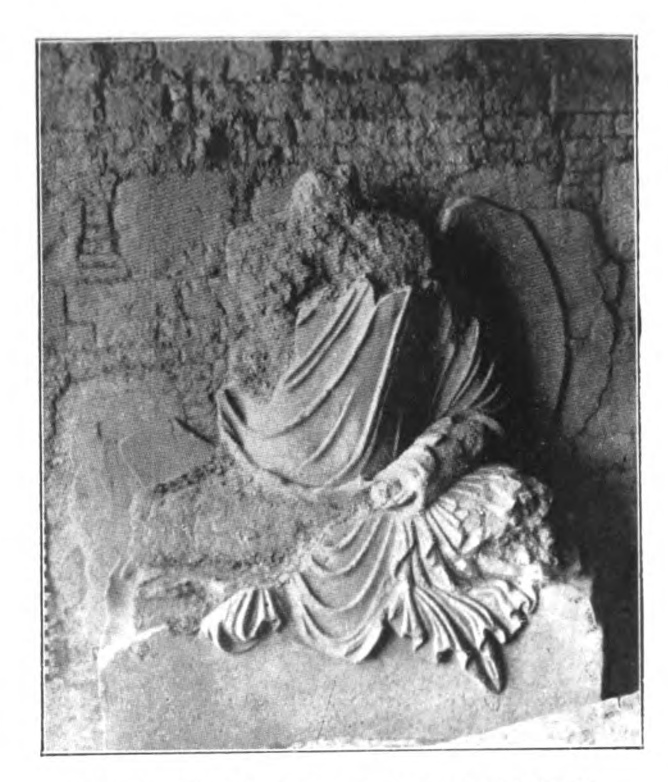


Abb. 16. Buddha-Torso aus Kapelle N^{18} in Taxila
(3. Jahrh. n. Chr.)

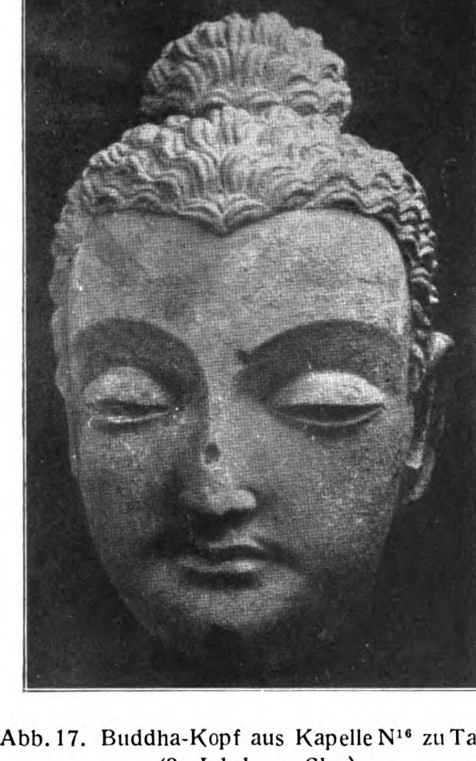


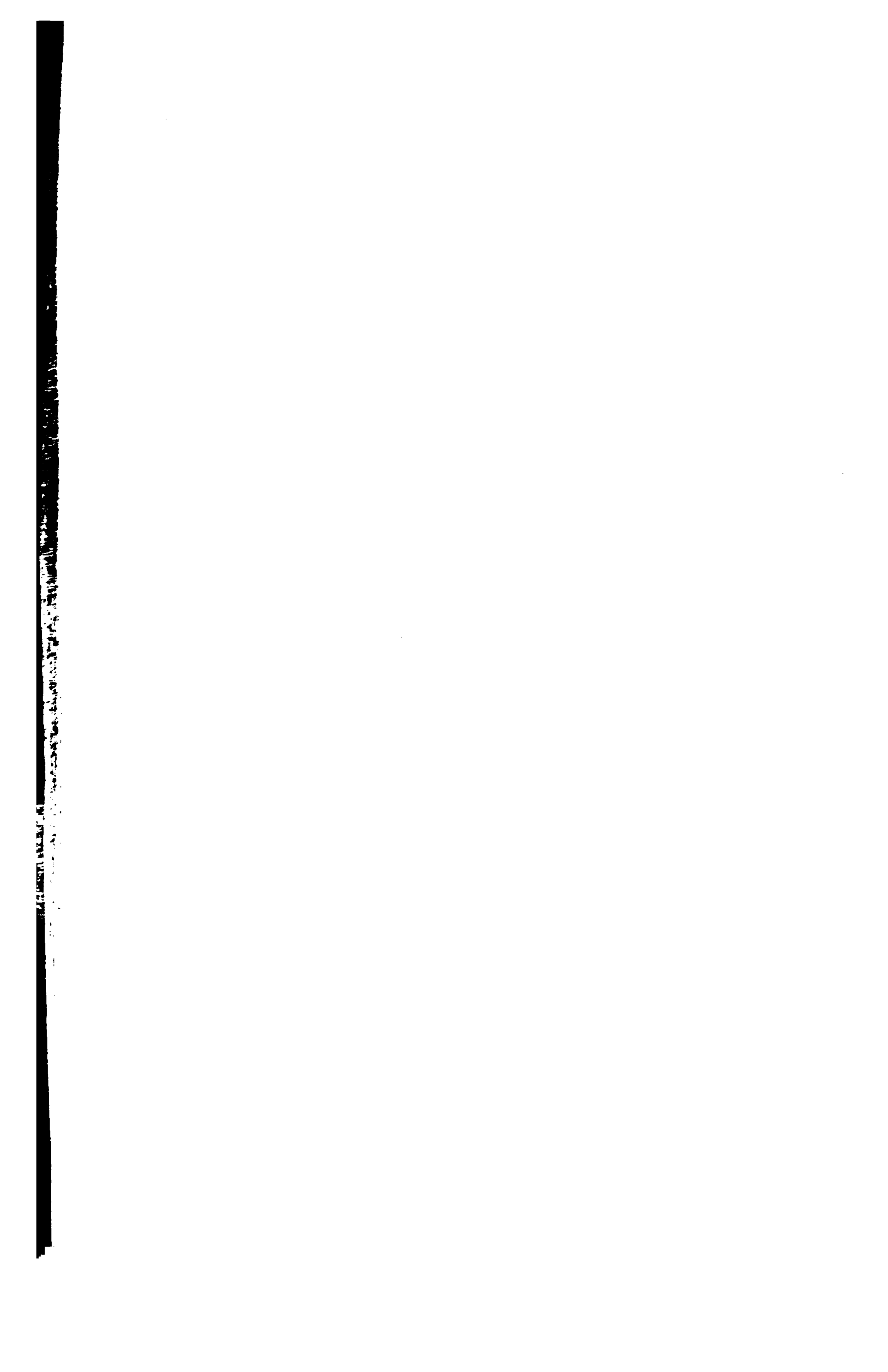
Abb. 17. Buddha-Kopf aus Kapelle N[16] zu Taxila (3. Jahrh. n. Chr.)



Abb. 19. Buddha-Kopf vom Hauptstupa Mohra Moradu (3.—4. Jahrh. n. Chr.)



Abb. 18. Buddha-Torso vom Hauptstupa Mohra Moradu
(3.—4. Jahrh. n. Chr.)



was individuelles Eigentum ist. Neben dem Stil muß dann auch die Qualität beachtet werden und vielleicht noch, da es sich doch um einen Mischstil handelt, der aus dem Boden eines Völkerkonglomerates seine Kräfte zieht, die Nationalität des Künstlers.

Das Kanishka-Reliquiar ist das Werk eines Griechen Agesilaos[1]). Gewisse Eigentümlichkeiten, wie die Erfassung des Gewandes der beiden Adoranten als Volumen, müssen auf das Konto seiner westlichen Abstammung gesetzt werden. Geht man auf das Problem der ästhetischen Wertung ein, so darf nicht übersehen werden, wie ein ziemlicher Schematismus, als Stilmerkmal dieser Epoche, allen Werken dieser Periode zu eigen ist. Dann allerdings muß einmal gesagt werden, daß das Kanishka-Reliquiar von verhältnismäßig hoher Qualität sei; wie dann auch anzunehmen ist, daß dieser wichtige Auftrag dem bedeutendsten Künstler, der gefunden werden konnte, erteilt und nicht dem ersten besten anvertraut worden sei. Die Stuckreliefs an der Außenseite der Stupa dagegen sind, obwohl sie auf der gleichen stilistischen Stufe stehen, nichts als rohes, handwerksmäßiges Machwerk.[2])

Alle charakteristischen Züge des oben besprochenen Stils: eine primitive Linearität, die Parallelen in der Darstellung des Faltenwurfes, eine gewisse rohe, bäuerische Kraft in den stumpfen, untersetzten Figuren finde ich wieder in einer Hariti-Statue aus Skarah-Dheri.[3]) Hier hat man es zweifellos mit der Arbeit eines Eingeborenen zu tun, und wenn an Mathura erinnert worden ist, so ist damit nur das Gleiche ausgesprochen: daß eben das typisch Indische stark zu spüren sei. Dieses eng am Körper haftende Gewand, diese kleinen gleichlaufenden Falten, die sich nirgends zu überschneiden wagen: das alles ist außerordentlich charakteristisch. Der hier völlig sinnlose

---

[1]) A. S. R. 1909/10. p. 138. J. R. A. S. 1909. pp. 1058 ff.

[2]) A. S. R. 1908/9. Pl. 14/a. Für die Richtigkeit von Marshalls „Mauerwerk"-Theorie spricht übrigens Pl. 11; das ist „large diaper mansonry", das er dem Ende des ersten Jahrhunderts zuschreibt. Hier kann kein Zweifel sein, daß das Bauwerk um diese Zeit errichtet worden sei.

[3]) A. S. R. 1903/4. J. Ph. Vogel: Inscribed Gandhara Sculptures. Pl. 69/c.

Richtungswechsel in der Draperie geht auf das mißverstandene Nachahmen der auf den zeitgenössischen Reliefs üblichen Frauentracht zurück, wo das Gewand links lose herabhängt und eng um den rechten Schenkel gezogen ist.

Diese Skulptur, die alle Stilmerkmale der Zeit Kanishkas, nur in einer besonders kruden Abwandlung, an sich trägt, ist in das Jahr 399 einer nicht näher bezeichneten Aera datiert. Es ist klar, daß als Ausgangspunkt ein Datum gewählt werden muß, das, zusammen mit dieser Zahl, eine Festsetzung in die Regierungszeit Kanishkas ermöglicht: es kann allein die Seleukiden-Aera in Betracht kommen (312 v. Chr.). Als Datum dieser Figur ergibt sich dann das Jahr 87 n. Chr. Die außerordentlich primitive Mache spricht nicht gegen die verhältnismäßig frühe Entstehungszeit; denn es handelt sich hier, ohne Zweifel, um die Arbeit eines Eingeborenen, der die fremden Elemente in das heimische Idiom übertrug. Deshalb kann auch das Kanishka-Reliquiar etwas später entstanden sein. Dabei muß man sich vor Augen halten, daß ein Grieche der Künstler gewesen und die Qualität des Werkes selbst eine höhere ist als die der Hariti-Statue. Ausschlaggebend ist, daß beide Stücke, über alle Unterschiede des Individuellen und der Qualität, ein und derselben Stilstufe angehören.

Hier möchte ich noch bemerken, daß die Lesung des Datums auf der Hariti-Figur nicht von Anfang an eindeutig feststand. A. W. Stratton las 179 oder 197, A. M. Boyer 179.[1]) Da das Werk und zwei Buddha-Figuren die einzig datierten Stücke unter Tausenden von Gandhara-Skulpturen und die Buddha-Statuen in das Jahr 318, bezw. 384 einer nicht näher bezeichneten Aera datiert sind, so befand man sich in einer gewissen Verlegenheit, weil man zwei verschiedene Aeren als Ausgangspunkt hätte annehmen müssen: denn die Hariti-Figur wurde stets als die jüngste der drei datierten Werke angesehen. Inzwischen aber hatte 1913 schon Fleet festgestellt, daß das Datum der Hariti „deutlich das Jahr 399 sei".[2]) Nun

---

[1]) ibid. pp. 254 ff.

[2]) J. R. A. S. The Date of Kanishka. p. 986. Fleet liest vasha ekunachadusatimae, gegen varsha ekunasitisatimae oder vashra ekunavitastaimae. Sten Konow liest: varsha ekunacadusatimae. Ich möchte an

teilt mir Professor J. Ph. Vogel mit, daß Sten Konow sich aufs Neue mit der Inschrift befaßt und ihm darüber Nachricht gegeben habe: auch er ist zu dem Resultat 399 gekommen.

Ich möchte der Lesung Fleets und Sten Konows den Vorzug geben, denn das sich ergebende Datum stimmt mit den kunstgeschichtlichen Fakten überein.

An die besprochenen Stücke schließen sich die Reliefs vom Gebäude L in Taxila an. (Abb. 13—14.) Die Stuckwerke endlich vom Stupa R[4] sind der Ausklang, der erwartet werden mußte: langsam sind all die treibenden Kräfte erloschen, in diesen wesenlosen Schemen ist nichts mehr von dem trotzigen Sinn der Gestalten vom Beginn des Jahrhunderts zu spüren. (Abb. 15.)

Zusammengefaßt: man kennt das Bimaran-Reliquiar aus der letzten Hälfte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts, dann mit ziemlicher Sicherheit den Stil des zweiten nachchristlichen Säkulums. Hier ist es sogar möglich durch die drei Anhaltspunkte: Kanishka-Reliquiar mit Hariti-Statue Reliefs vom Gebäude L und vom Stupa R[4], vom Ende des Jahrhunderts eine lebendige Anschauung vom Stilwandel innerhalb dieser Zeit sich zu verschaffen.

Die Entdeckungen Marshalls erlauben es auch, vom Stil des dritten und vierten Jahrhunderts wenigstens einige Charakteristika aufzuzeigen. Dank der verschiedenen übereinanderliegenden Mauerwerk-Typen war es diesem umsichtigen Forscher möglich, das Datum eines Gebäudes in runden Zahlen zu bestimmen. Hält man sich nun an die, diesen Mauern verwachsenen Reliefs, so lassen sich einige Anhaltspunkte gewinnen, die zu einer, allerdings nur lückenhaften und summarischen, Kenntnis des Stils dieser Epochen führen können.

Der große Stupa beim Kloster Mohra Moradu ist, des semi ashlar-Mauerwerks wegen, in das 3.—4. Jahrhundert zu

---

dieser Stelle Herrn Professor Vogel (Leiden) nochmals meinen herzlichen Dank für seine gütige Mitteilung aussprechen.

setzen.[1]) Die daran haftenden Reliefs können natürlich nicht vorher entstanden sein. Marshall selbst glaubt, daß sie einige Jahrzehnte früher geschaffen worden seien als die des Klosters Jaulian, die er um 400 herum ansetzen möchte.[2]) Sicher ist auf jeden Fall, daß die Plastik vom Stupa in Mohra Moradu älter ist als die des Klosters Jaulian.

Im Kloster Mohra Moradu selbst liegen die Dinge nicht so einfach, weil die ursprünglichen Mauern in einer späten Abwandlung des „large diaper style" gebaut sind und deshalb in der zweiten Hälfte des 2. Jahlhunderts entstanden sein müssen. Damit stimmt auch überein, daß auf dem Fußboden des Klosters viele Münzen der Kushan-Könige Huvishka und Vasudeva sich fanden.[3]) Um die an dieser Stelle entdeckte Plastik richtig einzuordnen muß von anderen, sicher anzusetzenden Skulpturen rückgeschlossen werden.

Als ein Stück, das diese Voraussetzung erfüllt, kann der Buddha-Torso aus Kapelle N[18], beim Dharmarajika-Stupa in Taxila, deren Mauerwerk im semi ashlar-Stil errichtet ist, angesprochen werden.[4]) (Abb. 16).

Das vorliegende Material erlaubt es noch nicht, irgend eine innere Ordnung vorzunehmen; so viel ist aber zu ersehen, daß ein Gemeinsames diese Werke umschließt und sie scharf von allem scheidet, was im 2. Jahrhundert geschaffen worden ist: ich meine die Freiheit des Gestaltens, die zu Formen geführt hat, die unserem Auge zusagen und die wir als weltlich anzusprechen geneigt sind.

Um gleich auf einige Einzelheiten einzugehen: in der Gewanddarstellung, die an sich freier, natürlicher und vor allem unruhiger ist, wäre darauf zu achten, wie das Ende, das am linken Bein herabfällt, lose und in spielerischer Ele-

---

[1]) A. S. R. 1915/16. p. 25. Pl. 19—20. Marshall bemerkt ausdrücklich, daß der Stupa durch keinerlei architektonische Zeichen bemerkenswert sei und durch nichts von andern Denkmälern gleichen Charakters sich auszeichne, wie den Bhallar- und Kunala-Stupa, die im 3.—4. Jahrhundert unserer Zeitreichnung enntstande wären. cf. Guide to Taxila. p. 104.

[2]) Guide to Taxila. p. 111.

[3]) A. S. R. 1915/16. p. 29. Pl. 23—24.

[4]) ibid. p. 3. Pl. 2/b, 3/a.

ganz weit über den Sitz herabgreift und in reich gezacktem wellenartigen Gekräusel endigt: gerade durch diese Bildung unterscheidet diese Periode sich ausdrücklich von der vorhergehenden.

Bei den Köpfen (Abb. 17) wäre auf die langgezogenen schönen Kurven aufmerksam zu machen, mit denen die Form umrissen wird, auf die dadurch bedingte veränderte Wiedergabe des Auges, vor allem aber auf den scharf abgesetzten Haaransatz und die Locken, die in gleichlangen Wellen von der Mitte der Stirne aus sich verteilen.[1])

Diese Züge sind auch an den Werken aus Mohra Moradu auszumachen, nur daß die Klarheit und Eindringlichkeit des Lineaments sich gemildert und besänftigt hat. (Abb. 18—19). Da die gleiche Auflockerung auch auf Reliefs zu konstatieren ist, die Marshall dem 4.—5. Jahrhundert zuschreibt[2]), so mutmaße ich, daß die vorherbesprochenen Stücke aus Kapelle N^{18} und N^{1} den früheren Stil vertreten. In Jaulian, als den spätesten Werken dieser Epoche, hat man es offenbar mit einer Verkümmerung dieses dekorativen Schemas zu tun.[3])

Es handelt sich hier, im 3.—4. Jahrhundert, um eine Kunst, die den „hellenistischen Vorbildern“ viel weiter entgegenkam als die des zweiten Jahrhunderts. Über die Beweggründe dieser „Renaissance“ läßt sich noch nichts Bestimmtes aussagen: einstweilen muß man sich begnügen die Tatsache als solche hinzunehmen.

Es gibt nun eine Reihe von Bildwerken, besonders aus Sahri-Bahlol und Takht-i-Bahi, die weder die stilistischen Eigentümlichkeiten des zweiten, noch des dritten bis vierten Jahrhunderts aufweisen. Eine genaue Prüfung, besonders der Faltengebung, führt zu dem Schlusse, daß sie den Skulpturen, die dem zweiten Säkulum zugeschrieben werden, vorangehen müssen.

[1]) ibid. Pl. 3/g.
[2]) A. S. R. 1915/16. Pl. 23/b. p. 28.
[3]) A. S. R. 1916/17. Part. I. Pl. 5/c. Guide to Taxila. Pl. 27.

Man halte sich zunächst einmal an die Gestalt des sitzenden Buddha und erinnere sich, wie im 2. Jahrhundert das Gewandende am linken Bein wiedergegeben wird: nicht in freiem, natürlichen Fall breitet es sich aus, wie im 3.—4. Jahrhundert; vielmehr ist es zu einem mehr oder weniger gewellten Bausch zusammengenommen, der unten flach und ohne betonte Spitzen verläuft. Dazu kommt, daß das Gewand nur wenig über den Sitz greift. (Abb. 13—14.)

Sieht man sich nach der Vorstufe dieser Art, das Faltenwerk zu ordnen, um, so kommt man auf Skulpturen wie den Buddha aus Mound C in Sahri-Bahlol.[1]) (Abb. 8) Er ist zweifellos der edle Vorfahre jener indianisierten Gestalten, die uns auf den Reliefs vom Gebäude L in Taxila entgegentreten.

Hier, in Sahri-Bahlol ist das, was im zweiten Jahrhundert nur mehr als schwache, und wahrscheinlich nicht mehr verstandene Reminiszenz nachwirkt, noch in voller Kraft. Geht man dem seltsamen Motiv weiter nach, so stößt man auf den bekannten Buddha aus Takht-i-Bahi des Berliner Museums, wo es in freier Bildung sich findet. (Abb. 4) Jetzt erkennt man denn auch, was es für eine ursprüngliche Bewandtnis damit hat: es ist der untergeschlagene rechte Fuß, der diese Wölbung in dem darüber gebreiteten Gewand verursacht.

Diese Feststellung ist von großer Bedeutung. Sie beweist, daß es sich hier um eine Kunst handelt, die auf die natürliche Gegebenheit achtet und bestrebt ist den optischen Eindruck in objektiv richtiger Weise wiederzugeben: denn das Sitzen in Yogistellung mit zum Himmel gekehrten Fußsohlen, wie es in der späteren Plastik dargestellt wird, ist eigentlich „falsch" und nur aus einer anaturalistischen Kunstgesinnung zu verstehen, die den objektiven Tatbestand unbedenklich dem dekorativen Schema zuliebe umbiegt.

Daß dies bei dem Berliner Buddha noch nicht der Fall ist, kann als der triftige Beweis gelten, daß weltliche Einflüsse noch entscheidend bei der Formgebung mitgesprochen haben. Aus demselben Grunde muß die Plastik auch früher angesetzt werden als etwa das Stück aus Sahri-Bahlol, bei

[1]) A. S. R. 1911/12. Pl. 48/33.

dem die Wandlung eines naturalistischen Motivs ins Dekorative schon vollzogen ist. Die ganze spätere Entwicklung gibt ein Recht auf diese Vordatierung.

Eine Reihe von Unterschieden, die alle in dieselbe Richtung weisen, könnte noch beim Vergleich der beiden Stücke aufgezeigt werden: der Faltenwurf ist bei dem Berliner Buddha freier, ungezwungener, die einzelnen Täler verlaufen nicht in parallelen Bahnen wie bei dem aus Sahri-Bahlol. Wichtig ist die Partie an der rechten Brust, wo bei dem älteren Werk ein Faltenbündel von einer Stelle ausstrahlt, während später die Bögen in gleicher Richtung und in parallelen Bahnen sich um den Leib legen. Das gleiche Phänomen zeigt sich am linken Arm: dem Bestreben, die Schiebungen des Gewandes in ihrer natürlichen Vielheit wiederzugeben, steht eine schematische Vereinfachung gegenüber, die als typisch für die indische Formvorstellung zu gelten hat. Man beachte daraufhin nur die Verschiedenheit der Draperie an den Unterschenkeln.

Über all dem muß noch darauf hingewiesen werden, wie bei dem Buddha aus Takht das Gewand als etwas aufgefaßt ist, das das Gefüge des Körpers verdeckt und umhüllt, während auf dem Stück aus Sahri-Bahlol die Tendenz die Formen durch die Kleidung durchscheinen zu lassen, mit größter Deutlichkeit zum Ausdruck gebracht ist.

Könnte nun auch der Buddha aus Sahri-Bahlol einem oberflächlichen Blick als einem Stück des 3.—4. Jahrhunderts zum Verwechseln ähnlich vorkommen — der sanfte Ansatz des Haares und dessen lockere Behandlung, der Gewandbausch und die zurückhaltende Ordnung der Säume müßten allerdings stutzig machen — so ist das bei dem Berliner Stück unmöglich: diese innere Freiheit der Welt des Sichtbaren gegenüber besitzt kein Werk der Spätzeit mehr.

Auf der Suche nach einer Statue des stehenden Buddha bietet sich von selbst die Figur aus Takht-i-Bahi an.[1]) (Abb. 7). Es erübrigt sich näher darauf einzugehen: sie gehört der gleichen Stilstufe an, die soeben angesichts des sitzenden Buddha aus Sahri-Bahlol besprochen worden ist. Dieselbe Art die Falten

[1]) A. S. R. 1907/8. Pl. 48/c.

in parallelen Bögen zu führen — sogar der Wechsel einer betonten und einer schwächeren Falte findet sich —, die gleiche Tendenz, die Körperformen durch das anliegende Gewand schimmern zu lassen. Dies ist allerdings, wie in Sahri-Bahlol, mit ziemlich handgreiflichen Mitteln erreicht, indem die Höhlungen sehr tief ausgehoben sind um durch den Kontrast die übrigen Partien umso stärker zur Geltung zu bringen. Jener Schematismus, der dort das Motiv des untergeschlagenen Beines zu einem dekorativen Faltenspiel ummodelte und die Draperie in großen Zügen ordnete, ist auch hier am Werk. Die Übereinstimmung scheint mir über den Zeitstil hinauszugehen; und wenn man weiter die Nähe der beiden Niederlassungen in Betracht zieht, so ist es sehr wahrscheinlich, daß man es mit Arbeiten ein und desselben Künstlers zu tun hat.

Als Vorstufen für diesen stehenden Buddha kommen, ähnlich wie für das Stück aus Sahri-Bahlol der Berliner Buddha, zwei Statuen in Betracht: eine aus Hashtnagar und eine aus Loriyan Tangai.

Stilistisch und damit auch zeitlich steht dem Werk aus Takht der Buddha aus Hashtnagar am nächsten: das Problem den Körper durch das Gewand fühlen zu lassen, ist hier in ausgezeichneter Weise gelöst. (Abb. 5). Eine vorsichtige Verteilung der künstlerischen Akzente, die mit feinen Effekten rechnet und mit der etwas groben Instrumentierung des Nachfolgers nicht verwechselt werden darf. Daß man es mit einem früheren Werk zu tun hat, zeigt sich in der freieren Behandlung des Faltenwurfs: die allzu schematischen Parallelen sind vermieden, solch seltsame Bildungen, wie die gegabelte Falte in der Höhe des Ellenbogens auf dem Stück von Takht sind noch nicht möglich.

Diesem Werke wäre der Buddha aus Loriyan Tangai voranzusetzen. (Abb. 3). Er ist leider schlecht erhalten und die zerstoßene Oberfläche erlaubt es nicht, auf die Draperie näher einzugehen. So viel ist aber doch zu erkennen, da3 hier, ähnlich dem Berliner Stück, das Gewand als etwas Selbstständiges, als eigenes Volumen aufgefaßt ist. Es hat die Funktion den Körper zu verhüllen. Von Schematismus keine Spur.

Diese beiden Statuen sind von eminenter Bedeutung für

die indische Kunstgeschichte: beide sind datiert, der Buddha aus Loriyan Tangai in das Jahr 318, der aus Hashtnagar, beziehungsweise sein Sockel, in das Jahr 384 einer nicht näher bezeichneten Aera.

J. Ph. Vogel hat in meisterlicher Weise das Problem der Datierung diskutiert und ist zu dem Schluß gelangt, daß nur die Seleukiden-Aera (312 v. Chr.) in Betracht kommen könne.[1]) Diese Annahme ist ohne Zweifel richtig. Dem Einwurf, daß es sich um ein Werk des 3.—4. Jahrhunderts handeln könnte, müßte entgegengehalten werden, daß dort das Gewand in einer Weise entmaterialisiert sei, die mit dieser Art der Darstellung nicht verwechselt werden kann.

Dazu kommt, daß das Datum der Hariti-Figur offenbar auf dasselbe Ausgangsjahr Bezug nimmt. Aus stilkritischen Gründen ist es unmöglich, diese einer anderen Epoche als der Kanishkas zuzuteilen. Die beiden anderen Statuen aus Loriyan Tangai und Hashthagar müssen also älter sein.

Obendrein spricht noch manches für eine Entstehung innerhalb des ersten Jahrhunderts: so an der Verzierung der Sockel die verhältnismäßig schlanken Pilaster und das ziemlich einfache korintische Kapitell. Wenn auch an beiden Statuen die Köpfe verloren gegangen sind — der des Hashtnagar-Buddha ist ersetzt —, so schließen doch jene der Sockelfiguren jeden Zweifel an eine spätere Entstehungszeit aus: der leichte Ansatz des Haares, dessen lockere und unschematische Behandlung, das schwere, breite ushnisha kommen in der jüngeren Epoche nicht mehr vor.

Es ergeben sich also die Daten 6 und 72 n. Chr.: womit der Abstand zum Bimaran-Reliquiar auf weniger als ein Halbjahrhundert sich verringert hat.

Anmerkungen zu den Tafeln.

Um die Entwicklung, die etappenweise aufgesucht werden mußte, nun in einem Zuge zurückzulegen, wurde der Weg gewählt, kurze Anmerkungen, die auf die Besonderheiten der jeweiligen Stilstufe eingehen, zu

---

[1]) A. S. R. 1903/4. pp. 257 ff.

den Werken, die als typische Repräsentanten ihrer Zeit gelten können, zu geben. Es ließ sich nicht vermeiden manches, was an anderer Stelle schon einmal gesagt wurde, zu wiederholen; doch dürfte der Vorteil an Hand der kurzen Analysen und der Abbildungen zu einer lebendigen Anschauung der sich ablösenden Stilstufen zu gelangen, diesen Fehler aufwiegen.

1. Reliquiar aus Bimaran.

British Museum. Gold. 2. Drittel 1. Jahrh. v. Chr.

Bemerkenswert einmal die Pilaster mit dem einfachen Kapitell, im Gegensatz zu dem später üblichen korinthischen. Jede Figur in einem Rundbogen, der durch ein „Bengal-Dach" überhöht ist. Die Gestalten, sehr frei in der Bewegung, besonders die Figur des Laienbruders durch den starken Richtungswechsel der Körperachse. Das Gewand als eignes Volumen, schwungvoll, frei und ohne Spur eines Schematismus, den Körper verhüllend. Der Buddha nicht stehend, sondern schreitend.

2. Buddha vom Bimaran-Reliquiar.

2. Drittel 1. Jahrh. v. Chr.

Auf dieser Detailaufnahme ist die lockere und ungezwungene, natürliche Wiedergabe der Kleidung besonders deutlich sichtbar.

3. Buddha-Torso, aus Loriyan Tangai.

Indian Museum, Calcutta (A. S. R. 1903/4. Pl. 69/a). Stein. 6 n. Chr.

Die Statue hat sehr gelitten, außerdem ist die Abbildung nicht besonders gut. So viel ist aber doch zu erkennen, daß das Gewand die Funktion hat den Körper zu bedecken und als eignes Volumen genommen werden soll. Bei dem Bodhisattva des Sockels ist zu beachten, wie das Gewand leicht und ungezwungen auf dem linken Schenkel sich ausbreitet.

4. Buddha aus Takht-i-Bahi

Museum für Völkerkunde, Berlin. Stein. cc. 40—50 n. Chr.

Wegen der Verhüllung des Körpers, des ausgeprägten Eigenlebens des Gewandes, des freien Faltenwurfs, der die Zufälligkeiten der natürlichen Gegebenheit, gerade am linken Oberarm und den beiden Schenkeln, objektiv darstellen will, dürfte das Stück vor dem Hashtnagar-Buddha einzuordnen sein. Beachtenswert die schüchternen Anfänge an den Knieen das Gerüste durch die Kleidung spüren zu lassen.

5. Buddha-Torso aus Hashtnagar

Stein. 72 n. Chr.

Der Kopf gehört nicht zum Rumpf, er ist spätere Zutat der Hindus von Rajar, die die Skulptur gefunden haben und als Kaliha Devi verehren. Jetzt ist die Tendenz den Körper durch das Gewand durchscheinen zu lassen, da und das Problem in ausgezeichneter Weise gelöst. In den Faltenbahnen selbst zeigt sich, obwohl sie noch nicht schematisch angeordnet sind, die Freude an langen Linien. Dazu kommt, daß sie bereits mit einer gewissen eindringlichen Schärfe wiedergegeben sind.

6. Sockel dieser Statue

British Museum. Stein. 72 n. Chr.

Auch hier das Streben nach Sichtbarmachung des Körpergefüges. Der Bodhisattva, jung, bartlos und dem westlichen Geschmack entsprechend, wendet sich ungezwungen nach links. Das Ende seines Gewandes hängt über den linken Schenkel und den Sitz frei und in natürlichem Fall herab. Das Haar ist locker und weich dargestellt, der Ansatz auf der Stirne ist nicht betont, das ushnisha voll und breit.

7. Buddha-Torso, stehend, aus Takht-i-Bahi

Museum von Peshawar. Stein. (A. S. R. 1907/8. Pl. 48/c.)

Die logische Weiterentwicklung des Stils des Hashtnagar-Buddha: die parallel laufenden Faltenzüge an der Brust und dem rechten Oberarm zeugen von der beginnenden Herrschaft des Schemas. Das Durchscheinen des Körpers, früher ein Problem neben andern, ist nun zum Hauptthema geworden und mit recht handfesten Mitteln gelöst.

8. Buddha, sitzend, aus Sahri-Bahlol

Museum von Peshawar. Stein. (A. S. R. 1911/12. Pl. 48/33.)

Man lasse sich durch die zweiseitige Beleuchtung nicht irre machen, die ein bewegteres Leben der Oberfläche vortäuscht als auf den anderen Stücken. Von der Draperie wäre dasselbe zu sagen, wie anläßlich des vorhergehenden Werkes. Beachtenswert der Gewandzipfel, der von der linken Hand auf den Sitz fällt: an sich ziemlich bewegt, ist das nichts anderes als der in seiner ursprünglichen Bedeutung mißverstandene Vorwurf des untergeschlagenen Beines, der im Laufe der Zeit zu einem rein dekorativen Faltenmotiv umgewandelt worden ist. Unnötig zu sagen, daß dieser Zug vollkommen dem allgemeinen Schematismus sich einfügt, der auch in der Ausbreitung der Stoffmasse auf dem Sitz sich deutlich offenbart. Die Behandlung des Haares hier, wie an dem vorigen Stück, noch ziemlich locker.

9. Bodhisattva, stehend, aus Sahri-Bahlol

Museum von Peshawar. Stein. (A. S. R. 1911/12. Pl. 40/9.)

Die feinen Faltenzüge, ihre lineare Bildung, der unnatürlich vorspringende Gewandteil am rechten Bein — sehr vertieft, um die Form scharf hervortreten zu lassen — und vor allem die sich wiederholenden runden Enden sind überaus charakteristisch für den Manierismus der Zeit nach 72.

10. Bodhisattva, sitzend, aus Sahri-Bahlol

Museum von Peshawar. Stein. (A. S. R. 1911/12. Pl. 40/11.)

Es gilt von dieser Figur dasselbe, was angesichts der vorhergehenden gesagt wurde.

11. Hariti aus Skarah Dheri

Museum von Lahore. Stein. (A. S. R. 1903/4. Pl. 69/c.) 87 n. Chr.

Die außerordentliche Plumpheit der Statue muß wohl darauf zurückgeführt werden, daß ein Eingeborener sie nach einem Vorbild geschaffen hat. Der hier unbegründete Richtungswechsel der kleinen, engen Falten (längsgerichtet am linken Bein, quergelegt am rechten), geht ohne Zweifel auf die mißverstandene Nachahmung der Frauentracht zurück, die das

Kleid links lose hängen läßt und rechts eng um den Schenkel zieht. (cf. Abb. 13.) Die Aufgabe, eine verhältnismäßig große Figur herzustellen (1,35 m), mag die Befangenheit erhöht haben.

12. Reliquiar Kanishkas aus Shah-ji-ki Dheri

Kupferlegierung. (A. S. R. 1908/9. Pl. 12/b.) cc. 90 n. Chr.

Da Werke, wie Nr. 7—10, aus stilistischen Gründen nach dem Hashtnagar-Buddha, also nach dem Jahre 72 n. Chr., entstanden sein müssen, so ist anzunehmen, daß ihre Entstehungszeit zum Teil wenigstens unter den Beginn der Herrschaft Kanishkas fällt; denn es ist nicht recht glaubhaft, daß der Stil innerhalb sechs Jahren so bedeutsam sich gewandelt habe, wie das Reliquiar es bezeugt.

Die inschriftlichen Zeugnisse geben von folgenden Daten Kunde:

Kanishka	3.—11.	Jahr der Shaka-Ära.[1])
Vasishka	24.—28.	
Huvishka	33.—60.	
Vasudeva	74.—90.	

Es steht also frei, bis auf weiteres das 23. Jahr der Shaka-Ära als noch zur Regierungszeit Kanishkas gehörig zu betrachten. Da, wie man sich durch eigene Anschauung überzeugen kann, die Schematisierung zwischen 72 noch 87, auch wenn man die individuelle Befangenheit des Künstlers der Hariti-Statue abrechnet, sehr große Fortschritte gemacht hat, möchte ich das Reliquiar um 90 n. Chr. datieren.

Die Art, das Gewand durch enge parallel laufende Falten zu beleben, ist lange vorbereitet: jetzt ist sie völlig ausgebildet. Bemerkenswert die symmetrische Anordnung der Draperie bei den sitzenden Buddha, ebenso das Einziehen des Gewandes unter die Schenkel: das Weglassen des bisher üblichen Bausches scheint um diese Zeit zum ersten Male vorzukommen. Der leichte Wurf des Gewandes, auf der Rückseite der Adoranten, muß wohl auf die Rechnung der westlichen Abstammung des Künstlers gesetzt werden, wie auch manche freie Bewegung in der Dekoration.

13. Relief vom Gebäude L in Taxila.

Stein. (A. S. R. 1912/13. Pl. 8/d.) 2. Jahrh. n. Chr.

Eine rohe, bäuerische Kraft, wie sie schon auf den Figuren auf Kanishkas Reliquiar und an den wenigen Reliefs des Stupas von Shah-ji-ki-Dheri zu beobachten war, ist typisch für diese Epoche. Seichte, lange Faltenzüge, die nur leicht angedeutet sind. Das Gewandende der Buddha-Figur ist flach und verkümmert. Die untersetzten Gestalten leiten zum folgenden Stücke über.

14. Buddhas erste Predigt in Sarnath, vom Gebäude L, Taxila

Stein. (A. S. R. 1913/14. Pl. 8/e. 2. Jahrh. n. Chr.

Die summarische Behandlung des Gewandes dürfte die natürliche Fortsetzung des durch Abb. 13 repräsentierten Stils sein. Das Kleid wird

---

[1]) F. W. Thomas: The Date of Kanishka. J. R. A. S. 1913 prüft in seiner scharfsinnigen Untersuchung dies wichtige Problem: auch er kommt auf das Jahr 78 n. Chr. Die Liste p. 633.

hier eng um den Leib gezogen dargestellt, auf Vertiefungen wird kaum eingegangen. Die Figuren sind schlanker und größer geworden.

15. Relief vom Stupa R[4] in Taxila

Stuck. (A. S. R. 1914/15. Pl. 5/b.) Ende 2. Jahrh. n. Chr.

Ausklang und Abschluß der ersten Epoche der Gandhara-Schule. Vollkommener Schematismus. Das Gewand durch parallele Ritzungen gestreift. Große, schlanke Gestalten, doch kein Gefühl für das Struktive der Erscheinung.

16. Buddha-Torso aus Kapelle N[18] in Taxila

Stuck. (A. S. R. 1915/16. Pl. 3/a.) 3. Jahrh. n. Chr.

Ein Werk der „Renaissance", die nach dem Verfall des Großen Kushan-Reiches einsetzte. Verhältnismäßig hartes Lineament. Große Unruhe. Die Anlehnung an Vorbilder wie Nr. 8 ist offensichtlich. Reichtum der Draperie, besonders am Gewandende am linken Bein. Der zusammengefaßte Bausch ist verschwunden und hat einer Formulierung Platz gemacht, die das Kleid weit über den Sitz herabgreifen und sich frei entfalten läßt. Man vergleiche damit die kümmerlichen Bildungen des 2. Jahrhunderts, aber auch die zurückhaltenden vom Ende des ersten.

17. Kopf eines Buddha aus Kapelle N[16] in Taxila

Stuck. (A. S. R. 1915/16. Pl. 3/g.) 3. Jahrh. n. Chr.

Dasselbe klare Herausarbeiten der Linie wie auf dem vorhergehenden Stück. Die Haarbehandlung sehr maniriert: in gleichen Wellen verteilt das Haar sich von der Mitte der Stirne aus. In einer scharfen Linie ist es von der Stirne getrennt: das ist ein wichtiges Merkmal dieser ganzen Epoche. Aus der Technik ist allein das Phänomen nicht zu erklären: bei den Stuck- und Terrakotta-Köpfen der früheren Zeit findet sich diese exakte Trennung nicht.

18. Buddha-Torso vom Hauptstupa, Mohra Moradu

Stuck. (A. S. R. 1915/16. Pl. 19/c.) 3.—4. Jahrh. n. Chr.

Dieser etwas gelockerte Stil findet sich auch auf Werken wie der Reliefs des Klosters Mohra Moradu, die Marshall dem 4.—5. Jahrhundert und auf denen des Klosters Jaulian, die er der Zeit um 400 n. Chr. zuschreibt, nur daß er dort in einer ausgeleierten und abgebrauchten Abwandlung auftritt.

19. Kopf eines Buddha vom Hauptstupa, Mohra Moradu

Stuck. (A. S. R. 1915/16. Pl. 20/d). 3.—4. Jahrh. n. Chr.

Die scharfe Trennung der einzelnen Teile auch hier. Die Lider jedoch geschweift, wodurch das Auge voller und kleiner erscheint. Das Haar nicht mehr so peinlich in saubere Locken geteilt. Neben dieser Art der Haarbehandlung auch die spezifisch indische Lösung der Schneckenlöckchen, die im zweiten Jahrhundert sich schon da und dort durchgesetzt hatte. Beide Formulierungen kommen im Nordwesten nebeneinander vor; die Ursache liegt in dem Völkergemisch in diesem Winkel des Reiches. In Zentralindien (Mathura) und im Süden (Amaravati) finden sich seit der Mitte des 2. Jahrhunderts nur die Schneckenlöckchen auf den Buddha-Köpfen. Bemerkenswert ist der Wechsel im Material: es ist in der Hauptsache Stuck, in dem die Werke der Spätzeit ausgeführt werden.

Saṃyutta-Nikāya

zum ersten Mal ins Deutsche übertragen von Wilhelm Geiger

15. Anamatagga-Saṃyutta

Die Gruppe von dem, was unbekannten Anfanges ist.

Paṭhama vagga.

Erster Abschnitt.

Sutta 1. Gras und Holz

Das Wort *anamatagga*, das in 3 als Beiwort zu *saṃsāra* „Umlauf (der Geburten)", dem Terminus für die Seelenwanderung, erscheint, soll den ewigen Kreislauf und die unendliche Dauer der Geburtenfolge zum Ausdruck bringen. Es bedeutet „dessen Anfang nicht ausgedacht werden kann" und setzt sich zusammen aus *ana* (doppelte Negation) und *mata* (Wz. *man*) und *agga* (skr. *agra* „Anfang"). In Dhammapāla's Kommentar zu Therīgāthā 498 (E. Müllers Ausg. 1893, S. 289[4]) wird das Wort durch *aviditagga* wiedergegeben. Vgl. Rhys Davids und Stede, Pāli Dict. u. d. W. Buddhaghosa zu unserem Sutta (Siam. Ausg. II. 197[13]) zerlegt es in *anu* + *amatagga* und fügt erklärend hinzu: „wenn man auch hundert Jahren oder tausend Jahren mit seinem Denken nachginge *(anugantvāpi)*, es bliebe unbekannten Anfanges *(aviditaggo)*: nicht vermag man seinen Anfang von hier oder da zu erkennen, unbestimmt ist sein Beginn wie sein Ende."

1. Also habe ich vernommen.

Einstmals weilte der Erhabene in Sāvatthī, im Jetahaine, im Parke des Anāthapiṇḍika.

2. Da nun redete der Erhabene die Bhikkhus an: „Ihr Bhikkhus!" „Ja, Herr!" erwiderten die Bhikkhus aufhorchend dem Erhabenen.

3. Der Erhabene sprach also: „Unbekannten Anfangs, ihr Bhikkhus, ist dieser Umlauf der Geburten; nicht kennt man einen ersten Beginn[1]) bei den Wesen, die, in dem Hemm-

---

[1]) P. *pubbā koṭi*, bezieht sich nach dem Komm. II. 197[16] ebensowohl auf den Anfang wie auf das nicht abzusehende Ende.

nis des Nichtwissens, in der Fessel des Durstes gefangen, (von Geburt) zu Geburt umherwandern und umherlaufen.

4. Das ist gerade so, ihr Bhikkhus, wie wenn da ein Mann hier in Jambudīpa[1]) Gras und Holz und Zweige und Blätter abschnitte, sie zusammenhäufte und, lauter viereckige Stöße daraus bildend, sie hinlegte, indem er dazu spräche: ‚das ist meine Mutter, das ist dieser meiner Mutter Mutter.' Nicht zu Ende gingen, ihr Bhikkhus, die Mütter der Mutter jenes Mannes; aber Gras und Holz und Zweige würden aufgebraucht hier in Jambudīpa und gingen zu Ende.

5. Warum das? Unbekannten Anfangs, ihr Bhikkhus, ist dieser Umlauf der Geburten; nicht kennt man einen ersten Beginn bei den Wesen, die, in dem Hemmnis des Nichtwissens, in der Fessel des Durstes gefangen, (von Geburt zu Geburt) umherwandern und umherlaufen.

6. Auf diese Art ist ja lange Zeit hindurch von euch, ihr Bhikkhus, Leiden ausgekostet worden, ist Pein ausgekostet worden, ist Verlust ausgekostet worden, ist das Leichenfeld gewachsen.

7. Nunmehr aber, ihr Bhikkhus, habt ihr wohl Ursache genug, Widerwillen zu fassen gegen alle Gestaltungen,[2]) habt Ursache genug, gegen sie gleichgültig zu werden, habt Ursache genug, von ihnen euch loszulösen".

Sutta 2. Die Erde

1. Ort der Begebenheit: Sāvatthī.

2. „Unbekannten Anfangs, ihr Bhikkhus, ist dieser Umlauf der Geburten; nicht kennt man einen ersten Beginn bei den Wesen, die, in dem Hemmnis des Nichtwissens, in der Fessel des Durstes gefangen, (von Geburt zu Geburt) umherwandern und umherlaufen.

3. Das ist gerade so, ihr Bhikkhus, wie wenn da ein Mann

[1]) Name für Indien.

[2]) D. ihr solltet euch hüten, das *Kamma* zu mehren, auf dem die Wiedergeburten ursächlich beruhen. Vgl. 12. 2. 14, N. 4.

die große Erde in lauter Lehmkügelchen von der Größe des Kernes einer Brustbeere verwandelte und diese hinlegte, indem er dazu spräche: ‚das ist mein Vater, das ist dieses meines Vaters Vater.' Nicht zu Ende gingen, ihr Bhikkhus, die Väter des Vaters jenes Mannes; aber die große Erde würde aufgebraucht und ginge zu Ende.

4. Warum das? Unbekannten Anfangs, ihr Bhikkhus, ist dieser Umlauf der Geburten; nicht kennt man einen ersten Beginn bei den Wesen, die, in dem Hemmnis des Nichtwissens, in der Fessel des Durstes gefangen, (von Geburt zu Geburt) umherwandern und umherlaufen.

5. Auf diese Art ist ja lange Zeit hindurch von euch, ihr Bhikkhus, Leiden ausgekostet worden, ist Pein ausgekostet worden, ist Verlust ausgekostet worden, ist das Leichenfeld gewachsen.

6. Nunmehr aber, ihr Bhikkhus, habt ihr wohl Ursache genug, Widerwillen zu fassen gegen alle Gestaltungen, habt Ursache genug, gegen sie gleichgültig zu werden, habt Ursache genug, von ihnen euch loszulösen".

Sutta 3. Tränen

1. (Ort der Begebenheit:) Sāvatthi.

2. „Unbekannten Anfangs, ihr Bhikkhus, ist dieser Umlauf der Geburten; nicht kennt man einen ersten Beginn bei den Wesen, die, in dem Hemmnis des Nichtwissens, in der Fessel des Durstes gefangen, (von Geburt zu Geburt) umherwandern und umherlaufen.

3. Was haltet ihr davon, ihr Bhikkhus? Was ist wohl mehr: die Tränen, die euch entströmt und die von euch vergossen worden,[1]) da ihr, so lange Zeit hindurch (von Geburt zu Geburt) umherwandernd und umherlaufend, über Ver-

---

[1]) Man lese *assu passannaṃ paggharitaṃ*. Vgl. 13. 6. *lohitaṃ passannaṃ paggharitaṃ*. Das Wort *passanna* (oder *pasanna*) ist Part. Prät. vom Wz.

einigung mit Unliebem und über Trennung von Liebem klagtet und weintet, oder das Wasser in den vier großen Meeren?"[1])

4. „Wie wir, Herr, die von dem Erhabenen gepredigte Lehre verstehen, sind mehr die Tränen, die uns entströmt und die von uns vergossen worden, Herr, da wir, so lange Zeit hindurch (von Geburt zu Geburt) umherwandernd und umherlaufend, über Vereinigung mit Unliebem und über Trennung von Liebem klagten und weinten, als das Wasser in den vier großen Meeren."

5. „Gut, gut, ihr Bhikkhus! gut ja versteht ihr Bhikkhus auf diese Art die von mir gepredigte Lehre.

6. Mehr sind, ihr Bhikkhus, die Tränen, die euch entströmt und die von euch vergossen worden, da ihr, so lange Zeit hindurch (von Geburt zu Geburt) umherwandernd und umherlaufend, über Vereinigung mit Unliebem und über Trennung von Liebem klagtet und weintet, als das Wasser in den vier großen Meeren.

7. Lange Zeit hindurch ist von euch, ihr Bhikkhus, der Tod der Mutter ausgekostet worden.[2]) (Mehr waren) die Tränen, die euch entströmt und die euch vergossen worden, da ihr, den Tod der Mutter auskostend, über Vereinigung mit Unliebem und über Trennung von Liebem klagtet und weintet, als das Wasser in den vier großen Meeren.[3])

8—14. Lange Zeit hindurch ist von euch, ihr Bhikkhus, der Tod des Vaters ausgekostet worden — ist der Tod des Bruders ausgekostet worden — ist der Tod der Schwester ausgekostet worden — ist der Tod des Sohnes ausgekostet worden — ist der Tod der Tochter ausgekostet worden — ist

---

syand mit *pra* (skr. *prasyanna*). Die Siames. Ausg. des Tipiṭaka hat an beiden Stellen das Nom. *pasandaṃ* = skr. *prasyanda*.

[1]) Über die vier Meere im Osten, Süden, Westen und Norden, in die nach buddhistischer Kosmographie der *mahāsamudda* zerfällt, s. Kirfel, Kosmographie der Inder S. 183.

[2]) D. h. dieses schmerzliche Ereignis hat sich in der endlosen Reihe von Existenzen unzählige Male wiederholt.

[3]) Ich folge hier dem Text der Siamesischen Tipiṭaka-Ausgabe, der mir richtiger zu sein scheint als der der Ausgabe der Pali Text Society.

der Verlust von Verwandten ausgekostet worden — ist der Verlust des Vermögens ausgekostet worden —[1]).

15. Lange Zeit hindurch ist von euch, ihr Bhikkhus, das Elend der Krankheit ausgekostet worden. (Mehr waren) die Tränen, die euch entströmt und die von euch vergossen worden, da ihr, das Elend der Krankheit auskostend, über Vereinigung mit Unliebem und über Trennung von Liebem klagtet und weintet, als das Wasser in den vier großen Meeren.

16. Warum das? Unbekannten Anfangs, ihr Bhikkhus, ist dieser Umlauf der Geburten usw. usw. (= 1. 3).

17. Nunmehr aber, ihr Bhikkhus, habt ihr wohl Ursache genug, Widerwillen zu fassen gegen alle Gestaltungen, habt Ursache genug, gegen sie gleichgültig zu werden, habt Ursache genug, von ihnen euch loszulösen".

Sutta 4. Milch

1. (Ort der Begebenheit:) Sāvatthī.

2. „Unbekannten Anfangs, ihr Bhikkhus, ist dieser Umlauf der Geburten; nicht kennt man einen ersten Beginn bei den Wesen, die, in dem Hemmnis des Nichtwissens, in der Fessel des Durstes gefangen, (von Geburt zu Geburt) umherwandern und umherlaufen.

3. Was haltet ihr davon, ihr Bhikkhus? was ist wohl mehr: die Muttermilch, die ihr, so lange Zeit hindurch (von Geburt zu Geburt) umherwandernd und umherlaufend, getrunken habt, als das Wasser in den vier großen Meeren?"

4. „Wie wir, Herr, die von dem Erhabenen gepredigte Lehre verstehen, ist mehr die Muttermilch, Herr, die wir, so lange Zeit hindurch (von Geburt zu Geburt) umherwandernd und umherlaufend) getrunken haben, als das Wasser in den vier großen Meeren."

5. „Gut, gut, ihr Bhikkhus! gut ja versteht ihr Bhikkhus auf diese Art die von mir gepredigte Lehre.

6. Mehr ist, ihr Bhikkhus, diese Muttermilch, die ihr,

---

[1]) Die einzelnen Stücke sind nach dem Muster von 7 und 15 ausgeführt zu denken.

so lange Zeit hindurch (von Geburt zu Geburt) umherwandernd und umherlaufend, getrunken habt, als das Wasser in den vier großen Meeren.

7. Warum das? Unbekannten Anfangs, ihr Bhikkhus, ist dieser Umlauf der Geburten usw. usw. (= 1. 3) . . . . . Nunmehr aber, ihr Bhikkhus, habt ihr wohl Ursache genug usw. usw. (= 1. 7) . . ."

Sutta 5. Der Berg

Das Sutta ist außer von Frau Rhys Davids übersetzt von Warren, Buddhism in Translations 315, N. 1, von Seidenstücker, Pāli Buddhismus, Nr. 54, S. 65 und von Oldenberg, Reden des Buddha, S. 155.

1. (Ort der Begebenheit:) Sāvatthī.

2. Und es begab sich ein Bikkhu dorthin, wo der Erhabene sich befand. Nachdem er sich dorthin begeben und den Erhabenen ehrfürchtig begrüßt hatte, setzte er sich zur Seite nieder.

3. Zur Seite sitzend sprach dann der Bhikkhu zu dem Erhabenen also: „Ist ein Weltalter wohl lang, Herr?"

4. „Lang freilich, o Bhikkhu, ist ein Weltalter. Es ist nicht leicht, es auszurechnen: so und so viele Jahre ist es, oder so und so viele Jahrhunderte, oder so und so viele Jahrtausende, oder so und so viele Jahrhunderttausende."

5. „Ist es aber möglich, Herr, in einem Gleichnis es zu tun?"

6. „Dies ist möglich, o Bhikkhu," sprach der Erhabene. „Das ist gerade so, o Bhikkhu, wie wenn da ein großer Felsenberg wäre, eine Meile[1]) lang, eine Meile breit, eine Meile hoch, ohne Spalt, ohne Riß, lauter feste Masse; und es streifte immer nach Ablauf eines Jahrhunderts je einmal ein Mann daran mit einem Gewand aus Benaresseide:[2]) schneller ja würde, o

[1]) P. *yojana*. Dieses Wegmaß schwankt zwischen rund 7 und 14 km. S. Fleet, Journ. Roy. As. Soc. 1906, S. 1011; 1907, S. 655; 1912, S. 229 und 482.

[2]) P. *kāsikena vatthena*. Die Kāsis waren ein Volksstamm, der in der Umgebung von Bārāṇasī wohnte. Rhys Davids, Buddhist India, S. 24. Der Komm. hebt die Feinheit der bei ihnen hergestellten Stoffe hervor.

Bhikkhu, der große Felsenberg durch solches Verfahren aufgebraucht und ginge zu Ende, als ein Weltalter.[1])

7. So lang, o Bhikkhu, ist ein Weltalter. Von solch langen Weltaltern, o Bhikkhu, wurden viele Weltalter, viele Hunderte von Weltaltern, viele Tausende von Weltaltern, viele Hunderttausende von Weltaltern bei dem Umlauf der Geburten durchmessen.

8. Warum das? Unbekannten Anfangs, ihr Bhikkhus, ist dieser Umlauf der Geburten usw. usw. (= 1. 3) . . . Nunmehr aber, ihr Bhikkhus, habt ihr wohl Ursache genug usw. usw. (= 1. 7) . . . ."

Sutta 6. Die Senfkörner

Übersetzt von Seidenstücker, a. a. O., Nr. 55, S. 66.

1. (Ort der Begebenheit:) Sāvatthī.

2. Und es begab sich ein Bhikkhu dorthin usw. usw. (= 5. 2) . . .

3. Zur Seite sitzend sprach dann der Bhikkhu zu dem Erhabenen also: „Ist ein Weltalter wohl lang, Herr?"

4. „Lang freilich, o Bhikkhu, ist ein Weltalter. Es ist nicht leicht, es auszurechnen: so und so viele Jahre ist es usw. usw. (= 5. 4) . . . ."

5. „Ist es aber möglich, Herr, in einem Gleichnis es zu tun?"

6. „Das ist möglich, o Bhikkhu," sprach der Erhabene. „Das ist gerade so, wie wenn da eine eherne Stadt wäre, eine Meile lang, eine Meile breit, eine Meile hoch, angefüllt mit Senfkörnern, in Häufchen geordnet;[2]) davon nähme ein Mann

---

[1]) Im Märchen vom Hirtenbüblein (bei Grimm, Nr. 152) heißt es: „In Hinterpommern liegt der Demantberg, der hat eine Stunde in die Höhe, eine Stunde in die Breite und eine Stunde in die Tiefe; dahin kommt alle hundert Jahr ein Vögelein und wetzt sein Schnäblein daran, und wenn der ganze Berg abgewetzt ist, dann ist die erste Sekunde von der Ewigkeit vorbei." Auf die hübsche Parallele hat m. W. Seidenstücker zuerst aufmerksam gemacht.

[2]) Ich lese mit der Siames. Ausg. *guḷikābaddhaṃ*, das eher einen Sinn ergibt, als *cūḷikābaddhaṃ*.

immer nach Ablauf eines Jahrhunderts je ein Senfkorn weg: schneller würde ja, o Bhikkhu, durch solches Verfahren der große Haufe Senfkörner aufgebraucht und ginge zu Ende, als ein Weltalter!

7. So lang, o Bhikkhu, ist ein Weltalter. Von solch langen Weltaltern, o Bhikkhu, wurden viele Weltalter, viele Hunderte von Weltaltern, viele Tausende von Weltaltern, viele Hunderttausende von Weltaltern bei dem Umlauf der Geburten durchmessen.

8. Warum das? Unbekannten Anfangs, ihr Bhikkhus, ist der Umlauf der Geburten usw. usw. (= 1. 3) . . . Nunmehr aber, ihr Bhikkhus, habt ihr wohl Ursache genug, usw. usw. (= 1. 7) . . ."

Sutta 7. Die Schüler

1. Ort der Begebenheit: Sāvatthī.

2. Und es begaben sich zahlreiche Bhikkhus dorthin, wo der Erhabene sich befand. Nachdem sie sich dorthin begeben und den Erhabenen ehrfürchtig begrüßt hatten, setzten sie sich zur Seite nieder.

3. Zur Seite sitzend sprachen dann die Bhikkhus zu dem Erhabenen also: „Sind wohl schon viele Weltalter, Herr, vergangen und zurückgelegt?"

4. „Viele Weltalter freilich, ihr Bhikkhus, sind schon vergangen und zurückgelegt. Es ist nicht leicht, sie auszurechnen: so und so viele Weltalter sind es, oder so und so viele Hunderte von Weltaltern, oder so und so viele Tausende von Weltaltern, oder so und so viele Hunderttausende von Weltaltern."

5. „Ist es aber möglich, Herr, in einem Gleichnis es zu tun?"

6. „Dies ist möglich, ihr Bhikkhus," sprach der Erhabene. „Da wären vier Schüler, ihr Bhikkhus, mit einem Alter von hundert Jahren, mit einer Lebenszeit von hundert Jahren; die erinnerten sich an jedem Tage an hunderttausend Weltalter. Weltalter wären es, ihr Bhikkhus, an die sie sich

erinnerten. Und die vier Schüler mit einem Alter von hundert Jahren, mit einer Lebenszeit von hundert Jahren stürben nach Ablauf eines Jahrhunderts.

7. So viele sind, ihr Bhikkhus, die Weltalter, die schon vergangen, und zurückgelegt sind. Es ist nicht leicht, sie auszurechnen: so und so viele Weltalter sind es, oder so und so viele Hunderte von Weltaltern, oder so und so viele Tausende von Weltaltern, oder so und so viele Hunderttausende von Weltaltern.

8. Warum das? Unbekannten Anfangs, ihr Bhikkhus, ist dieser Umlauf der Geburten usw. usw. (= 1. 3) . . . . . Nunmehr aber, ihr Bhikkhus, habt ihr wohl Ursache genug usw. usw. (= 1. 7) . . . ."

Sutta 8. Die Gaṅgā

Übersetzt von Seidenstücker, a. a. O., Nr. 56, S. 67.

1. (Ort der Begebenheit:) Rājagaha im Bambushaine.

2. Und es begab sich ein Brahmane dorthin, wo der Erhabene sich befand. Nachdem er sich dorthin begeben und den Erhabenen ehrfürchtig begrüßt hatte, setzte er sich zur Seite nieder.

3. Zur Seite sitzend sprach dann der Brahmane zu dem Erhabenen also: „Sind wohl schon viele Weltalter, Herr Gotama, vergangen und zurückgelegt?"

4. „Viele Weltalter freilich, o Brahmane, sind schon vergangen und zurückgelegt. Es ist nicht leicht, sie auszurechnen: so und so viele Weltalter sind es, oder so und so viele Hunderte von Weltaltern, oder so und so viele Tausende von Weltaltern, oder so und so viele Hunderttausende von Weltaltern."

5. „Ist es aber möglich, Herr Gotama, in einem Gleichnis es zu tun?"

6. „Dies ist möglich, o Brahmane," sprach der Erhabene. „Das ist gerade so, wie der Sand zwischen der Stelle, wo die Gaṅgā entspringt, und der Stelle, wo sie in das große Meer sich ergießt, nicht leicht auszurechnen ist: so und so viel Sand ist es, oder so und so viele Hunderte von Sandkörnern, oder

so und so viele Tausende von Sandkörnern, oder so und so viele Hunderttausende von Sandkörnern.

7. Noch mehr freilich sind die Weltalter, o Brahmane, die schon vergangen und zurückgelegt sind. Es ist nicht leicht, sie auszurechnen: so und so viele Weltalter sind es, oder so und so viele Hunderte von Weltaltern, oder so und so viele Tausende von Weltaltern, oder so und so viele Hunderttausende von Weltaltern.

8. Warum das? Unbekannten Anfangs, o Brahmane, ist dieser Umlauf der Geburten; nicht kennt man einen ersten Beginn bei den Wesen, die, in dem Hemmnis des Nichtwissens, in der Fessel des Durstes gefangen, (von Geburt zu Geburt) umherwandern und umherlaufen.

9. Auf diese Weise ist ja lange Zeit hindurch, o Brahmane, Leiden erduldet worden, ist Pein erduldet worden, ist Verlust erduldet worden, ist das Leichenfeld gewachsen. Nunmehr aber, o Brahmane, hast du wohl Ursache genug, Widerwillen zu fassen gegen alle Gestaltungen, hast Ursache genug, gegen sie gleichgültig zu werden, hast Ursache genug, von ihnen dich loszulösen."

10. Auf diese Worte hin sprach der Brahmane zu dem Erhabenen also: „Wundervoll, Herr Gotama! wundervoll Herr Gotama! usw. usw. (= 12. 17. 16) . . . Als Laienanhänger soll mich der Herr Gotama annehmen, der von heute an auf Lebenszeit zu ihm seine Zuflucht genommen hat."

Sutta 9. Der Stab

1. Ort der Begebenheit: Sāvatthī.

2. „Unbekannten Anfangs, ihr Bhikkhus, ist der Umlauf der Geburten usw. usw. (= 1. 3) . . .

3. Das ist gerade so, ihr Bhikkhus, wie ein Stab, den man in die Luft empor geworfen, einmal mit dem unteren Ende herabfällt und einmal mit der Mitte herabfällt und einmal mit dem oberen Ende herabfällt: ganz ebenso, ihr Bhikkhus, gelangen die Wesen, die, in dem Hemmnis des Nichtwissens, in der Fessel des Durstes gefangen, (von Geburt zu Geburt)

umherwandern und umherlaufen, einmal aus dieser Welt in jene Welt, und einmal gelangen sie aus jener Welt in diese Welt.

4. Warum das? Unbekannten Anfangs, ihr Bhikkhus, ist dieser Umlauf der Geburten usw. usw. (= 1. 3) . . . Nunmehr aber, ihr Bhikkhus, habt ihr wohl Ursache genug usw. usw. (= 1. 7) . . ."

Sutta 10. Persönlichkeit

Das Stück findet sich, von der Einleitung abgesehen, fast gleichlautend im Itivuttaka Nr. 24. Vgl. Seidenstücker, Itivuttaka übers. S. 15 f. Ders., Pāli Buddhismus, Nr. 57, S. 67.

1. Der Erhabene (weilte) in Rājagaha auf dem Gijjhakūṭaberge.

3. Dort sprach er:

3. „Unbekannten Anfangs, ihr Bhikkhus, ist dieser Umlauf der Geburten usw. usw. (= 1. 3) . . . .

4. Von einer einzigen Persönlichkeit, die ein Weltalter hindurch (von Geburt zu Geburt) umherwanderte und umherliefe, würde ein Gerippe von Knochen entstehen, ein Haufe Knochen, eine Menge Knochen, so groß wie dieser Vepullaberg, wenn einer da wäre, der sie zusammen trüge, und das Angesammelte nicht zu grunde ginge."

5. Warum das? Unbekannten Anfangs, ihr Bhikkhus, ist dieser Umlauf der Geburten uw., usw. (=1. 3 . . . Nunmehr aber, ihr Bhikkhus, habt ihr wohl Ursache genug usw. usw, (=1. 5) . . ."

6. Solches sprach der Erhabene; nachdem der Führer auf dem Heilspfad solches gesprochen, sprach er noch weiter folgendes:

„Die Masse der Gebeine einer einzigen Person in einem einzigen Weltalter
Wäre ein Haufe gleich einem Berg, also sprach der große Weise.
Dieser große Berg aber[1]) trägt den Namen Vepulla,

[1]) Nämlich der Berg, mit dem der „große Weise" den Knochenhaufen verglichen hat.

Nordwärts liegt er vom Berge Gijjhakūṭa,[1]) *bei Giribbaja im Magadhalande.*
Wann aber der Mann die heiligen Wahrheiten in rechter Erkenntnis schaut,
Das Leiden und des Leidens Entstehung und des Leidens Ueberwindung,
Den edlen achtgliedrigen Pfad, der zu des Leidens Stillung führt,
Dann wird er, siebenmal noch als höchstes (durch neue Geburten) umherwandernd,
Dem Leiden ein Ende machen nach Vernichtung aller Fesseln."

Dutiya vagga.

Zweiter Abschnitt

Sutta 11. Unglücklich

1. Einstmals weilte der Erhabene in Sāvatthi.
2. Da nun usw. usw. (= 12. 1. 2) . . . .
3. „Unbekannten Anfangs, ihr Bhikkhus, ist dieser Umlauf der Geburten usw. usw. (= 1. 3) . . . .
4. Wenn ihr, ihr Bhikkhus, einen seht, der unglücklich und bedürftig ist, müßt ihr zu dem Schluß kommen: auch von uns ist solches während dieser langen Zeit ausgekostet worden.
5. Warum das? Unbekannten Anfangs, ihr Bhikkhus, ist dieser Umlauf der Geburten usw. usw. (= 1. 3) . . . Nunmehr aber, ihr Bhikkhus, habt ihr wohl Ursache genug usw. usw. (= 1. 7) . . ."

Sutta 12. Glücklich

Das Sutta ist dem vorigen gleichlautend; nur sind statt „unglücklich und bedürftig"*(duggataṃ durupetaṃ)* die Worte „glücklich und wohlhabend" *(sukhitaṃ sajjitaṃ)* einzusetzen. In dem Ablauf der Existenzen wechseln Leid und Lust in ewiger Folge.

[1]) P. *uttaro Gijjhakūṭassa.* Der Komm. II. 200[15] erklärt es durch *Gijjhakūṭassa uttarapasse ṭhito.*

Sutta 13. Dreißig an Zahl

Die in 2 von den *Pāveyyakā bhikkhū* gebrauchten Ausdrücke sind *āraññakā*, *piṇḍapātikā*, *paṃsukūlikā*, *tecīvarikā*, *sasaṃyojanā*. Die ersten vier weisen auf die Einhaltung bestimmter asketischer Observanzen hin. Der letzte bedeutet „mit (irgend einer von) den (zehn) Fesseln behaftet". Die *saṃyojanāni* sind 1. *sakkāyadiṭṭhi*, die falsche Anschauung vom Körper als etwas Realem; 2. *vicikicchā*, Zweifelsucht; 3. *sīlabbataparāmāsa*, das Haften an der (äußeren) sittlichen Zucht und an den (asketischen) Riten; 4. *kāmarāga*, Begehr nach sinnlicher Lust; 5. *paṭigha*, (inneres) Widerstreben; 6. *rūparāga*, Begehr nach Form; 7. *arūpārāga*, Begehr nach Nichtform; 8. *māna*, Stolz; 9. *uddhacca*, Eitelkeit; 10. *avijjā*, Nichtwissen. Vgl. S. 122, N. 1.

1. Einstmals weilte der Erhabene in Rājagaha, im Bambushain.

2. Da nun begaben sich Bhikkhus von Pāvā[1]), dreißig an Zahl, alle solche, die in der Wildnis lebten, alle solche, die nur von Almosenspeise lebten, alle solche, die sich in Lumpen kleideten, alle solche, die nur die drei Gewänder besaßen, alle (aber noch) gefangen in Fesseln, dorthin, wo der Erhabene sich befand. Nachdem sie sich dorthin begeben und den Erhabenen ehrfürchtig begrüßt hatten, setzten sie sich zur Seite nieder.

3. Da kam dem Erhabenen dieser Gedanke: „Diese Bhikkhus von Pāvā hier, dreißig an Zahl, sind alle solche, die in der Wildnis leben, alle solche, die nur von Almosenspeise leben, alle solche, die sich in Lumpen kleiden, alle solche, die nur die drei Gewänder besitzen, alle (aber noch) gefangen in Fesseln. Wie wäre es nun, wenn ich ihnen die Lehre so predigte, daß ihnen noch auf ihrem Sitze hier das Denken durch Nichterfassen losgelöst würde von den weltlichen Einflüssen?"

4. Da nun redete der Erhabene die Bhikkhus an: „Ihr Bhikkhus!" „Ja, Herr!", erwiderten die Bhikkhus aufhorchend dem Erhabenen.

5. Der Erhabene sprach also: „Unbekannten Anfangs,

---

[1]) Ich lese *Pāveyyakā*, nicht *Pāṭheyyakā*. Auch der Komm. (II. 201[3]) hat jene Lesart und erklärt das Wort durch *Pāveyyadesavāsino*. Pāvā war die Hauptstadt der Mallas, die im Osten der Sākiyas und im Norden der Vajjis wohnten. Rhys Davids, Buddhist India S. 26; Geiger, Mahāvaṃsa transl., S. 21, mit N. 2.

ihr Bhikkhus, ist dieser Umlauf der Geburten; nicht kennt man einen ersten Beginn bei den Wesen, die, in dem Hemmnis des Nichtwissens, in der Fessel des Durstes gefangen, (von Geburt zu Geburt) umherwandern und umherlaufen.

6. Was haltet ihr davon, ihr Bhikkhus? was ist wohl mehr: das Blut, das euch, da ihr, so lange Zeit hindurch (von Geburt zu Geburt) umherwandernd und umherlaufend, enthauptet wurdet,[1]) entströmt, und das von euch vergossen worden, oder das Wasser in den vier großen Meeren?"

7. „Wie wir, Herr, die vom Erhabenen gepredigte Lehre verstehen, ist mehr das Blut, Herr, das uns, da wir, so lange Zeit hindurch (von Geburt zu Geburt) umherwandernd und umherlaufend, enthauptet wurden, entströmt, und das von uns vergossen worden, als das Wasser in den vier großen Meeren."

8. „Gut, gut, ihr Bhikkhus! gut ja versteht ihr Bhikkhus auf diese Art die von mir gepredigte Lehre.

9. Mehr ist, ihr Bhikkhus, das Blut, das euch, da ihr, so lange Zeit hindurch (von Geburt zu Geburt) umherwandernd und umherlaufend, enthauptet wurdet, entströmt, und das von euch vergossen worden, als das Wasser in den vier großen Meeren.

10. (Mehr ist) das Blut, ihr Bhikkhus, das euch während der langen Zeit, da ihr als Rinder (geboren), Rinder geworden, enthauptet wurdet, entströmt, und das von uns vergossen worden, als das Wasser in den vier großen Meeren.

11—16. (Mehr ist) das Blut, ihr Bhikkhus, das euch, während der langen Zeit, da ihr, als Büffel — als Schafe — als Ziegen — als Gazellen — als Hähne — als Schweine (geboren), Schweine geworden, enthauptet wurdet, entströmt, und das von euch vergossen worden, als das Wasser in den vier großen Meeren.

17—19. (Mehr ist) das Blut, ihr Bhikkhus, das euch

[1]) P. *sīsacchinna*. Der Ausdruck *sīsaṃ chind* bedeutet aber nicht bloß „enthaupten", sondern auch „die Kehle abschneiden." Vgl. Mahāvaṃsa 39. 27, 41. 24, wo geschildert wird, wie Fürsten nach verlorener Schlacht, mit ihrem Dolch sich selber den Hals durchschneidend *(sīsaṃ chetvā* oder *chinditvā)*, Selbstmord verüben.

während der langen Zeit, da ihr als Verbrecher, wegen Plünderung von Dörfern — wegen Wegelagerei — wegen Vergewaltigung der Frauen von anderen[1]) aufgegriffen, enthauptet wurdet, entströmt, und das von euch vergossen worden, als das Wasser in den vier großen Meeren.

20. Warum das? Unbekannten Anfangs, ihr Bhikkhus, ist dieser Umlauf der Geburten usw. usw. (= 1. 3) . . . Nunmehr aber, ihr Bhikkhus, habt ihr wohl Ursache genug (= 1. 7) . . ."

21. Also sprach der Erhabene. Im Herzen ergriffen freuten sich die Bhikkhus an des Erhabenen Rede.

22. Wie aber dieser Bescheid erteilt wurde, wurde das Denken der Bhikkhus von Pāvā, dreißig an Zahl, durch Nichterfassen losgelöst von den weltlichen Einflüssen.

Sutta 14 bis 19. Mutter, Vater, Bruder, Schwester, Sohn, Tochter

1. Ort der Begebenheit: Sāvatthī.

2. „Unbekannten Anfangs, ihr Bihkkhus, ist dieser Umlauf der Geburten usw. usw. (= 1. 3) . . . .

3. Nicht ist, ihr Bhikkhus, ein Wesen zu finden, das nicht früher einmal Mutter — Vater — Bruder — Schwester — Sohn — Tochter gewesen wäre während dieser langen Zeit.

4. Warum das? Unbekannten Anfangs, ihr Bhikkhus, ist dieser Umlauf der Geburten usw. usw. (= 1. 3) . . . Auf diese Art ist ja lange Zeit hindurch von euch, ihr Bhikkhus, Leiden ausgekostet worden, ist Pein ausgekostet worden, ist Verlust ausgekostet worden, ist das Leichenfeld gewachsen. Nunmehr aber, ihr Bhikkhus, habt ihr wohl Ursache genug, Widerwillen zu fassen gegen alle Gestaltungen, habt Ursache, genug, gegen sie gleichgültig zu werden, habt Ursache genug, von ihnen euch loszulösen."

Sutta 20. Der Vepullaberg

Übersetzt von Seidenstücker, Pāli Buddhismus Nr. 58, S. 68.

1. Einstmals verweilte der Erhabene in Rājagaha auf dem Gijjhakūṭaberge.

[1]) P. *gāmaghātā ti — pāripanthakā ti — paradārikā ti*, wtl. als „Dorfmörder", als „Wegelagerer", als „Ehebrecher".

2. Da nun redete der Erhabene die Bhikkhus an: „Ihr Bhikkhus!" „Ja, Herr!" erwiderten die Bhikkhus aufhorchend dem Erhabenen.

3. Der Erhabene sprach also: „Unbekannten Anfangs, ihr Bhikkhus, ist dieser Umlauf der Geburten; nicht kennt man einen ersten Beginn bei den Wesen, die in dem Hemmnis des Nichtwissens, in der Fessel des Durstes gefangen, (von Geburt zu Geburt) umherwandern und umherlaufen.

4. In früherer Zeit einmal, ihr Bhikkhus, hatte dieser Vepullaberg den Namen Pācinavaṃsa erhalten. In jener Zeit aber, ihr Bhikkhus, hatten die (dort lebenden) Menschen den Namen der Tivarā erhalten. Die Lebenszeit der Tivaramenschen, ihr Bhikkhus, betrug vierzig tausend Jahre. Die Tivaramenschen, ihr Bhikkhus, pflegten in vier Tagen auf den Pācinavaṃsaberg hinauf zu steigen und in vier Tagen wieder herunter zu steigen.

5. In jener Zeit aber, ihr Bhikkhus, war in der Welt der erhabene Kakusandha, der Arahant, der Allbuddha, aufgetreten. Der erhabene Kakusandha aber, ihr Bhikkhus, der Arahant, der Allbuddha, hatte ein Schülerpaar, Vidhura und Sajīva mit Namen, ein hervorragendes, treffliches Paar.

6. Sehet, ihr Bhikkhus! jener Name dieses Berges hier ist verschwunden, und jene Menschen sind gestorben, und jener Erhabene ist in das vollkommene Nirvana eingegangen.

7. So unständig, ihr Bhikkhus, sind die Gestaltungen; so unfest, ihr Bhikkhus, sind die Gestaltungen; so trostlos, ihr Bhikkhus, sind die Gestaltungen. Nunmehr aber, ihr Bhikkhus, habt ihr wohl Ursache genug, Widerwillen zu fassen gegen alle Gestaltungen, habt Ursache genug, gegen sie gleichgültig zu werden, habt Ursache genug, von ihnen euch loszulösen.

8. In früherer Zeit einmal, ihr Bhikkhus, hatte dieser Vepullaberg den Namen Vaṅkaka erhalten. In jener Zeit aber, ihr Bhikkhus, hatten die (dort lebenden) Menschen den Namen der Rohitassā erhalten. Die Lebenszeit der Rohitassamenschen, ihr Bhikkhus, betrug dreißig tausend Jahre. Die Rohitassamenschen, ihr Bhikkhus, pflegten in drei Tagen auf den Vaṅkakaberg hinauf zu steigen und in drei Tagen wieder herunter zu steigen.

9. In jener Zeit aber, ihr Bhikkhus, war in der Welt der erhabene Koṇāgamana, der Arahant, der Allbuddha, aufgetreten. Der erhabene Koṇāgamana aber, ihr Bhikkhus, der Arahant, der Allbuddha, hatte ein Schülerpaar, Bhiyyosa und Uttara mit Namen, ein hervorragendes, treffliches Paar.

10. Sehet, ihr Bhikkhus! jener Name dieses Berges hier ist verschwunden, und jene Menschen sind gestorben, und jener Erhabene ist in das vollkommene Nirvana eingegangen.

11. So unständig, ihr Bhikkhus, sind die Gestaltungen usw. usw. (= 7) . . . habt Ursache genug, von ihnen euch loszulösen.

12. In früherer Zeit einmal, ihr Bhikkhus, hatte dieser Vepullaberg den Namen Supassa erhalten. In jener Zeit aber, ihr Bhikkhus, hatten die (dort lebenden) Menschen den Namen der Suppiyā erhalten. Die Lebenszeit der Suppiyamenschen, ihr Bhikkhus, betrug zwanzig tausend Jahre. Die Suppiyamenschen, ihr Bhikkhus, pflegten in zwei Tagen auf den Supassaberg hinauf zu steigen und in zwei Tagen wieder herunter zu steigen.

13. In jener Zeit aber, ihr Bhikkhus, war in der Welt der erhabene Kassapa, der Arahant, der Allbuddha, aufgetreten. Der erhabene Kassapa aber, ihr Bhikkhus, der Arahant, der Allbuddha, hatte ein Schülerpaar, Tissa und Bhāradvāja mit Namen, ein hervorragendes, treffliches Paar.

14. Sehet, ihr Bhikkhus! jener Name dieses Berges hier ist verschwunden, und jene Menschen sind gestorben, und jener Erhabene ist in das vollkommene Nirvana eingegangen.

15. So unständig, ihr Bhikkhus, sind die Gestaltungen usw. usw. (= 7) . . . habt Ursache genug, von ihnen euch loszulösen.

16. Jetzt in der Gegenwart aber, ihr Bhikkhus, hat dieser Vepullaberg den Namen Vepulla erhalten. Jetzt in der Gegenwart aber, ihr Bhikkhus, haben diese (hier wohnenden) Menschen den Namen der Māgadhakā erhalten. Die Lebenszeit der Māgadhakamenschen, ihr Bhikkhus, ist wenig, gering, unbedeutend: wer lange lebt, der lebt hundert Jahre oder ein wenig mehr. Die Māgadhakamenschen pflegen im Augenblick auf den Vepullaberg hinauf zu steigen und im Augenblick wieder herunter zu steigen.

17. Jetzt in der Gegenwart aber, ihr Bhikkhus, bin in der Welt ich, der Arahant, der Allbuddha, aufgetreten. Ich habe aber, ihr Bhikkhus, ein Schülerpaar, Sāriputta und Moggallāna mit Namen, ein hervorragendes, treffliches Paar.

18. Es wird aber eine Zeit kommen, ihr Bhikkhus! da wird dieser Name dieses Berges verschwinden, und diese Menschen werden sterben, und ich werde in das vollkommene Nirvana eingehen.

19. So unständig, ihr Bhikkhus, sind die Gestaltungen; so unfest, ihr Bhikkhus, sind die Gestaltungen; so trostlos, ihr Bhikkhus, sind die Gestaltungen. Nunmehr aber, ihr Bhikkhus, habt ihr wohl Ursache genug, Widerwillen zu fassen gegen alle Gestaltungen, habt Ursache genug, gegen sie gleichgültig zu werden, habt Ursache genug, von ihnen euch loszulösen."

20. Solches sprach der Erhabene; nachdem der Führer auf dem Heilspfad solches gesprochen, sprach er weiter noch folgendes:

„*Pācīnavaṃsa bei den Tivarā, bei den Rohitassā Vaṅkaka;*

Bei den Suppiyā Supassa, und bei den Māgadhā Vepulla.

Unständig fürwahr sind die Gestaltungen; sie müssen entstehen und wieder vergehen.[1])

Nachdem sie entstanden, gehen sie unter; ihre Stillung ist segensreich."

---

[1]) Wtl. „sie sind dem Gesetz der Entstehung und des Unterganges unterworfen". Der berühmte Vers, der hier dem Buddha in den Mund gelegt wird, lautet im Pāli:

Aniccā vata saṃkhārā uppādavayadhammino,
uppajjitvā nirujjhanti, tesaṃ vūpasamo sukho.

Nach dem Mahāparinibbāṇasutta (Dīghanikāya XVI = II. 157) rezitiert ihn der Gott Sakka, nachdem der Buddha in das Nirvana eingegangen.

Die Vrātyas.

Von M. Winternitz.

Wer sind die Vrātyas? Die Frage ist sehr verschieden beantwortet worden. Die Inder erklären die Vrātyas in der Regel als Leute, die zwar in einer der drei höheren Kasten geboren sind, aber durch Vernachlässigung der brahmanischen Weihen, insbesondere des Upanayana, ihre Kaste verloren haben. A. Weber und die meisten Indologen nach ihm haben in ihnen Angehörige arischer, aber nichtbrahmanischer Stämme gesehen, die durch das Vrātyastoma-Opfer in die brahmanische Gesellschaft aufgenommen wurden. Nach J. Charpentier sind sie „śivaitische Asketen", „unzweifelhaft die Begründer des ausgedehnten Rudra-Śiva-Kultus, die geistlichen Ahnherren der späteren und jetzigen śivaitischen Gläubigen." Und kürzlich hat J. W. Hauer sich nachzuweisen bemüht, daß die Vrātyas nichts anderes sind, als primitive Wildekstatiker aus Kriegerstamm, die Vorläufer der Yogins. Der dunkle Hymnus vom Vrātya im Atharvaveda XV hat nach R. Roth „die Idealisierung des frommen Vagranten oder Bettlers (pārivrājaka usw.)" zum Zweck; nach M. Bloomfield die mystische Verherrlichung des Vrātya, der durch seine Überführung in die brahmanische Gemeinschaft eine Art Brahmacārin geworden ist und mit dem Brahman, dem göttlichen Prinzip, identifiziert wird. Charpentier sieht in dem Vrātya-Hymnus „eine kleine Psalmensammlung der Śivaverehrer", während er nach Hauer „richtig verstanden, ein uraltes Yoga-Handbuch, eine praktische Lehre des Yoga" darstellen soll.[1])

[1]) Literatur: A. Weber, Indische Studien I, 33; Indische Literaturgeschichte, 2. Aufl., Berlin 1876, S. 73, 85 f., 88, 122 ff., 163; Th. Aufrecht, Ind. Stud. I, 121 ff.; R. Roth im Petersburger Wörterbuch s. v. vrātya; A. Hillebrandt, Ritual-Literatur (Grundriß), S. 139 f.; M. Bloomfield, The Atharvaveda (Grundriß), S. 94, 95; Rājārām Bhāgavat, JBRAS 19, 1896, 357 ff.; E. W. Hopkins, Transactions of the Connectitut Academy of Arts and Sciences 15, 31 f.; W. D. Whitney and Ch. Lauman, Atharvaveda Transl. (Harvard Or. Ser. Vol. 8) II, p. 769 ff.; A. A. Macdonell and A. B. Keith, Vedic Index, London 1912, II, 341 ff.; J. Charpentier, WZKM 23, 151 ff.; 25, 355 ff.; A. B. Keith, JRAS 1913, 155 ff. J. W. Hauer, Die Anfänge der Yogapraxis, Berlin 1922, S. 11 ff., 172 ff.

Bei dieser Verschiedenheit der Meinungen scheint es mir nicht unangebracht, das Tatsächliche über den Vrātya einmal zusammenzustellen und zu sehen, wie weit wir über die Tatsachen hinauskommen können.

Etymologisch kann *vrātya* entweder von *vrata* „religiöse Pflicht", „Brauch", oder von *vrāta* „Schar, Bande", abgeleitet werden. Bloomfield[1]) meint, der terminus *vrātya* sei wahrscheinlich von Kompositis wie *anyavrata, apavrata,* usw., „verschiedene Bräuche habend", abzuleiten. Viel wahrscheinlicher ist es aber, daß *vrātya* ebenso wie *vrātīna* von *vrāta* herzuleiten ist. Die Bildung des Wortes *vrātīna* wird von Pāṇini V, 2, 21 (vrātena jīvati) gelehrt, und Patañjali bemerkt dazu: „Unter *vrāta*' versteht man auf Anhöhen lebende Banden von verschiedener Abstammung und von ungezügelter Lebensweise; ihre Beschäftigung heißt *vrātam*; *vrātīna* ist einer, der von dieser *vrāta*-Beschäftigung lebt."[2])

Lāṭyāyana (Śrautasūtra V, 8) beschreibt ein eintägiges Somaopfer, Śyena genannt, das in Wirklichkeit ein Beschwörungszauber ist.[3]) Bei diesem Opfer wählt man die Söhne von Kriegern (yaudha) der Vrātīnas oder auch — nach der Meinung des Śāṇḍilya — Arhats als Opferpriester. Diese tragen

---

[1]) The Atharvaveda, p. 95. Haradatta (im Kommentar zu Āpastambīya-Dhs. II, 3, 7, 13): vrate sukṛte sādhur vratyah sa eva vrātya iti pūjābhidhānam.

[2]) vrātena jīvatīty ucyate, kiṃ vrātaṃ nāma / nānājātīyā aniyatavṛttaya utsedhajīvinah saṃghāh vrātāh / teṣāṃ karma vrātam / vrātakarmaṇā jīvatīti vrātīnah. Die Kāśikā Vṛtti hat dies abgeschrieben, erklärt aber *utsedhajīvinah*: utsedhah śarīraṃ tadāyāsena ye jīvanti te utsedhajīvinah. Die Bedeutung „Körper" für utsedha wird in den Koṣas gegeben. Belegt ist *utsedha* in der Bedeutung „Erhebung, Anhöhe". Allerdings würde meiner Übersetzung *utsedhavāsinah* besser entsprechen. Möglich wäre auch, daß *utsedha* „gewalttätige Erhebung", „Kampf und Streit" bedeutete, und *utsedhajīvinah* durch „von Kampf und Streit lebend" zu übersetzen wäre. Ich möchte aber nicht so weit gehen, wie R. C. Majumdar, Corporate Life in Ancient India, 2nd Ed., Poona 1922, p. 222 f., der es durch „living by means of slaughter and killing" übersetzt und an Räuberbanden nach Art der „Thuggies" denkt. Ich sehe nicht, wie man für ut-sidh die Bedeutung „töten" herausbringen kann.

[3]) S. auch Saḍviṃśa-Brāhmaṇa III, 2; Weber, Ind. Stud. I, 51 f.; Hillebrandt, Ritual-Literatur, S. 139.

rote Turbane, rote Kleider, eine Opferschnur, (im Köcher) eingesteckte Pfeile und Bogen mit abgespannter Sehne. Weber (Ind. Stud. I, 52) sagt: „Die *yaudhāh* und die *arhantah* sind die Vorgänger der *rājanyāh* und *brāhmaṇāh.*" Wir sind schwerlich berechtigt, hier von „Vorgängern" zu sprechen, sondern die Vrātīnas sind wahrscheinlich ein kriegerischer, in Banden lebender, nichtbrahmanischer Bergstamm, die ein ungezügeltes Kriegerleben führten (s. Patañjali oben), aber nicht nur Krieger (yaudhāh), sondern auch Priester unter sich hatten, die sie Arhats (arhantah)[1]) nannten, wie auch die Buddhisten und Jainas ihre heiligen Männer mit diesem Namen bezeichneten. Von diesen Vrātina-Arhats haben die Brahmanen, wie es scheint, den Śyena übernommen und ihrem Ritual eingefügt.

Man wird, glaube ich, die Vrātyas von den Vrātīnas nicht trennen dürfen. Und es ist wohl kein Zufall, daß der Vrātyastoma im Lāṭyāyana-Śraut. VIII, 6 in unmittelbarer Nähe des Śyena beschrieben wird.

Über das eintägige Vrātyastoma-Opfer werden wir kurz im Jaiminīya-Brāhmaṇa (II, 222)[2]) und ausführlicher im Tāṇḍya-Mahābrāhmaṇa (XVII) unterrichtet. Zu letzterem gibt Lāṭyāyana (Śraut. VIII, 6) eine Art Kommentar. Mehr oder weniger ausführlich handeln auch Kātyāyana-Śraut. XXII, 4 [3]) und Āpastamba-Śraut. XXII, 5, 4—14 über dasselbe Opfer.

Im Jaiminīya-Brāhmaṇa wird erzählt, daß die himmlischen Vrātyas (divyā vrātyāh) ein Vrātya-Wanderleben führten[4]) mit Budha als ihrem Oberhaupt (sthapati). Sie beleidigten irgendeinen Gott, Vāyu oder Īśāna. Dieser strafte sie, indem er ihr Opfer störte, so daß sie den Weg zum Himmel nicht fanden. Sie nahmen ihre Zuflucht zu Prajāpati und

[1]) Schon Weber a. a. O. hat darauf hingewiesen, daß der Titel *arhat* schon im Gaṇa brāhmaṇa zu Pāṇ. V, 1, 124 Värtt. vorkommt. Die Vermutung liegt nahe, daß die Vrātīnas derselben Gegend angehören, wie die ersten Buddhisten und Jainas.

[2]) W. Caland, Das Jaiminīya-Brāhmaṇa in Auswahl, Amsterdam 1919, S. 183 f.

[3]) Übersetzt und erläutert von Charpentier, WZKM 25, 363 ff.

[4]) *Vrātyāṃ dhāvanti* in derselben Bedeutung wie *vrātyām pravasanti* im Tāṇḍya-Mbr.

dieser verschaffte ihnen das Vrātyastoma-Opfer, durch welches sie den Weg zum Himmel fanden. Dann heißt es: „So sind auch diejenigen, welche (hier auf Erden) ein Vrātya-Wanderleben führen, gewissermaßen ratlos", mit Hilfe des Vrātyastoma gedeihen sie in bezug auf die Rede und sterben nicht dahin. Auch das Tāṇḍya-Mahābrāhmaṇa hat eine ähnliche Einleitung, nur sind es hier die Maruts, welche die „himmlischen Vrātyas" den Vrātyastoma lehren.[1]) Was wir nun Tatsächliches über die Vrātyas aus den verschiedenen vom Vrātyastoma handelnden Texten erfahren, ist ungefähr folgendes:

So wie die himmlischen Vrātyas einst zurückbleiben mußten, so werden auch auf Erden „diejenigen, welche ein Vrātya-Wanderleben führen", als niedriger stehend (hīnāḥ) verlassen (hīyante), denn sie widmen sich weder dem Vedastudium (brahmacarya), noch treiben sie Ackerbau oder Handel.[2]) Sie führen ein — nach brahmanischen Begriffen — sündiges Leben. Ihre Führer, gṛhapati genannt, sind zugleich ihre Priester und Richter. Diese tun etwas Gefährliches („sie essen förmlich Gift"), indem sie Speise, die eigentlich nur für das Opfer und die Brahmanen geeignet ist, als gewöhnliche Speise essen und unheilige Reden, die sie bei ihren Zeremonien führen, für heilig erklären[3]); als Richter sind sie ungerecht; und sie maßen sich Weihezeremonien an und reden wie Geweihte, ohne daß sie „geweiht" (dīkṣita) im brahmanischen Sinne sind.[4]) Der gṛhapati (Vorsteher einer Gruppe) wird nämlich zu dieser Stelle geweiht (gārhapatye dīkṣeran), und zwar wird der gelehrteste oder der vornehmste oder der reichste oder auch

[1]) Der Gṛhapati der „himmlischen Vrātyas" ist Dyutāna Māruta nach Tāṇḍya XVII, 1, 7. Im Jaiminīya Br. I, 276 f. (Caland a. a. O. p. 108) befragt Pṛthu Vainya die „himmlischen Vrātyas" über die Pavamānastomas.

[2]) Tāṇḍya XVII, 1, 2.

[3]) Ebenso wie es im Jaim. Br. heißt: avratam amedhyaṃ vadanti, „sie führen unfromme und unheilige Reden".

[4]) Das ist, glaube ich, der Sinn der Stelle (Tāṇḍya XVII, 1, 9), die wörtlich übersetzt lautet: „Gift schlucken ja diejenigen, welche Brahmanenspeise als gewöhnliche Speise essen, welche schlecht Gesprochenes für nicht schlecht gesprochen erklären, welche gewohnheitsmäßig über den, der nicht strafbar ist, Strafe verhängen, und welche, ohne geweiht zu sein, die Sprache der Geweihten reden."

der größte Übeltäter (nṛśaṃsatamah) als gṛhapati geweiht.[1]) Der gṛhapati wird dadurch geehrt, daß die anderen erst essen, nachdem er seine Mahlzeit eingenommen hat. Es gibt aber vier Vrātyastomas, die für vier Arten von Vrātyas bestimmt sind: einer für alle, die überhaupt einer Vrātyabande angehören oder sich ihr anschließen[2]), ein zweiter für die als Übeltäter berüchtigten[3]), ein dritter für die Jüngsten und ein vierter für die Ältesten, die ihre Zeugungskraft verloren haben. Ein Gṛhapati der letzteren Klasse von Vrātyas war Kuṣitaka Sāmaśravasa, der in Folge eines Fluches sein Gelübde brach. „Darum tut sich von den Kauṣītakis keiner sehr hervor, denn sie waren mit dem Opfer nachlässig."[4]) Die Angabe, daß der Gründer einer vedischen Schule zu den Vrātyas gehörte, ist so unverdächtig, daß sie als historische Tatsache gelten muß.

Sehr ausführlich wird die äußere Erscheinung und das Auftreten der Vrātyas beschrieben. Der Gṛhapati trägt einen nach der Seite gebundenen Turban (uṣṇiṣa), einen Treibstock (pratoda), einen unvollkommenen Bogen (jyāhroḍa oder jyāhnoda[5]), ein schwärzliches Kleid[6]), einen silbernen Brustschmuck (niṣka), zwei Felle, eines schwarz und eines weiß, und er fährt auf

[1]) Lāty. VIII, 6, 1. Kāty. XXII, 4, 7. Charpentier, WZKM 25, 364 will nṛśaṃsa durch „Beschwörer" übersetzen. Ich kann keinen Grund sehen, von der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes abzuweichen.

[2]) Kāty. XXII, 4, 3: vrātyagaṇasya ye sampādayeyus te prathamena yajeran. Nach dem Kommentar, dem Charpentier (a. a. O. S. 363) und Hillebrandt (Ritual-Literatur, S. 139) folgen, bedeutet dies: Vrātyas, die einer Gruppe von Vrātyas in Tanz, Gesang, Lautenspiel und im Gebrauch der Waffen Unterricht erteilen. Aber der Kommentar zu Lāty. VIII, 6, 2 (ye ke ca vrātyāh sampādayeyus) erklärt: „Was immer für Vrātyas zur Zahl der Vrātyas gehören." (nātra niyamah ye kecit sampādayeyuh saṃkhyāṃ te) und Āpast. XXII, 5, 14 sagt nur: catuhṣoḍaśī sarveṣām. Ich halte daher meine oben gegebene Übersetzung für richtiger.

[3]) Kāty. XXII, 4, 4: dvitīyena ninditā nṛśaṃsāh.

[4]) Tāṇḍya XVII, 4, 3. Als „ungeschickt und zurückgesetzt" (akuśalān vyāhatān) bezeichnet auch Dhānaṃjayya (Nidānasūtra VI, 12) die Kauṣītakis. Vgl. Weber, Ind. Stud. X, 145, A. 2; Keith, Harvard Oriental Series, vol. 25, p. 42.

[5]) „Mit einem kleinen Bogen ohne Pfeil gehen die Vrātyas einher, die Leute vor sich hertreibend (um sie zu erschrecken)". Lāṭy. VIII, 6, 8. Vgl. oben den Bogen mit abgespannter Sehne bei den Vrātīna-Priestern.

[6]) *Kṛṣṇaśa* von Charpentier, WZKM 25, 366 richtig erklärt.

einem für schlechte Wege geeigneten Wagen (vipatha), der mit Brettern bedeckt ist. Die anderen Vrātyas sind ähnlich ausgestattet, haben aber noch rotgesäumte Kleider, sind mit Bändern geschmückt und tragen Sandalen. Die in dieser Beschreibung gebrauchten Ausdrücke waren zum Teil schon den Sūtraverfassern unklar, weshalb sie verschiedene Erklärungen von ihnen geben. Das ist ein Beweis, daß es sich hier um Lokaltrachten und die Ausrüstung einer ethnischen Gruppe handelt, nicht aber um eine Maskerade, wie Charpentier und Hauer annehmen. Ganz unverdächtig ist die Erklärung von Lāṭyāyana (VIII, 6, 9), wonach der *vipatha* ein Wagen der Östlichen (*prācyaratha*) ist. Dazu stimmt, daß dem Vrātya ein verachteter Brahmane aus dem Māgadhalande nahe steht. Denn am Ende des Opfers geben sie alle zur Ausstattung des Vrātya gehörigen Dinge entweder einem Vrātya, der das Vrātyaleben noch nicht aufgegeben hat, oder einem solchen Māgadha-Brahmanen (māgadhadeśiyāya brahmabandhave). Wem sie nämlich diese Dinge geben, auf den wischen sie die Sünde des Vrātyalebens ab.

Die Vrātyas sind Besitzer von Rindern, denn als Priesterlohn (dakṣiṇā) beim Vrātyastoma-Opfer haben sie 33 Kühe, der Gṛhapati sogar 66 Kühe zu geben. Wichtig ist aber die Bemerkung von Āpastamba (Śr. XXII, 5, 13): „Was immer sie erbeutet haben (sātam), das sollen sie als Priesterlohn geben, denn das ist der Besitz der Vrātyas." Damit sind sie doch wohl als ein räuberischer Volksstamm gekennzeichnet.

Während die Vrātyas als Leute von sündhaftem Lebenswandel geschildert werden, ist nicht ausdrücklich gesagt, daß sie (wie die Dharmaśāstras wollen) Leute sind, die zu den drei höheren Kasten gehören und die Weihen versäumt haben. Das aber wird ausdrücklich gesagt, daß sie nach Vollziehung des Vrātyastoma-Opfers zur Ess- und Opfergemeinschaft mit den höheren Kasten zuzulassen sind. Lāṭyāyana (VIII, 6, 30) sagt: „Von da an kann er bei ihnen essen und nach Belieben für sie opfern." Kātyāyana (XXII, 4. 27 f,) sagt kurz: „Nachdem sie mit dem Vrātyastoma geopfert haben, sollen sie von dem Vrātyaleben ablassen. Dann werden sie verkehrsfähig (*vyavahāryā bhavanti*)."

Der letzte Satz wird im Pāraskara-Gṛhyasūtra (II, 5, 42 f.) zitiert, wo gelehrt wird, daß für Leute, die durch drei Generationen von Vätern abstammen, die vom Lernen der Sāvitrī ausgeschlossen *(sāvitrīpatitāḥ)* waren, keine Weihen *(saṃskāra)* und kein Unterricht stattfinden soll, daß aber diejenigen, welche doch die Weihen wünschen, mit dem Vrātyastoma opfern sollen, worauf sie Veda-Unterricht genießen dürfen.

Damit kommen wir zur Dharmaśāstraliteratur, wo allgemein vrātyāḥ und sāvitripatitāḥ als synonym gelten.[1]) So sagt Manu II, 39 (= Viṣṇu XXVII, 27): Mitglieder der drei höheren Kasten, welche die für die Schülerweihe (Upanayana) vorgeschriebene Zeit versäumt haben, „sind vom Lernen der Sāvitrī ausgeschlossene Vrātyas, die den Ariern als verächtlich gelten" *(sāvitrīpatitā vrātyā āryagarhitāḥ)*. Ähnlich Yājñavalkya (I, 38), der noch hinzufügt: „Es sei denn, daß sie das Vrātyastoma-Opfer dargebracht haben."[2])

Ausführlicher und auch etwas anders als in II, 39 definiert Manu X, 20—23 die Vrātyas als diejenigen, welche von Mitgliedern höherer Kaste, die der Sāvitrī verlustig gegangen, mit Frauen gleicher Kaste gezeugt worden sind.[3]) Und als Abkömmlinge solcher Vrātyas werden allerlei „Mischkasten" konstruiert, die in Wirklichkeit Namen von Volksstämmen oder Sekten oder Berufen sind. So werden u. a. als Abkömmlinge von brahmanischen Vrātyas die Āvantyas (Bewohner des westlichen Mālwā) und die Vāṭadhānas (ein nördlicher Volksstamm) genannt; unter den Kṣatriya-Vaiśyas die aus der buddhistischen Literatur so wohl bekannten Mallas und Liccha-

---

[1]) Die Lexikographen erklären *vrātya* durch *saṃskārahīna* (Amara 2, 7, 53; Halāyudha 2, 249).

[2]) Gautama (XIX, 8) führt das im Veda gelehrte Vrātyastoma-Opfer als Beweis dafür an, daß trotz dem Gesetz des Karman die Verletzung der Kastengesetze gesühnt werden kann. Vāsiṣṭha (XI. 76—79) schreibt für den patitasāvitrika entweder das Uddālakavrata (ein in Vers 77 beschriebenes Fastengelübde) oder das Aśvamedha-Schlußbad oder das Vrātyastoma-Opfer vor. Ein Vrātyaprāyaścitta wird im Prāyaścittaviveka des Śūlapāṇi gelehrt (s. Aufrecht, Cat. Bodl., p. 282).

[3]) Mit dieser Definition stimmt Kanṭilya (Arthaśāstra, p. 165, 2) überein und ebenso Baudh. Dh. I, 8, 16, 16, wo *sādṛśyāt* dem *savarṇāsu* bei Mann und bei Kauṭilya entspricht.

vis von Magadha und Nepal, die Draviḍas, aber auch die Naṭas (Schauspieler) und Karaṇas (nach einer Erklärung „Spione"); unter den Vaiśya-Vrātyas die Maitras (Anhänger der maitrī-Lehre, Buddhisten?) und Sātvatas (Bhāgavatas).

Im Kauṭilīya (p. 163, 4) werden im Erbrecht die Vrātyas neben Sūtas, Māgadhas und Rathakāras genannt: bei Söhnen von allen diesen erbt entweder einer, wenn dieser eine Herrenstellung unter den Brüdern einnimmt, und muß dann die anderen erhalten, oder falls keiner unter ihnen der Herr ist, erben sie alle zu gleichen Teilen.

Das Leben als Vrātya (vrātyatā) wird unter den Upapātaka-Sünden aufgezählt (Manu XI, 63). Wer für einen Vrātya opfert (vrātyayājaka), muß sich durch Prāyaścittas entsühnen (Manu XI, 198; Yājñ. III, 289). Geschlechtsverkehr mit einer vrātyā wird wie der mit einer cāṇḍāli durch eine Geldbuße gesühnt (Manu VIII, 373). Im Mahābhārata (V, 34, 48) wird der Vrātya in einer langen Liste zusammen mit Brandstiftern, Embryotötern, Schändern des Ehebetts des Lehrers, Religionslosen (nāstika), Vedaverächtern u. a. unter den Menschen genannt, die dem Brahmanenmörder gleichzustellen sind. An einer anderen Stelle des Mahābhārata (XIII, 49) werden unter den verschiedenen Arten von Söhnen, die aus Mischehen entstehen und zur Klasse der Apasadas (Auswürflinge) gehören, auch die von einem Cāṇḍāla, einem Vrātya oder einem Vaidya mit einer Brāhmaṇa- oder Kṣatriya-Frau gezeugten Söhne erwähnt.[1]) Varāhamihira sagt, daß der Flug eines Vogels in der Nähe des Nordens auf Gefahr hinweist, die von Hunden, Vrātyas, Brahmanen, Sklaven oder Huren droht.[2])

Darüber sind wohl alle Forscher einig, daß die Einreihung der Vrātyas in das brahmanische Kastensystem etwas Künstliches ist. Nehmen wir die Zeugnisse der Brāhmaṇas, Śrautasūtras und Dharmaśāstras zusammen, so erscheinen uns die Vrātyas als außerhalb des brahmanischen Kastensystems

[1]) Bei Manu X, 16 f. werden Söhne von Vrātyas bei der Aufzählung der Apasadas nicht erwähnt.

[2]) Bṛhatsaṃhitā 87, 39: āsanne ca śvabhayaṃ vrātyadvijadāsagaṇikānām. H. Kern (Verspreide Geschriften II, p. 113) übersetzt vrātyadvija als ein Wort: „Vrātya brahman."

stehende Leute, die nach brahmanischen Begriffen ein sündhaftes Leben führten, in Banden herumschwärmten, eine fremdartige Tracht trugen, räuberische Herdenbesitzer waren, ihre eigenen sozialen Einrichtungen und religiösen Gebräuche hatten, aber doch ein gewisses Ansehen genossen, so daß die Brahmanen ihnen gerne goldene Brücken bauten, um sie in ihr religiös-soziales System einzugliedern.[1]) Ob sie Arier oder Nicht-Arier waren, läßt sich nicht entscheiden. Was über ihre Tracht und ihre Lebensweise gesagt ist, deutet eher auf nichtarische Stämme hin. Einige Umstände weisen darauf hin, daß sie dem Osten angehörten.

In den bisher erwähnten Quellen deutet nichts darauf hin, daß die Vrātyas eine religiöse Sekte, Verehrer des Rudra-Śiva oder gar eine Art Yogins waren. Die Hypothesen von Charpentier und Hauer stützen sich fast ausschließlich auf den Vrātya-Hymnus des Atharva-Veda (XV). Nun ist dieser Hymnus unendlich dunkel, es ist daher leicht möglich, alles aus ihm herauszulesen, was man will, und noch leichter ist es, einem Kritiker der einen oder anderen Hypothese zu entgegnen, daß er für vieles, was der Hymnus enthält, keine bessere oder überhaupt keine Erklärung geben kann.

Das Thema des Hymnus ist einerseits die Verherrlichung des Brahman[2]), des höchsten göttlichen und kosmischen Prinzips, andrerseits der himmlische Vrātya, den wir auch in den Brāhmaṇas kennen gelernt haben[3]), der aber hier als mit

[1]) Noch heute wird der Vrātyastoma in Indien verwendet, wenn ein Europäer in die Brahmanenkaste aufgenommen wird. Wenigstens ist mir ein solcher Fall bekannt, wo eine Europäerin, die einen Brahmanen heiratete, in die Brahmanenkaste aufgenommen wurde.

[2]) In der Cūlikā-Upaniṣad, Vers 11, wird mit den Worten: brahmacārī ca vrātyaś ca skambho'tha palitas tathā / anaḍvān rohitocchiṣṭah paṭhyate Bhṛguvistare // auf die Hymnen des Atharvaveda hingewiesen, in denen das Brahman als Brahmacārin (XI,5), alsVrātya (XV), als Skambha (X, 7; 8), als Palita (IX, 9, 1; 10, 10), als Ochs (IV, 11), als das Ucchiṣṭa (XI, 7) und als der Rohita (XIII, 1—3) verherrlicht wird. Auch wenn in der Praśna-Upaniṣad II, 11 der Prāṇa als höchstes Wesen mit dem Vrātya identifiziert wird, so ist das nur eine Bezugnahme auf Ath. XV. Diese Stellen beweisen nichts für den menschlichen Vrātya.

[3]) Auch im Tāṇḍya XXIV, 18, 2 ff. wird von einem Opfer der göttlichen Vrātyas (daivānāṃ vrātyānām) unter Budha als Sthapati erzählt.

Rudra (Mahādeva, Īśāna) identisch erscheint. Die Verherrlichung des himmlischen Vrātya gibt Anlaß zu Reflexionen über den irdischen Vrātya. Sowie in dem Hymnus Atharvaveda XI, 5 der Brahmacārin als das Brahman verherrlicht wird,[1]) so wird hier der himmlische Vrātya Rudra-Mahādeva als mit dem höchsten Wesen identisch gepriesen, dieser aber in verschwommener Weise mit dem irdischen Vrātya, „der dieses (Mysterium) kennt“, in Verbindung gebracht. Der letztere ist aber kein anderer als der Vrātya, der durch das Vrātyastoma-Opfer schon in die brahmanische Gemeinschaft aufgenommen worden ist.[2]) Dieser Vrātya ist würdig, als Gast von jedem König und jedem Agnihotrin mit höchsten Ehren empfangen zu werden.[3])

Das Hinauslaufen des himmlischen Vrātya nach allen Weltgegenden (Ath. XV, 2. 5. 6. 14) hängt wahrscheinlich mit dem Charakter des Rudra als eines allgegenwärtigen und sich ins Unendliche vervielfältigenden Gottes zusammen.[4]) Charpentier[5]) will beweisen, daß der Gṛhapati und die Vrātyas, die sein Gefolge bilden, in einem Aufzug erscheinen, der an Rudra-Śiva erinnern soll, und daß der Gṛhapati den Rudra selbst darstellt, „der durch das regelrechte Opfer in den Kreis der vorausgegangenen Götter aufgenommen wird.“ Aber nur wenige Einzelheiten der Ausstattung des Vrātya stimmen mit der Erscheinung des Rudra überein. Es ist richtig, daß Rudra *uṣṇīṣin* „Turbanträger“, genannt wird, daß er ein Bogenschütze ist, er wird (was zum mindesten sehr wahrscheinlich ist) im Ait. Br. V, 14 *kṛṣṇaśavāsī puruṣah*, „der Mann im schwärzlichen Gewande“, genannt und er hat (Rv. II, 33. 10) auch einen Brustschmuck (*niṣkaṃ yajatam*). Aber er hat

[1]) Dieser Hymnus ist allerdings viel klarer und durchsichtiger, als Ath. XV.

[2]) Das beweist die zum Teil mit Brāhmaṇa und Śrautasūtra übereinstimmende Schilderung der Tracht und des Aufzugs des Vrātya in Ath. XV, 2.

[3]) Diese Stelle (Ath. XV, 10—13) wird im Āpastambīya-Dharmasūtra (II, 3, 7, 12—17) bei den Vorschriften über den feierlichen Gästeempfang (ātithya) als ein „brāhmaṇam“ und mit den Worten „iti vijñāyate“ in gekürzter und freier Wiedergabe zitiert. Wenigstens müssen wir dies annehmen, so lange kein ähnlicher Text aus dem Yajurveda bekannt ist.

[4]) Vgl. E. Arbman, Rudra, Uppsala 1922, S. 222 ff.

[5]) WZKM 25, 370 f.

keinen besonderen Bogen (*jyāhroḍa*) wie der Vrātya, keinen besonderen Wagen, keine Felle usw. Könnte es nicht vielmehr umgekehrt sein, daß Rudra als der himmlische Vrātya [1]) und als der mit Wäldern und Bergen enge zusammenhängende Gott[2]) in der Ausstattung einigermaßen den in Bergen und Dschungeln wohnenden Vrātyas ähnlich dargestellt wurde? Von einer „theatralischen Aufführung“[3]) kann ich beim Vrātyastoma-Opfer schlechterdings nichts sehen.

Daß Roths Vermutung, es sei im Atharvaveda XV der fromme Vagrant oder Bettler (parivrājaka usw.) verherrlicht, durch die Erwähnung des Turbans, des Wagens und des Treibstocks als unzutreffend erwiesen ist, haben A. A. Macdonell und A. B. Keith (Vedic Index s. v. vrātya) mit Recht hervorgehoben. Die Ausstattung und der Aufzug der Vrātyas, wie sie im Brāhmaṇa und in den Sūtras geschildert werden, sprechen aber ebensosehr gegen die Annahme Hauers, daß die Vrātyas eine Art Yogins gewesen seien.

Ath. XV, 2 heißt es vom himmlischen Vrātya, daß „der Tag sein Turban, die Nacht seine Haare“ sind. Daraus kann man wohl schließen, daß der Vrātya schwarzes Haar hatte, was bei einem Inder nichts ungewöhnliches ist, — aber Hauer schließt: „er hat wohl auffallend langes Haar getragen“, wie die heutigen Yogins. Der Aufzug des Vrātya im Ath. XV soll dem des Yogin ähnlich sein, aber — „verschieden ist nur der gewaltige Apparat an Ausrüstung und Begleitung“, d. h. verschieden ist eben die Hauptsache. Der himmlische Vrātya läuft in Ath. XV, 2 nach allen Himmelsrichtungen hinaus (s. oben), — das heißt nach Hauer: er schwankt hin und her wie ein Ekstatiker. Nach Ath. XV, 3. 1 steht der himmlische Vrātya ein ganzes Jahr aufrecht da. Dann sagen die Götter zu ihm: „Vrātya, warum stehst du?“ worauf er erwidert: „Man richte mir einen Thronsessel (āsandī) her.“ Das geschieht in ziemlich prunkvoller Weise. Der Vrātya ist hier offenbar

[1]) „Banden“ (vrāta) und „Herren der Banden“ (vrātapati) gehören zum Gefolge des Rudra, sie erscheinen im Śatarudriya unter den mit Rudra verehrten Wesen (Taitt. Saṃh. IV, 5, 4, 1; Kāṭhaka XVII, 13 etc.).

[2]) Vgl. Arbman a. a. O., S. 32 ff.

[3]) Charpentier, WZKM 25, 372.

als ein König dargestellt. Die Götter geben ihm denn auch ein königliches Gefolge: Diener, Herolde, einen Sänger (māgadha), eine Hetäre (puṃścalī) und Leibwächter. Daß der göttliche Vrātya ein Jahr lang aufrecht steht, ist für Hauer ein Beweis, daß er ein Yogin ist, der die Stehübung vollzieht. Auf Thronsessel pflegen sich allerdings die Yogins nicht niederzulassen. Aber die Hölzer des Sessels sind verschiedene Sāmans. Das verbindet ihn mit der Yogapraxis des „Summens des Om." Was soll aber der Māgadha und die Hetäre im Gefolge eines Yogin? Nun, im Puruṣamedha wird der Māgadha „dem gewaltigen Lärm" (atikruṣṭāya) geopfert, — also dürfen wir in ihm wohl „einen der lauten Brüller" sehen, „denen wir in der wild-ekstatischen Praxis so oft begegnen." Aber wer der Māgadha ist, wissen wir doch wirklich aus der indischen Literatur besser, als aus der Praxis der Wildekstatiker. Und was soll die Hetäre im Gefolge des Vrātya? Da hilft L. v. Schroeder, der gezeigt hat, daß bei Fruchtbarkeitszeremonien die Hure eine gewisse Rolle spielt. Aber was hat der Yogin mit dem Fruchtbarkeitszauber zu tun?

Im Brāhmaṇa heißt es, daß der Vrātya die Sprache des Geweihten (dīkṣita) redet, trotzdem ihm die brahmanische Weihe fremd ist. „Die Sprache des Geweihten", sagt Hauer „ist aber nichts anderes als das stammelnde und triebhafte, also ekstatisch erregte Reden". Das mag richtig sein. Aber dieses Reden der Sprache des Geweihten bezieht sich doch nicht auf alle Vrātyas, sondern nur auf den zum Gṛhapati Geweihten (s. oben), der als Führer der Bande auch kultliche Funktionen gehabt zu haben scheint.

Es heißt ferner an derselben Stelle, daß sie „Straflose mit dem Stocke schlagen". Wie kommt das dem Yogin zu? Hier hilft Heinrich Schurtz, der von den ekstatischen Tänzern in Nordamerika berichtet, die sich in ihrer Ekstase gelegentlich auf die Zuschauer stürzen, um sie zu quälen. Aus den Worten „Gift schlucken ja diejenigen", die, wie wir oben (S. 55) gesehen haben, nichts anderes bedeuten als: „sie tun etwas Gefährliches", schließt Hauer, daß die Vrātyas „gewohnheitsmäßige Giftesser waren wie manche der heutigen Yogins, und daß sie den heißen, vielleicht mit Branntwein zubereiteten

heiligen Reisbrei, den man im brahmanischen Kulturkreis nur bei Opfern aß, als ihre tägliche Speise genossen." Von einer Zubereitung des Reisbreis mit Branntwein steht aber auch nicht das geringste im Text.

Eine Vergleichung mit ekstatischen Tänzen im alten Syrien und der Geheimbünde in Ozeanien und Nordamerika soll beweisen, daß wir es in Ath. XV mit einem ähnlichen „ekstatischen Glückstanz" zu tun haben.

In der Weise — es ist unmöglich, hier auf alle Einzelheiten einzugehen — liest Hauer mit kühner, ja oft geradezu bewunderungswürdiger Phantasie aus dem Atharvaveda XV alle möglichen Tänze und Übungen des primitiven Wildekstatikers heraus und kommt so zu dem Schlusse, daß der Vrātya ein primitiver Wildekstatiker, ein Vorläufer des Yogin ist. Ich gestehe, daß diese geistreichen und phantasievollen Ausführungen etwas Bestechendes an sich haben und zuerst auch mich anzogen, aber bei näherem Zusehen fehlt ihnen doch der Boden der Tatsachen. Ich war wohl einer der ersten, der den Wert ethnologischer Parallelen für die Indologie betont hat, und es liegt mir ferne, die Heranziehung solcher Parallelen tadeln zu wollen. Aber die Ethnologie kann uns doch immer nur ein Wegweiser sein, sie kann die Richtung angeben, in der sich die Forschung zu bewegen hat, aber ethnologische Parallelen von Naturvölkern und anderen Völkern können für die Inder nichts beweisen, sie können die auf indischem Boden mangelnden Tatsachen nicht ersetzen.

Und wenn wir auf dem Boden der Tatsachen bleiben, die uns die indische Literatur bietet, werden wir dem kühnen Flug ins Land der Phantasie nicht folgen können, sondern uns mit der nüchternen Annahme begnügen müssen, daß die Vrātyas einer der vielen indischen Volksstämme sind, die der brahmanischen Kultur ursprünglich ferne standen, aber durch die geschickte Propaganda der Brahmanen allmählich in ihren Kulturkreis und ihre soziale Ordnung hineingezogen wurden.

Zwei hölzerne Votiv-Stūpas aus Chinesisch-Turkistan.

Von A. v. Le Coq, Berlin.

Der erste der beiden Stūpas stammt aus der wahrscheinlich ältesten der von uns bearbeiteten Tempelanlagen, nämlich aus der ausgedehnten, auf drei in die Ebene vorspringenden Felsklippen südlich der großen Heerstraße zwischen Tschārbāgh und Tumschuq (östlich von Maralbaschi) liegenden Ruinengruppe von Tumschuq. Dieser Stūpa wurde auf der Westklippe, an der Südseite eines großen viereckigen Stūpa aus Luftziegeln gefunden; eine sehr kleine hölzerne Buddhastatuette im Gandhārāstil wurde auf der Westseite desselben Gebäudes ausgegraben.

Der Stūpa (Fig. I) ist aus einem Stück Holz geschnitzt und z. T. auf der Drehbank gedreht. Er besteht aus einem viereckigen Unterbau mit zylinderförmigem Aufsatz, dessen durch eine tief eingeritzte Linie abgegrenzter Oberteil abgerundet ist. Der Schirm setzt sich aus 15 Abteilungen zusammen; er ruht auf einem der Mitte des runden Teiles entspringenden Piedestal etwa von der Form eines Capitells mit 4 überhängenden Platten oder Abstufungen (dem alt-indischen Stufen-Aufsatz) und trägt am oberen Ende den Dreizack auf einem rundlichen Knauf.

Auf der Rückseite wurde der Schirm gestützt durch zwei runde Stäbchen, die in dem runden Teil des Stūpa staken; nur auf einer Seite (der rechten, links vom Beschauer) war die Stütze erhalten.

Die Vorderseite des Unterbaus ist leider z. T. gewaltsam abgespalten, z. T. durch Feuer beschädigt worden.

Man kann aber noch sehr wohl erkennen, daß der Schnitzer, unter Belassung eines schmalen viereckigen Rahmens, die Fläche der Vorderseite durch Abtragen einer Schicht etwas tiefer gelegt hat. Auf dieser vertieften Fläche hat er dann eine sitzende Buddhafigur mit Nimbus und Mandorla herausgeschnitzt in der Weise, daß die Mandorla einer muschelartigen

Vertiefung gleicht. Die beiden oberen Ecken zwischen Nimbus und Rahmen sind mit einem im Kerbschnittverfahren hergestellten Dreiblatt ausgefüllt.

Wie alle von den deutschen Expeditionen aufgefundenen Holzschnitzereien, war auch dieser Stūpa mit einer Schicht weißen Stucco überzogen, auf der die Bemalung angebracht wurde.

Wir möchten dem Stūpa ein verhältnismäßig hohes Alter zusprechen, keinesfalls gehört er einer späteren Zeit als dem 6. Jahrhundert an.

Der zweite Stūpa (Abb. 2 a b) wurde ausgegraben in dem merkwürdigen Tempel der großen Siedelung von Qyzil bei Kutscha, den wir den „größten Tempel“ benannt haben; das Stück fand sich im Schutt nahe dem Eingang.

Auch dieser Stūpa ist aus einem Stück hergestellt. Der viereckige Unterbau ist auf der Vorderseite ausgehöhlt und mit einem Eingangstor versehen, das eine Art Hufeisenbogen auf niederen Säulen aufweist.

Wir nehmen an, daß auch in diesem Stūpa eine Buddhafigur in der Höhlung der Vorderseite ihren Platz gehabt hat.

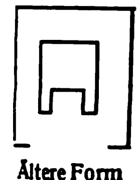
Auf dem Unterbau ruht eine an allen vier Seiten überragende viereckige Platte mit abgerundeten Ecken, auf der sich der runde Teil des Stupa erhebt; dieser ist aber keine Halbkugel, sondern hat die Form des unteren Teiles eines Hühnereies.

Der Schirm ist stark beschädigt und zeigt nur noch 6 Abteile; sein Piedestal ist von ähnlicher Form, wie der bei dem ersten Stūpa geschilderte, besteht hier aber nur aus drei überhängenden Platten.

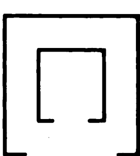
Der ganze Stūpa ist mit Mattgold (auf einer dünnen Stuccoschicht) überzogen. Auf den Bogen und den Säulen des Eingangs sind noch Reste von Farben (besonders Ultramarin) erhalten. Auf den beiden Seiten des Unterbaus, rechts und links von der Vorderseite, ist in Ultramarin, Fleischfarbe, Rot und Weiß je ein sitzender Buddha aufgemalt, hinter dem auf jeder Seite drei stilisierte Flammen hervorlodern (hinter den Schultern, hinter den Ellenbogen und hinter den Knieen).

Diese Miniaturmalereien sind von großer Feinheit. Unserer Chronologie nach gehört dieser Stūpa dem 6.—7. Jahrh. an.

Wenn man die Entwickelung der Pfeilertempel in den Kultstätten Ostturkestans verfolgt, wird man gewahr, daß man allmählich die Nische des Kultbildes im Stūpa immer tiefer aushöhlte, bis man schließlich, in den östlichen Siedelungen, den vollständig ausgehöhlten Stūpa zu einem Raum umschuf und ihn als Cella benutzte; die früher in der Nische angebrachte Kultfigur setzte man nunmehr als Statue an die Rückwand des neugeschaffenen Raumes oder ließ sie auf die Rückwand malen. Es scheint, daß man bei den abgebildeten Votiv-Stūpas den Beginn dieser Entwicklung vor sich hat.



Ältere Form des Stūpa-Tempels



Jüngere Form des Stūpa-Tempels

Von großem Interesse sind die indischen Hufeisenbögen, die wir nicht nur in kleinen, zu Votivgaben oder zu Gruppendarstellungen in Holzschnitzerei gehörigen Exemplaren, sondern auch in großen, dem Kultus dienenden Gebäuden gehörigen Stücken — letztere auf der Westklippe von Tumschuq — gefunden haben.

Da das Tor an unserem Stūpa so zerstört ist, daß man die Form des Bogens nicht genau erkennen kann, geben wir hier noch zwei (nicht zu einander gehörige) Hälften solcher Torbögen (Fig. 3), die aus der Pfauenhöhle in Qyzil stammen und einer Zeit zwischen dem 7. und 8. Jahrhundert angehören dürften.

Auch an diesen Stücken sind Reste reicher Bemalung auf dem zum größten Teil abgeblätterten Stuccobelag erhalten.

Bhikkhu-Pātimokkha
— Die Ordensregel der Mönche —
Aus dem Pāli ins Deutsche
übertragen und erläutert

von Karl Seidenstücker.

Die vorliegende deutsche Übersetzung des *Pātimokkha* fußt auf einer in singhalesischen Typen gedruckten Textausgabe v. J. 1914;[1]) sie umfaßt beide Ordensregeln: die für die Mönche und die für die Nonnen geltenden, und wird in ihrer Buchausgabe durch eine größere Abhandlung eingeleitet werden. Der in dieser Nummer der „Zeitschrift für Buddhismus" veröffentlichten ersten Partie der „Ordensregel der Mönche", welche die Einleitung, die *pārājikā*, *saṅghādisesā* und *aniyatā dhammā* umfaßt, mögen einige wenige Worte als Einleitung vorausgeschickt werden.

Obwohl das *Pātimokkha* bekanntlich keine für sich bestehende Schrift des *Vinaya-Piṭaka* bildet, seine einzelnen Regeln sich vielmehr im *Sutta-Vibhaṅga* zerstreut finden, ist der Text doch wiederholt gesondert herausgegeben und übersetzt worden.[2])

Das *Bhikkhu-Pātimokkha* enthält als der für die Mönche geltende *codex poenalis* in der uns vorliegenden Fassung der Theravāda-Schule 220 bezw. 227[3]) Vergehen, die ein Bhikkhu zu meiden hat, und wird monatlich zweimal, am Tage des Vollmonds und Neumonds, in feierlicher Versammlung vorgetragen. Es kann als sicher gelten, daß das Pātimokkha im Laufe

---

[1]) The *Ubhaya-Mātikāpāli* or the *Bhikkhubhikkhunīpātimokkha*. A compendium of the rules of the Parajika and Pachiti Text Books of the Vinaya Pitaka by the Dhamma Sangahaka Maha Theras. Edited and translated with a paraphrase by N. M. Vimalasara Thero. Revised by Pandit M. Dharmaratna. Colombo 2457 (1914).

[2]) Textausgabe mit russischer Übersetzung beider Ordensregeln von Minayeff: *Prātimokṣa-Sūtra*. St. Petersburg 1869. Textausgabe mit englischer Übersetzung des *Bhikkhu-Pātimokkha* von Dickson im JRAS. 1875, p. 1 ff.; 1876, p. 62 ff. Eine englische Übersetzung des *Bhikkhu-Pātimokkha* von Rhys Davids und Oldenberg in SBE. XIII, p. 1—69. Eine deutsche Übersetzung desselben Textes aus dem Holländischen von Kern bei Kern-Jacobi: Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien, II, p. 98—139. Dazu kommt dann noch die oben genannte Colomboer Ausgabe (mit singhalesischer Übersetzung) von Vimalasāra.

[3]) Je nachdem nämlich die sieben *adhikaraṇasamathā dhammā* am Schluß der Mönchs-Ordensregel zu ihrem Bestande gezählt werden oder nicht. In der mir vorliegenden Colomboer Ausgabe sind sie nicht mehr numeriert.



Fig. 1. Tumschuq. Größe: 40 cm hoch.



Fig. 2a. Größte Höhle, Qyzil. 24 cm hoch.



Fig. 2 b. Größte Höhle Qyzil. 24 cm hoch.



Fig. 3. Pfauen-Höhle, Qyzil. 15 cm hoch.

der Zeit mancherlei Veränderungen und Zusätze erfahren hat und daß sein Umfang ursprünglich kleiner gewesen ist. Bezeugt wird uns das vom Pāli-Kanon selbst, wo an einigen Stellen, wie Aṅg. III, 83, die Zahl der einzelnen *Pātimokkha*-Regeln auf 150 normiert ist. Im „Sūtra der 42 Teile", dem ältesten Text des chinesischen Buddhismus, ist im ersten Kapitel von 250 Regeln die Rede;[1]) die tibetische Fassung kennt 253, eine andere, welche in der *Mahāvyutpatti* zugrunde gelegt ist, 259 Regeln.[2]) Aus dem Vorkommen des *Pātimokkha* in den verschiedensten Schulen des Buddhismus dürfen wir indessen schließen, daß sein ältester Bestand in eine recht frühe Zeit zurückreicht, und es ist sehr wohl möglich, daß sein ursprünglicher Kern auf Buddha selbst zurückgeht. Für das hohe Alter des *Pātimokkha* sprechen noch andere, besonders von Rhys Davids, Oldenberg und Kern (a. a. O.) angeführte Gründe, von denen der beachtenswerteste wohl der ist, daß man zu der Zeit, in der der Komplex des *Vinaya-Piṭaka* zum Abschluß kam, die Bedeutung des Wortes *Pāṭimokkha* bereits nicht mehr verstand und ihm eine Deutung gab,[3]) die von der abendländischen Forschung mit Recht als unzutreffend abgelehnt worden ist.

Die von Oldenberg gegebene Deutung, der das Wort auf *pratimokṣa* im Sinne von „Entlastung, Absolution" zurückführte, erscheint auf den ersten Blick sehr einleuchtend und ist, trotz der Einwendungen Kerns, sprachlich sehr wohl zu halten.[4]) Wir kommen indessen an vielen Stellen des Kanons, wo das Wort in der Wendung *pātimokkha-saṃvara-sīla* und ähnlichen vorkommt, mit dieser Erklärung nicht aus. Und so möchte ich mich der bereits von Childers gegebenen Erklärung, der das Wort auf *pratimokṣya* zurückführte und es als „that which should be binding" erklärte, anschließen, indem ich es etwas frei, aber sinngemäß, als Ordensregel wiedergebe.[5]) Ich glaube, daß wir mit dieser Übersetzung an allen Stellen durchkommen.

---

[1]) Vergl. die englische Übersetzung dieses Textes bei Soyen Shaku, Sermons of a Buddhist Abbot, p. 5.

[2]) S. Kern-Jacobi, a. a. O. II., p. 13, Anm.

[3]) Mahāvagga II, 3, 4. Vergl. Rhys Davids-Oldenberg, SBE. XIII, Introduction; Kern-Jacobi, a. a. O. II, p. 14 ff.

[4]) Vergl. Oldenberg, Buddha (8.—9. Aufl.), p. 419, Anm. 1.

[5]) S. Childers s. v.; Rhys Davids-Stede s. v. Vergl. ferner SBE. XIII, p. XXVII f.; Kern-Jacobi, a. a. O. II, p. 14 ff.; Winternitz, Buddh. Literatur, p. 18, Anm. 3; E. Hardy, Der Buddhismus (Ausgabe von R. Schmidt), p. 132, Anm. 2; Franke, Dīghanikāya, p. 66, Anm. 7; Oldenberg, Vinaya-Piṭaka, p. XV ff., Geiger, Pāli, p. 10 u. 11.

Verehrung Ihm, dem Erhabenen, Heiligen, vollkommen Erwachten!

[*Nidāna: Einleitung.*[1])]

Es höre mich die Hohe Gemeinde!

Heute ist Feiertag,[2]) der fünfzehnte[3]) (Tag des Halbmonats). Wenn es der Gemeinde genehm ist, möge die Gemeinde Feiertag halten und die Ordensregel vortragen. Was hat die Gemeinde zuvörderst zu tun? Ihr müßt eine Erklärung über die Reinheit abgeben,[4]) ehrwürdige Herren. Ich werde die Ordensregel vortragen; lasset uns alle, die wir anwesend sind, sie aufmerksam anhören und uns vergegenwärtigen! Wer eines Vergehens schuldig ist, möge es bekennen; liegt kein Vergehen vor, ist Stillschweigen zu beobachten. Aus dem Schweigen aber werde ich zur Kenntnis nehmen, daß die Ehrwürdigen rein sind. Wie aber jeder einzelne auf eine an

---

[1]) Der Text dieser Einleitung nebst einem alten Kommentar findet sich Mahāvagga II, 3.

[2]) *Uposatha* bedeutet wörtl. „Fasttag". Der Name ist vom Brahmanismus übernommen, aber für die buddhistischen Mönche handelte es sich an diesen Tagen nicht um Fasten.

[3]) „Es dachten nun die Mönche bei sich: ‚Wie viele Feiertage gibt es eigentlich?' Sie wandten sich in dieser Angelegenheit an den Erhabenen. ‚Folgende sind die Feiertage, ihr Mönche: der vierzehnte und fünfzehnte (Tag des Halbmonats). Dies sind die zwei Feiertage, ihr Mönche' " (Mahāvagga II, 14, 1). Es sind das die Tage des Vollmonds und Neumonds.

[4]) In der ältesten Zeit lag in diesen Worten wohl nur die Aufforderung, für abwesende kranke Mönche auf deren Auftrag hin ihre „Reinheit" *(pārisuddhi)* kundzutun, d. h. die Erklärung abzugeben, daß die betreffenden kranken Mönche von den in der Ordensregel enthaltenen Vergehen frei seien; vergl. Mahāvagga II, 22. Die dreimalige Frage am Ende der Einleitung und der folgenden Kapitel zeigt, daß ursprünglich jeder Mönch, der sich eines Vergehens erinnert, dieses vor der Gemeinde bekennen mußte. Jüngere Texte indessen geben eine andere Auffassung wieder: Danach darf kein Mönch ohne vorheriges Bekenntnis einer begangenen Schuld und ohne die Übernahme einer eventuellen Buße an der Beichtfeier teilnehmen. „Niemand, der eines Vergehens schuldig ist, darf die Uposatha-Feier abhalten" (Mahāvagga II, 27; vergl. auch Cullavagga IX, 2; Udāna V, 5). Vergl. auch Oldenberg, Reden des Buddha, p. 316, Anm. 3. So können denn die obigen Worte „Ihr müßt eine Erklärung über die Reinheit abgeben" auch in diesem einer jüngeren Zeit entstammenden Sinne gedeutet werden.

ihn selbst gerichtete Frage Antwort gibt, so ist es bei einer Versammlung wie dieser, wo jeder Aufruf zu drei Malen erfolgt. Bekennt nun aber ein Mönch, der sich bis zum dritten Aufruf eines tatsächlichen Vergehens erinnert, dieses nicht, so macht er sich einer bewußten Lüge schuldig. Bewußte Lüge aber, ehrwürdige Herren, ist vom Erhabenen als ein behindernder Fehltritt[1]) bezeichnet worden. Deshalb hat ein Mönch, der sich eines begangenen Vergehens erinnert und darauf bedacht ist rein zu werden, das vorhandene Vergehen zu bekennen. Wenn er es bekannt hat, ist ihm leicht.

Die Einleitung ist nun vorgetragen, ehrwürdige Herren. Und so frage ich denn die Ehrwürdigen: „Seid Ihr in diesem Punkte wohl rein?" Zum zweiten Male frage ich: „Seid Ihr in diesem Punkte wohl rein?" Zum dritten Male frage ich: „Seid Ihr in diesem Punkte wohl rein?"

Rein sind in diesem Punkte die Ehrwürdigen, daher schweigen sie. In diesem Sinne verstehe ich das.

[Hier endet der Vortrag der Einleitung.]

[Pārājikā[2]) dhammā: Regeln, welche die zum Untergang führenden Vergehen betreffen.]

Es gelangen nunmehr die folgenden vier Regeln über die zum Untergang führenden Vergehen zum Vortrag.

---

[1]) *antarāyiko dhammo*. Nach der Erklärung in Mahāvagga II, 3 ein Hindernis für die Erreichung der vier „Versenkungen", der acht „Loslösungen", der „Konzentration", der neun „Samāpattis" usw.

[2]) Die Etymologie des Wortes *pārājika* steht nicht einwandfrei fest. Die wahrscheinlichste Erklärung, der sich, in Übereinstimmung mit buddhistischen Kommentaren, u. a. auch Oldenberg und Rhys Davids angeschlossen haben, leitet das Wort von *parā* + *ji* ab, so daß die Bedeutung „zur Niederlage, zum Untergang führend" wäre. Burnouf und nach ihm Childers u.a. bringen das Wort mit *parā* + *aj* in der Bedeutung „ausstoßen, vertreiben" in Verbindung und deuten es als „zur Ausstoßung gereichend". Da *parāj* aber als seltenes Wort nur der vedischen Sprache angehört und im Pāli sonst nicht vorkommt, ist diese Deutung sehr unwahrscheinlich. Über eine dritte, von S. Levi versuchte Erklärung s. Geiger, Pāli, § 38, Anm. 3. Vergl. auch Childers und Rhys Davids-Stede s. v.; Oldenberg (Rhys Davids) in SBE. XIII, p. 3, Anm. 3; Kern-Jacobi, a. a. O., II, p. 88, Anm. 1.

1. Wenn ein Mönch, der die sittliche Zucht und Lebensführung der Mönche auf sich genommen hat, ohne sich von der sittlichen Zucht loszusagen[1]) und seine Schwäche einzugestehen, den Geschlechtsakt, und sei es sogar mit einem Tier, ausübt, so ist er eines zum Untergang führenden Vergehens schuldig und gehört der Gemeinschaft nicht mehr an.

2. Ein Mönch, der aus einem Dorf oder Wald[2]) Nichtgegebenes nimmt — was man Diebstahl nennt — wie in einem solchen Falle unrechtmäßigen Nehmens die Könige den Dieb ergreifen lassen, ihn züchtigen, fesseln oder vertreiben, indem sie sagen: „Ein Räuber bist du, ein Tor, ein Wirrkopf, ein Dieb," — ein Mönch, der in dieser Weise Nichtgegebenes nimmt, auch er ist eines zum Untergang führenden Vergehens schuldig und gehört der Gemeinschaft nicht mehr an.

3. Ein Mönch, der ein menschliches Wesen[3]) vorsätzlich des Lebens beraubt oder einen Meuchelmörder gegen dasselbe ausfindig zu machen sucht, oder der eine Lobrede auf das Sterben hält oder (einen andern) zum (freiwilligen) Tode antreibt, indem er etwa sagt: „Guter Mann, was frommt dir dieses schlechte, erbärmliche Leben? Sterben wäre besser für dich, denn leben," — wenn er mit solchen Gedanken und Absichten auf mancherlei Weise eine Lobrede auf das Sterben

---

Die Begehung eines dieser vier schweren Vergehen hat den sofortigen Ausschluß aus der Mönchs-Gemeinde zur Folge und macht auch einen Wiedereintritt unmöglich. Dieselben vier Vergehen als die *akaraṇīyāni* in anderer Fassung enthält das Aufnahme-Ritual (*upasampadā-kammavācā*); vergl. hierüber Spiegel, Kammavākya, p. 9 ff.; Verf., Pāli-Buddhismus (2. Aufl.), p. 344 f.

[1]) D. h. ohne vorher formell seinen Austritt aus der Mönchs-Gemeinde zu erklären.

[2]) Gemeint ist wohl: von jedem Orte, mag er bewohnt oder unbewohnt sein.

[3]) Vergl. die bei Childers s. v. *viggaho* zitierte Kommentarerklärung zu *manussaviggaha* bezw. *purisaviggaha*: Danach bezeichnet das Wort jedes menschliche Wesen vom Aufblitzen des ersten Gedankens und vom Erscheinen des ersten Bewußtseinsmomentes im Mutterleibe an bis zum Augenblick des Todes. Zu diesem schweren Vergehen gehört also auch der Abortus, der übrigens in der *Upasampadā-kammavācā* in diesem Zusammenhange noch besonders hervorgehoben wird. Vergl. Pāli-Buddhismus, p. 344.

hält oder (einen andern) zum (freiwilligen) Tode antreibt, — auch er ist eines zum Untergang führenden Vergehens schuldig und gehört der Gemeinschaft nicht mehr an.

4. Wenn ein Mönch ohne genaue Kenntnis höchster menschlicher Fähigkeit[1]) für sich selbst die hohe Erkenntnis und Schauung in vollem Maße in Anspruch nimmt, indem er sagt: „So erkenne ich, so schaue ich,"— und wenn er dann zu einem späteren Zeitpunkt, sei es, daß man ihm mit Worten zusetzt oder nicht, im Bewußtsein seiner Schuld und in dem Wunsche rein zu werden also spricht: „Brüder, ohne zu erkennen gab ich mich in dieser Weise für einen Erkennenden, und ohne die Schauung erlangt zu haben für einen Schauenden aus, ich habe eitel Worte gemacht," — auch er ist, es sei denn, daß ein übertriebenes Selbstvertrauen vorliegt, eines zum Untergang führenden Vergehens schuldig und gehört der Gemeinschaft nicht mehr an.

Die vier Regeln über die zum Untergang führenden Vergehen sind nun vorgetragen, ehrwürdige Herren, auf Grund derer ein Mönch, wenn er sich des einen oder andern Vergehens schuldig gemacht hat, keiner Gemeinschaft mit den Mönchen mehr teilhaftig ist; wie vorher so fürderhin ist er eines zum Untergang führenden Vergehens schuldig und gehört der Gemeinschaft nicht mehr an.

Und so frage ich denn die Ehrwürdigen: „Seid Ihr in diesen Punkten wohl rein?" Zum zweiten Male frage ich: „Seid Ihr in diesen Punkten wohl rein?" Zum dritten Male frage ich: „Seid Ihr in diesen Punkten wohl rein?"

Rein sind in diesen Punkten die Ehrwürdigen, daher schweigen sie. In diesem Sinne verstehe ich das.

[Hier endet der Vortrag der Regeln über die zum Untergang führenden Vergehen.]

---

[1]) *uttarimanussadhamma.* Zu verstehen sind darunter die Versenkungen, die Loslösungen, Samādhi, Samāpatti, die Erkenntnis der vier höheren Pfade und der „Frucht" derselben. Vergl. das Upasampadā-Ritual bei Spiegel, Kammavākya, p. 11; Verf., Pāli-Buddhismus, p. 345; Oldenberg (Rhys-Davids), SBE. XIII, p. 5, Anm. 1.

Saṅghādisesā[1]) *dhammā: Regeln, welche solche Vergehen betreffen, die vor einer formellen Gemeinde-Versammlung zu behandeln sind.*]

Es gelangen nunmehr, ehrwürdige Herren, die folgenden dreizehn Regeln über Vergehen, die vor einer formellen Gemeinde-Versammlung zu behandeln sind, zum Vortrag.

1. Das absichtliche Abgehenlassen von Sperma, ausgenommen wenn man schläft, ist ein Vergehen, das vor einer formellen Gemeinde-Versammlung zu behandeln ist.

2. Wenn ein Mönch, von sinnlicher Lust erfüllt, argen Sinnes in körperliche Berührung mit einer weiblichen Person kommt, indem er ihre Hand oder ihr Haar ergreift oder irgend einen Teil ihres Körpers berührt, so ist er eines Vergehens schuldig, das vor einer formellen Gemeinde-Versammlung zu behandeln ist.

3. Wenn ein Mönch, von sinnlicher Lust erfüllt, argen Sinnes eine weibliche Person wie ein Jüngling ein junges Mädchen mit unzüchtigen Worten, die auf den Geschlechtsakt abzielen, anspricht, so ist er eines Vergehens schuldig, das vor einer formellen Gemeinde-Versammlung zu behandeln ist.

4. Wenn ein Mönch, von sinnlicher Lust erfüllt, argen Sinnes in Gegenwart einer weiblichen Person, um seiner Eigen-

[1]) Childers und Oldenberg, denen wir hier in der Erklärung des schwierigen Ausdrucks *saṅghādisesā dhammā* folgen, geben die Deutung „rules which require, as well in their earlier *(ādi)* as in their later *(sesa)* stages, formal meetings of the Order *(saṃgha)*". Über andere Erklärungen des Wortes s. Childers, s. v.; Geiger, Pāli, § 38; Kern-Jacobi, a. a. O. II, p. 88, Anm. 2.

Diese Vergehen, dreizehn an der Zahl, die an Schwere gleich hinter den vier *pārājikā dhammā* kommen, müssen vor einer rite konstituierten, formellen Gemeinde-Versammlung behandelt werden. Während die letzten vier *Saṅghādisesā* erst dann als solche in Kraft treten, wenn sie beim dritten Aufruf in der *Kammavācā* nicht bekannt werden, treten die ersten neun unmittelbar nach Begehung ein. Bei diesen ist außer dem „Bekenntnis" in der Regel noch eine besondere „Buße" *(mānatta)*, ferner „Getrenntwohnen" *(parivāsa)* und „Neuaufnahme" *(abbhāna)* erforderlich, welch letztere von einem Ordens-Kapitel von mindestens zwanzig Mönchen vollzogen werden muß, falls der eines Saṅghādisesa-Vergehens Schuldige nach Absolvierung der Buße um die Wiederaufnahme nachsucht. Vergl. den Saṅghādisesa-Abschnitt im Pātimokkha, gegen Ende.

liebe zu fröhnen,[1]) sich selbst verherrlicht, indem er etwa sagt: „Schwester, dies ist der vornehmste Dienst, wenn du einem so sittenstrengen, so tugendfesten Asketen wie mir mit diesem Akte dienst," — wobei er auf den Geschlechtsakt abzielt, — so ist er eines Vergehens schuldig, das vor einer formellen Gemeinde-Versammlung zu behandeln ist.

5. Wenn ein Mönch als Vermittler tätig ist für ein Weib hinsichtlich eines Mannes, oder für einen Mann hinsichtlich eines Weibes, oder in Ehesachen oder in einer Liebschaft, oder sogar für eine Buhlerin, — so ist er eines Vergehens schuldig, das vor einer formellen Gemeinde-Versammlung zu behandeln ist.

6. Wenn ein Mönch um seines Mendikantentums willen[2]) sich eine Hütte errichten läßt, die für keinen (andern) Eigentümer, (sondern nur) für seinen eigenen Gebrauch bestimmt ist, so muß er sie nach einem bestimmten Maß herstellen lassen. In diesem Falle ist das Maß folgendes: In der Länge zwölf Spannen,[3]) nach gut abgeschrittener Spanne[4]) (gemessen), in der Breite sieben im Innern (gemessene Spannen). Mönche müssen zugezogen werden, um den Platz gutzuheißen. Diese Mönche haben den Platz zu billigen, wenn er frei von Gefahren[5]) ist und ringsherum einen offenen Zugang hat. Wenn

[1]) *attakāmaparicariyāya.* Es ist möglich, daß diese Wendung auch „zur Befriedigung seiner Lust" bedeutet.

[2]) *saññācikāya.* Ich gebe meine Übersetzung dieser Wendung mit allem Vorbehalt. Vielleicht ist der Sinn: „auf seine Bitte hin". Oldenberg-Rhys-Davids (SBE. XIII, p. 8) übersetzen: „begging (the materials) together"; Kern-Jacobi, a. a. O. II, p. 103: „mit erbetenem Beistande".

[3]) Spanne = *vidatthi.*

[4]) *sugata-vidatthiyā.* Ich bin versucht, *sugata* in dieser Verbindung in der wörtlichen Bedeutung „gut gegangen, wohl abgeschritten" zu nehmen. Die Erklärung des Ausdrucks ist schwierig, zumal *Sugata* einer der Ehrentitel des Buddha ist, was Dickson veranlaßt hat, unsere Stelle durch „of the span of the Buddha" wiederzugeben. Vergl. dagegen die Bemerkungen von Oldenberg und Rhys Davids (a. a. O., p. 8, Anm. 2), wo vorsichtig übersetzt ist „according to the accepted span"; Kern-Jacobi, a. a. O. II, p. 103: „12 Spannen Sugata-Maß".

[5]) Gefahrlos entweder für die Lebewesen durch Lichtung des Platzes, oder für den künftigen Eigentümer. Nach Minayeff, zitiert in SBE. XIII, p. 9, Anm. 1.

ein Mönch um seines Mendikantentums willen auf einem gefährdeten Platz ohne einen offenen Zugang ringsherum sich eine Hütte errichten läßt, oder wenn er Mönche zur Genehmigung des Platzes nicht hinzuzieht, oder wenn er das (festgesetzte) Maß überschreitet, so ist er eines Vergehens schuldig, das vor einer formellen Gemeinde-Versammlung zu behandeln ist.

7. Wenn ein Mönch ein geräumiges Kloster errichten läßt, das für (andere) Eigentümer und für seinen eigenen Gebrauch bestimmt ist, so müssen Mönche zugezogen werden, um den Platz gutzuheißen. Diese Mönche haben den Platz zu billigen, wenn er frei von Gefahren ist und ringsherum einen offenen Zugang hat. Wenn ein Mönch auf einem gefährdeten Platz ohne einen offenen Zugang ringsherum ein geräumiges Kloster errichten läßt, oder wenn er Mönche zur Genehmigung des Platzes nicht hinzuzieht, so ist er eines Vergehens schuldig, das vor einer formellen Gemeinde-Versammlung zu behandeln ist.

8. Wenn ein Mönch einen (andern) Mönch in Übelwollen, Haß und Groll durch grundlose Anschuldigung eines zum Untergang führenden Vergehens verkleinert, um ihn dadurch wenn möglich von diesem heiligen Wandel abzubringen, und wenn dann zu einem späteren Zeitpunkt, sei es, daß man ihm mit Worten zusetzt oder nicht, der Fall sich als unbegründet erweist und der Mönch seinen Haß zugesteht, so ist er eines Vergehens schuldig, das vor einer formellen Gemeinde-Versammlung zu behandeln ist.

9. Wenn ein Mönch, indem er bei einem Falle, der (in Wirklichkeit) anders liegt, sich auf irgendeinen Punkt von untergeordneter Wichtigkeit stützt, einen (andern) Mönch in Übelwollen, Haß und Groll durch grundlose Anschuldigung eines zum Untergang führenden Vergehens verkleinert, um ihn dadurch wenn möglich von diesem heiligen Wandel abzubringen, und wenn es sich dann zu einem späteren Zeitpunkt, sei es, daß man ihm mit Worten zusetzt oder nicht, herausstellt, daß der Fall (in Wirklichkeit) anders liegt, und der Mönch seinen Haß zugesteht, so ist er eines Vergehens schuldig, das vor einer formellen Gemeinde-Versammlung zu behandeln ist.



10. Wenn ein Mönch darauf ausgeht, in der einträchtigen Gemeinde eine Spaltung hervorzurufen, oder wenn er dauernd auf ein Mittel sinnt, das zu einer Spaltung führt, so wäre dieser Mönch von den Mönchen also anzusprechen: „Es wolle der Ehrwürdige nicht darauf ausgehen, in der einträchtigen Gemeinde eine Spaltung hervorzurufen, noch fortfahren, auf ein Mittel zu sinnen, das zur Spaltung führt. Möge der Ehrwürdige mit der Gemeinde in Frieden leben; denn einträchtig ist die Gemeinde, in Harmonie, ohne Streit, und sie befindet sich unter einer Regel wohl." Und wenn der Mönch, von den Mönchen in dieser Weise angesprochen, auch dann noch bei seinem Standpunkt verharrt, so soll er von den Mönchen zu drei Malen feierlich ermahnt werden, dem zu entsagen. Wenn er, zum dritten Male feierlich ermahnt, dem entsagt, ist es gut so; entsagt er nicht, so ist er eines Vergehens schuldig, das vor einer formellen Gemeinde-Versammlung zu behandeln ist.

11. Nun sind aber (andere) Mönche, einer, zwei oder drei, Anhänger dieses Mönches und ergreifen in Worten für ihn Partei. Sie sprechen etwa: „Mögen die Ehrwürdigen nichts gegen diesen Mönch sagen; dieser Mönch redet gemäß der Lehre und gemäß der Disziplin; unseres Wunsches und Willens nimmt dieser Mönch sich an und verleiht ihnen Ausdruck, und er kennt uns, und was er sagt, gefällt auch uns gar wohl. Diese Mönche wären folgendermaßen anzusprechen: „Es wollen die Ehrwürdigen nicht also sprechen; dieser Mönch redet nicht der Lehre und nicht der Disziplin gemäß. Auch möge den Ehrwürdigen keine Spaltung der Gemeinde gefallen; denn einträchtig ist die Gemeinde, in Harmonie, ohne Streit, und sie befindet sich unter einer Regel wohl." Und wenn die Mönche, in dieser Weise von den Mönchen angesprochen, auch dann noch bei ihrem Standpunkt verharren, so sollen sie von den Mönchen zu drei Malen feierlich ermahnt werden, dem zu entsagen. Wenn sie, zum dritten Male feierlich ermahnt, dem entsagen, ist es gut so; entsagen sie nicht, so sind sie eines Vergehens schuldig, das vor einer formellen Gemeinde-Versammlung zu behandeln ist.

12. Nun ist aber mit einem Mönche von Natur aus schwer

zu reden, und wenn er von den Mönchen über die in dem Vortrag (der Ordensregel) enthaltenen Gebote der Lehre gemäß angesprochen wird, verbittet er es sich, angeredet zu werden, indem er etwa sagt: „Mögen die Ehrwürdigen übernichts, sei es gut oder schlecht, mit mir sprechen, und auch ich werde mit den Ehrwürdigen über nichts, sei es gut oder schlecht, sprechen; höret auf, mit mir zu reden, ehrwürdige Herren!" Dieser Mönch wäre von den Mönchen in folgender Weise anzusprechen: „Wolle der Ehrwürdige es sich nicht verbitten, angeredet zu werden, es gestatte der Ehrwürdige die Anrede; der Ehrwürdige möge zu den Mönchen sprechen, der Lehre gemäß, und auch die Mönche werden der Lehre gemäß mit dem Ehrwürdigen sprechen. Denn auf diese Weise ist die Gefolgschaft dieses Erhabenen groß geworden, das will sagen durch wechselseitiges Wort, durch wechselseitige Ermahnung." Und wenn der Mönch, von den Mönchen in dieser Weise angesprochen, auch dann noch bei seinem Standpunkte verharrt, so soll er von den Mönchen zu drei Malen feierlich ermahnt werden, dem zu entsagen. Wenn er, zum dritten Male feierlich ermahnt, dem entsagt, ist es gut so; entsagt er nicht, so ist er eines Vergehens schuldig, das vor einer formellen Gemeinde-Versammlung zu behandeln ist.

13. Nun lebt aber in der Nähe eines Dorfes oder Fleckens ein Mönch, der die Familien schändet und schlechten Sitten fröhnt. Seine schlechten Sitten sind vor aller Augen offenbar und ruchbar geworden, und auch die Familien, die durch ihn geschändet wurden, sieht man und hört von ihnen. Dieser Mönch wäre von den Mönchen in folgender Weise anzusprechen: „Der Ehrwürdige schändet die Familien und fröhnt schlechten Sitten. Nun sind des Ehrwürdigen schlechte Sitten vor aller Augen offenbar und ruchbar geworden, und auch die Familien, die durch den Ehrwürdigen geschändet wurden, sieht man und hört von ihnen. Es entferne sich der Ehrwürdige aus dieser Behausung, mit deinem Wohnen hierselbst hat es ein Ende." Der von den Mönchen also angesprochene Mönch möchte zu ihnen folgendes sagen: „Die Mönche wandeln auf der Bahn des Begehrens, die Mönche wandeln auf der Bahn des Hasses, der Verblendung und Furcht; wegen

eines derartigen Vergehens weisen sie den einen aus, während sie den andern nicht ausweisen." Dieser Mönch wäre von den Mönchen in folgender Weise anzusprechen: „Es wolle der Ehrwürdige nicht also sprechen, nicht wandeln die Mönche auf der Bahn des Begehrens, sie wandeln nicht auf der Bahn des Hasses, der Verblendung und Furcht. Wohl aber schändet der Ehrwürdige die Familien und fröhnt schlechten Sitten; nun sind des Ehrwürdigen schlechte Sitten vor aller Augen offenbar und ruchbar geworden, und auch die Familien, die durch den Ehrwürdigen geschändet wurden, sieht man und hört von ihnen. Es entferne sich der Ehrwürdige aus dieser Behausung, mit deinem Wohnen hierselbst hat es ein Ende." Und wenn der Mönch, von den Mönchen in dieser Weise angesprochen, auch dann noch bei seinem Standpunkt verharrt, so soll er von den Mönchen zu drei Malen feierlich ermahnt werden, dem zu entsagen. Wenn er, zum dritten Male feierlich ermahnt, dem entsagt, ist es gut so; entsagt er nicht, so ist er eines Vergehens schuldig, das vor einer formellen Gemeinde-Versammlung zu behandeln ist.

Die dreizehn Regeln über die Vergehen, die vor einer formellen Gemeinde-Versammlung zu behandeln sind, sind nun vorgetragen, ehrwürdige Herren, neun, welche unmittelbar zu Vergehen werden, und vier, welche, (wenn sie) beim dritten Aufruf (nicht eingestanden sind), als solche in Kraft treten.

Wenn ein Mönch sich des einen oder des andern dieser Vergehen schuldig gemacht hat, so muß er so viele Tage, als er es wissentlich verheimlicht, auch gegen seinen Willen, getrennt wohnen. Nach Beendigung des Getrenntwohnens hat sich der Mönch weitere sechs Tage einer Buße zu unterziehen. Nach Absolvierung der Buße muß der Mönch an einem Platze, wo eine Schar von zwanzig Mönchen die Gemeinde bildet, von den Mönchen neu aufgenommen werden. Sollte eine Gemeinde, die sich aus einer Schar von zwanzig weniger auch nur einem Mönch zusammensetzt, jenen Mönch neu aufnehmen, so gilt er als nicht neu aufgenommen, und die Mönche sind tadelnswert. Dies ist in dem Falle der ordnungsgemäße Verlauf.

Und so frage ich denn die Ehrwürdigen: „Seid Ihr in diesen Punkten wohl rein?" Zum zweiten Male frage ich:

„Seid Ihr in diesen Punkten wohl rein?" Zum dritten Male frage ich: „Seid Ihr in diesen Punkten wohl rein?"

Rein sind in diesen Punkten die Ehrwürdigen, daher schweigen sie. In diesem Sinne verstehe ich das.

[Hier endet der Vortrag der Regeln über Vergehen, die vor einer formellen Gemeinde-Versammlung zu behandeln sind.]

[*Niyatā*[1]) *dhammā*: *Regeln über zweifelhafte*[1]) *Vergehen.*]

Es gelangen nunmehr, ehrwürdige Herren, die folgenden zwei Regeln über zweifelhafte Vergehen zum Vortrag.

1. Wenn ein Mönch mit einer weiblichen Person einsam auf einem verborgenen Sitz, der zum (Geschlechts-) Akt geeignet ist, sich niederläßt, ein Mann mit einem Weibe, und eine in ihren Aussagen glaubwürdige Laienschwester, die ihn erblickt, bezichtigt ihn (daraufhin) des einen von den drei Vergehen: eines zum Untergang führenden Vergehens, eines Vergehens, das vor einer formellen Gemeinde-Versammlung zu behandeln ist oder eines zu sühnenden[2]) Vergehens, und wenn der Mönch zugibt, sich (dort) niedergelassen zu haben, so soll man mit dem Mönche entsprechend eines von den drei Vergehen, sei es ein zum Untergang führendes, oder ein vor einer formellen Gemeinde-Versammlung zu behandelndes, oder ein zu sühnendes Vergehen, verfahren, oder man soll mit dem Mönche in der Weise verfahren, je nachdem ihn die in ihren Aussagen glaubwürdige Laienschwester bezichtigt hat.

Dies ist eine Regel über zweifelhafte Vergehen.

2. Nun ist der verborgene Sitz zwar für den (Geschlechts-) Akt nicht geeignet, aber er gestattet es doch, eine weibliche Person mit unzüchtigen Worten anzusprechen. Wenn nun aber ein Mönch auf einem solchen Sitz mit einer weiblichen Person, ein Mann mit einem Weibe, einsam, sich niederläßt, und eine in ihren Aussagen glaubwürdige Laienschwester, die ihn erblickt, bezichtigt ihn (daraufhin) des einen von den

---

[1]) Zweifelhaft je nach den besonderen Umständen. Der Charakter dieser Vergehen ist im näheren erst noch festzustellen.

[2]) *pācittiya*. Diese Vergehen, die in den folgenden Abschnitten des *Pātimokkha* behandelt werden, werden von dem Schuldigen durch die Übernahme einer bestimmten Buße gesühnt.

zwei Vergehen: eines Vergehens, das vor einer formellen Gemeinde-Versammlung zu behandeln ist, oder eines zu sühnenden Vergehens, und wenn der Mönch zugibt, sich (dort) niedergelassen zu haben, so soll man mit dem Mönche entsprechend eines von den zwei Vergehen, sei es ein vor einer formellen Gemeinde-Versammlung zu behandelndes oder ein zu sühnendes Vergehen, verfahren, oder man soll mit dem Mönche in der Weise verfahren, je nachdem ihn die in ihren Aussagen glaubwürdige Laienschwester bezichtigt hat.

Dies ist eine Regel über zweifelhafte Vergehen.

Die zwei Regeln über zweifelhafte Vergehen sind nun vorgetragen, ehrwürdige Herren. Und so frage ich denn die Ehrwürdigen: „Seid Ihr in diesen Punkten wohl rein?" Zum zweiten Male frage ich: „Seid Ihr in diesen Punkten wohl rein?" Zum dritten Male frage ich: „Seid Ihr in diesen Punkten wohl rein?"

Rein sind in diesen Punkten die Ehrwürdigen, daher schweigen sie. In diesem Sinne verstehe ich das.

[Hier endet der Vortrag der Regeln über zweifelhafte Vergehen.]

Zur Neugestaltung des Münchener Völkerkundemuseums.

Von Karl With.

(Herrn Prof. Scherman zum 60. Geburtstag.)

Mit Genugtuung werden alle, denen die Bedeutung von Professor Scherman für die Erforschung der asiatischen Kulturgebiete bekannt ist, es begrüßen, daß das vorliegende Heft der Zeitschrift für Buddhismus dem 60 jährigen Jubilar gewidmet ist. Sein Lebenswerk aber umfaßt nicht nur eine mannigfaltige wissenschaftliche Forschertätigkeit, sondern auch die so eminent wichtige praktische Arbeit als Museumsleiter. Auf zwei wichtige Momente hin ist diese konzentriert gewesen: Auf Vermehrung der Sammlung und auf ihre Neugestaltung; d. h. also auf eine extensive und eine intensive Steigerung, auf Erhöhung des Bestandes und des Wertes. Das mag für jeden Museumsleiter eine selbstverständliche Forderung sein; die besondere Art der Einstellung jedoch, die sich in Scherman's Museumsarbeit in aller Stille dokumentiert, ist auch — gerade in der gegenwärtigen Zeit — von prinzipieller Bedeutung und greift somit über den Lokalbereich des Münchener Museums hinaus. Sie soll daher an dieser Stelle kurz als Anlaß für einen Beitrag zur Frage der künstlerischen Objekte in Völkerkundemuseen dienen, und zwar an der Hand einer äußerst glücklichen und wichtigen Lösung.

Nach der einen Seite hin ist wichtig, daß Professor Scherman den Hauptakzent vom rein Volkskundlichen auf jene Objekte gelegt hat, die wir auch als künstlerische Dokumente zu bewerten das Recht haben. Eine im Rahmen der Völkerkunde und im Gegensatz zu deren älteren Auffassung wichtige Tatsache und fruchtbringende Tat. Neben den älteren Beständen — wie der seltenen und kostbaren Amerikasammlung einschließlich der peruanischen Kollektion, den ozeanischen und afrikanischen Stücken allgemeinerer Art und der größeren Anzahl von Skulpturen des späteren Indiens und des Archipels — sind es vor allem die Neuzugänge der Joruba-Kongo-Stücke

und der asiatischen Plastik, die den besonderen Wert dieser an sich kleinen aber in sich reichen Sammlung ausmachen. Die südasiatische Plastik erhielt durch die Werke aus Siam, aus Birma und aus der Mathuraschule Vorderindiens eine entscheidende Bereicherung. Von Werken ostasiatischer Provenienz aber sind es vor allem die Sammlungen der chinesischen Grabbeigaben und der Plastik in Stein, Bronze, und Holz, die Zeiten von Wei bis Ming umfassend; Stücke, die die älteren Bestände glücklich ergänzen, wie etwa die Sammlung geschnittener Steine, vor allem der in Lapis geschnittenen figürlichen Darstellungen, die auch für die spätere Mythenforschung so wichtig sind. Die Plastiken von Birma, Siam, Mathura, von Vorderindien und China — das sind dank der Initiative und der Sammeltätigkeit des Leiters Glanzpunkte dieser Sammlung geworden.

Dokumentiert sich in dieser zielbewußten Bereicherung durch — auch künstlerisch wertvolle — Objekte eine moderne Gesinnung, so auch in der Art der Neuaufstellung. Hier — angesichts des reichen Bestandes an Objekten der asiatischen Hochkulturen wurde ja gerade in besonderem Maße die Frage von Kunst und Ethnographie akut und praktisch bedeutsam. Bekanntlich hat erst in neuerer Zeit auch die Kunstforschung sich der bis dahin ganz in den Forschungsbereich der Ethnographie und Sprachforschung eingebetteten Gebiete Süd- und Ostasiens angenommen und die hier vorliegenden kunstgeschichtlichen und formalen Probleme in ihren Arbeitsbezirk aufgenommen. Damit aber war ein offener Gegensatz zur älteren Anschauung gegeben, die jene Werke nicht als Kunstwerke, sondern lediglich als Realien der Völkerkunde (ja nur als Kuriositäten) hat gelten lassen wollen. Ältere Völkerkundemuseen sind dafür auch heute noch ein nur allzu sichtbarer Beweis und Ausdruck, mit ihrem wirren und ungeschiedenen Durcheinander heterogenster Dinge der geistigen und materiellen Kultur; wahllos, verstaubt, ungesichtet und oft kaum sichtbar; mit einem Worte: Magazine. Zu begreifen ist also der Eifer und der Enthusiasmus einer jüngeren Generation in dem Bestreben, diesen Objekten als Kunstwerken ihr Recht zukommen zu lassen, was man glaubte dadurch zu

Saṅghādisesā[1]) *dhammā: Regeln, welche solche Vergehen betreffen, die vor einer formellen Gemeinde-Versammlung zu behandeln sind.*]

Es gelangen nunmehr, ehrwürdige Herren, die folgenden dreizehn Regeln über Vergehen, die vor einer formellen Gemeinde-Versammlung zu behandeln sind, zum Vortrag.

1. Das absichtliche Abgehenlassen von Sperma, ausgenommen wenn man schläft, ist ein Vergehen, das vor einer formellen Gemeinde-Versammlung zu behandeln ist.

2. Wenn ein Mönch, von sinnlicher Lust erfüllt, argen Sinnes in körperliche Berührung mit einer weiblichen Person kommt, indem er ihre Hand oder ihr Haar ergreift oder irgend einen Teil ihres Körpers berührt, so ist er eines Vergehens schuldig, das vor einer formellen Gemeinde-Versammlung zu behandeln ist.

3. Wenn ein Mönch, von sinnlicher Lust erfüllt, argen Sinnes eine weibliche Person wie ein Jüngling ein junges Mädchen mit unzüchtigen Worten, die auf den Geschlechtsakt abzielen, anspricht, so ist er eines Vergehens schuldig, das vor einer formellen Gemeinde-Versammlung zu behandeln ist.

4. Wenn ein Mönch, von sinnlicher Lust erfüllt, argen Sinnes in Gegenwart einer weiblichen Person, um seiner Eigen-

---

[1]) Childers und Oldenberg, denen wir hier in der Erklärung des schwierigen Ausdrucks *saṅghādisesā dhammā* folgen, geben die Deutung „rules which require, as well in their earlier *(ādi)* as in their later *(sesa)* stages, formal meetings of the Order *(saṃgha)*". Über andere Erklärungen des Wortes s. Childers, s. v.; Geiger, Pāli, § 38; Kern-Jacobi, a. a. O. II, p. 88, Anm. 2.

Diese Vergehen, dreizehn an der Zahl, die an Schwere gleich hinter den vier *pārājikā dhammā* kommen, müssen vor einer rite konstituierten, formellen Gemeinde-Versammlung behandelt werden. Während die letzten vier *Saṅghādisesā* erst dann als solche in Kraft treten, wenn sie beim dritten Aufruf in der *Kammavācā* nicht bekannt werden, treten die ersten neun unmittelbar nach Begehung ein. Bei diesen ist außer dem „Bekenntnis" in der Regel noch eine besondere „Buße" *(mānatta)*, ferner „Getrenntwohnen" *(parivāsa)* und „Neuaufnahme" *(abbhāna)* erforderlich, welch letztere von einem Ordens-Kapitel von mindestens zwanzig Mönchen vollzogen werden muß, falls der eines Saṅghādisesa-Vergehens Schuldige nach Absolvierung der Buße um die Wiederaufnahme nachsucht. Vergl. den Saṅghādisesa-Abschnitt im Pātimokkha, gegen Ende.

liebe zu fröhnen,[1]) sich selbst verherrlicht, indem er etwa sagt: „Schwester, dies ist der vornehmste Dienst, wenn du einem so sittenstrengen, so tugendfesten Asketen wie mir mit diesem Akte dienst," — wobei er auf den Geschlechtsakt abzielt, — so ist er eines Vergehens schuldig, das vor einer formellen Gemeinde-Versammlung zu behandeln ist.

5. Wenn ein Mönch als Vermittler tätig ist für ein Weib hinsichtlich eines Mannes, oder für einen Mann hinsichtlich eines Weibes, oder in Ehesachen oder in einer Liebschaft, oder sogar für eine Buhlerin, — so ist er eines Vergehens schuldig, das vor einer formellen Gemeinde-Versammlung zu behandeln ist.

6. Wenn ein Mönch um seines Mendikantentums willen[2]) sich eine Hütte errichten läßt, die für keinen (andern) Eigentümer, (sondern nur) für seinen eigenen Gebrauch bestimmt ist, so muß er sie nach einem bestimmten Maß herstellen lassen. In diesem Falle ist das Maß folgendes: In der Länge zwölf Spannen,[3]) nach gut abgeschrittener Spanne[4]) (gemessen), in der Breite sieben im Innern (gemessene Spannen). Mönche müssen zugezogen werden, um den Platz gutzuheißen. Diese Mönche haben den Platz zu billigen, wenn er frei von Gefahren[5]) ist und ringsherum einen offenen Zugang hat. Wenn

[1]) *attakāmaparicariyāya.* Es ist möglich, daß diese Wendung auch „zur Befriedigung seiner Lust" bedeutet.

[2]) *saññācikāya.* Ich gebe meine Übersetzung dieser Wendung mit allem Vorbehalt. Vielleicht ist der Sinn: „auf seine Bitte hin". Oldenberg-Rhys-Davids (SBE. XIII, p. 8) übersetzen: „begging (the materials) together"; Kern-Jacobi, a. a. O. II, p. 103: „mit erbetenem Beistande".

[3]) Spanne = *vidatthi.*

[4]) *sugata-vidatthiyā.* Ich bin versucht, *sugata* in dieser Verbindung in der wörtlichen Bedeutung „gut gegangen, wohl abgeschritten" zu nehmen. Die Erklärung des Ausdrucks ist schwierig, zumal *Sugata* einer der Ehrentitel des Buddha ist, was Dickson veranlaßt hat, unsere Stelle durch „of the span of the Buddha" wiederzugeben. Vergl. dagegen die Bemerkungen von Oldenberg und Rhys Davids (a. a. O., p. 8, Anm. 2), wo vorsichtig übersetzt ist „according to the accepted span"; Kern-Jacobi, a. a. O. II, p. 103: „12 Spannen Sugata-Maß".

[5]) Gefahrlos entweder für die Lebewesen durch Lichtung des Platzes, oder für den künftigen Eigentümer. Nach Minayeff, zitiert in SBE. XIII, p. 9, Anm. 1.

ein Mönch um seines Mendikantentums willen auf einem gefährdeten Platz ohne einen offenen Zugang ringsherum sich eine Hütte errichten läßt, oder wenn er Mönche zur Genehmigung des Platzes nicht hinzuzieht, oder wenn er das (festgesetzte) Maß überschreitet, so ist er eines Vergehens schuldig, das vor einer formellen Gemeinde-Versammlung zu behandeln ist.

7. Wenn ein Mönch ein geräumiges Kloster errichten läßt, das für (andere) Eigentümer und für seinen eigenen Gebrauch bestimmt ist, so müssen Mönche zugezogen werden, um den Platz gutzuheißen. Diese Mönche haben den Platz zu billigen, wenn er frei von Gefahren ist und ringsherum einen offenen Zugang hat. Wenn ein Mönch auf einem gefährdeten Platz ohne einen offenen Zugang ringsherum ein geräumiges Kloster errichten läßt, oder wenn er Mönche zur Genehmigung des Platzes nicht hinzuzieht, so ist er eines Vergehens schuldig, das vor einer formellen Gemeinde-Versammlung zu behandeln ist.

8. Wenn ein Mönch einen (andern) Mönch in Übelwollen, Haß und Groll durch grundlose Anschuldigung eines zum Untergang führenden Vergehens verkleinert, um ihn dadurch wenn möglich von diesem heiligen Wandel abzubringen, und wenn dann zu einem späteren Zeitpunkt, sei es, daß man ihm mit Worten zusetzt oder nicht, der Fall sich als unbegründet erweist und der Mönch seinen Haß zugesteht, so ist er eines Vergehens schuldig, das vor einer formellen Gemeinde-Versammlung zu behandeln ist.

9. Wenn ein Mönch, indem er bei einem Falle, der (in Wirklichkeit) anders liegt, sich auf irgendeinen Punkt von untergeordneter Wichtigkeit stützt, einen (andern) Mönch in Übelwollen, Haß und Groll durch grundlose Anschuldigung eines zum Untergang führenden Vergehens verkleinert, um ihn dadurch wenn möglich von diesem heiligen Wandel abzubringen, und wenn es sich dann zu einem späteren Zeitpunkt, sei es, daß man ihm mit Worten zusetzt oder nicht, herausstellt, daß der Fall (in Wirklichkeit) anders liegt, und der Mönch seinen Haß zugesteht, so ist er eines Vergehens schuldig, das vor einer formellen Gemeinde-Versammlung zu behandeln ist.

10. Wenn ein Mönch darauf ausgeht, in der einträchtigen Gemeinde eine Spaltung hervorzurufen, oder wenn er dauernd auf ein Mittel sinnt, das zu einer Spaltung führt, so wäre dieser Mönch von den Mönchen also anzusprechen: „Es wolle der Ehrwürdige nicht darauf ausgehen, in der einträchtigen Gemeinde eine Spaltung hervorzurufen, noch fortfahren, auf ein Mittel zu sinnen, das zur Spaltung führt. Möge der Ehrwürdige mit der Gemeinde in Frieden leben; denn einträchtig ist die Gemeinde, in Harmonie, ohne Streit, und sie befindet sich unter einer Regel wohl." Und wenn der Mönch, von den Mönchen in dieser Weise angesprochen, auch dann noch bei seinem Standpunkt verharrt, so soll er von den Mönchen zu drei Malen feierlich ermahnt werden, dem zu entsagen. Wenn er, zum dritten Male feierlich ermahnt, dem entsagt, ist es gut so; entsagt er nicht, so ist er eines Vergehens schuldig, das vor einer formellen Gemeinde-Versammlung zu behandeln ist.

11. Nun sind aber (andere) Mönche, einer, zwei oder drei, Anhänger dieses Mönches und ergreifen in Worten für ihn Partei. Sie sprechen etwa: „Mögen die Ehrwürdigen nichts gegen diesen Mönch sagen; dieser Mönch redet gemäß der Lehre und gemäß der Disziplin; unseres Wunsches und Willens nimmt dieser Mönch sich an und verleiht ihnen Ausdruck, und er kennt uns, und was er sagt, gefällt auch uns gar wohl. Diese Mönche wären folgendermaßen anzusprechen: „Es wollen die Ehrwürdigen nicht also sprechen; dieser Mönch redet nicht der Lehre und nicht der Disziplin gemäß. Auch möge den Ehrwürdigen keine Spaltung der Gemeinde gefallen; denn einträchtig ist die Gemeinde, in Harmonie, ohne Streit, und sie befindet sich unter einer Regel wohl." Und wenn die Mönche, in dieser Weise von den Mönchen angesprochen, auch dann noch bei ihrem Standpunkt verharren, so sollen sie von den Mönchen zu drei Malen feierlich ermahnt werden, dem zu entsagen. Wenn sie, zum dritten Male feierlich ermahnt, dem entsagen, ist es gut so; entsagen sie nicht, so sind sie eines Vergehens schuldig, das vor einer formellen Gemeinde-Versammlung zu behandeln ist.

12. Nun ist aber mit einem Mönche von Natur aus schwer

zu reden, und wenn er von den Mönchen über die in dem Vortrag (der Ordensregel) enthaltenen Gebote der Lehre gemäß angesprochen wird, verbittet er es sich, angeredet zu werden, indem er etwa sagt: „Mögen die Ehrwürdigen übernichts, sei es gut oder schlecht, mit mir sprechen, und auch ich werde mit den Ehrwürdigen über nichts, sei es gut oder schlecht, sprechen; höret auf, mit mir zu reden, ehrwürdige Herren!“ Dieser Mönch wäre von den Mönchen in folgender Weise anzusprechen: „Wolle der Ehrwürdige es sich nicht verbitten, angeredet zu werden, es gestatte der Ehrwürdige die Anrede; der Ehrwürdige möge zu den Mönchen sprechen, der Lehre gemäß, und auch die Mönche werden der Lehre gemäß mit dem Ehrwürdigen sprechen. Denn auf diese Weise ist die Gefolgschaft dieses Erhabenen groß geworden, das will sagen durch wechselseitiges Wort, durch wechselseitige Ermahnung.“ Und wenn der Mönch, von den Mönchen in dieser Weise angesprochen, auch dann noch bei seinem Standpunkte verharrt, so soll er von den Mönchen zu drei Malen feierlich ermahnt werden, dem zu entsagen. Wenn er, zum dritten Male feierlich ermahnt, dem entsagt, ist es gut so; entsagt er nicht, so ist er eines Vergehens schuldig, das vor einer formellen Gemeinde-Versammlung zu behandeln ist.

13. Nun lebt aber in der Nähe eines Dorfes oder Fleckens ein Mönch, der die Familien schändet und schlechten Sitten fröhnt. Seine schlechten Sitten sind vor aller Augen offenbar und ruchbar geworden, und auch die Familien, die durch ihn geschändet wurden, sieht man und hört von ihnen. Dieser Mönch wäre von den Mönchen in folgender Weise anzusprechen: „Der Ehrwürdige schändet die Familien und fröhnt schlechten Sitten. Nun sind des Ehrwürdigen schlechte Sitten vor aller Augen offenbar und ruchbar geworden, und auch die Familien, die durch den Ehrwürdigen geschändet wurden, sieht man und hört von ihnen. Es entferne sich der Ehrwürdige aus dieser Behausung, mit deinem Wohnen hierselbst hat es ein Ende.“ Der von den Mönchen also angesprochene Mönch möchte zu ihnen folgendes sagen: „Die Mönche wandeln auf der Bahn des Begehrens, die Mönche wandeln auf der Bahn des Hasses, der Verblendung und Furcht; wegen

eines derartigen Vergehens weisen sie den einen aus, während sie den andern nicht ausweisen." Dieser Mönch wäre von den Mönchen in folgender Weise anzusprechen: „Es wolle der Ehrwürdige nicht also sprechen, nicht wandeln die Mönche auf der Bahn des Begehrens, sie wandeln nicht auf der Bahn des Hasses, der Verblendung und Furcht. Wohl aber schändet der Ehrwürdige die Familien und fröhnt schlechten Sitten; nun sind des Ehrwürdigen schlechte Sitten vor aller Augen offenbar und ruchbar geworden, und auch die Familien, die durch den Ehrwürdigen geschändet wurden, sieht man und hört von ihnen. Es entferne sich der Ehrwürdige aus dieser Behausung, mit deinem Wohnen hierselbst hat es ein Ende." Und wenn der Mönch, von den Mönchen in dieser Weise angesprochen, auch dann noch bei seinem Standpunkt verharrt, so soll er von den Mönchen zu drei Malen feierlich ermahnt werden, dem zu entsagen. Wenn er, zum dritten Male feierlich ermahnt, dem entsagt, ist es gut so; entsagt er nicht, so ist er eines Vergehens schuldig, das vor einer formellen Gemeinde-Versammlung zu behandeln ist.

Die dreizehn Regeln über die Vergehen, die vor einer formellen Gemeinde-Versammlung zu behandeln sind, sind nun vorgetragen, ehrwürdige Herren, neun, welche unmittelbar zu Vergehen werden, und vier, welche, (wenn sie) beim dritten Aufruf (nicht eingestanden sind), als solche in Kraft treten.

Wenn ein Mönch sich des einen oder des andern dieser Vergehen schuldig gemacht hat, so muß er so viele Tage, als er es wissentlich verheimlicht, auch gegen seinen Willen, getrennt wohnen. Nach Beendigung des Getrenntwohnens hat sich der Mönch weitere sechs Tage einer Buße zu unterziehen. Nach Absolvierung der Buße muß der Mönch an einem Platze, wo eine Schar von zwanzig Mönchen die Gemeinde bildet, von den Mönchen neu aufgenommen werden. Sollte eine Gemeinde, die sich aus einer Schar von zwanzig weniger auch nur einem Mönch zusammensetzt, jenen Mönch neu aufnehmen, so gilt er als nicht neu aufgenommen, und die Mönche sind tadelnswert. Dies ist in dem Falle der ordnungsgemäße Verlauf.

Und so frage ich denn die Ehrwürdigen: „Seid Ihr in diesen Punkten wohl rein?" Zum zweiten Male frage ich:

„Seid Ihr in diesen Punkten wohl rein?“ Zum dritten Male frage ich: „Seid Ihr in diesen Punkten wohl rein?“

Rein sind in diesen Punkten die Ehrwürdigen, daher schweigen sie. In diesem Sinne verstehe ich das.

[Hier endet der Vortrag der Regeln über Vergehen, die vor einer formellen Gemeinde-Versammlung zu behandeln sind.]

[*Niyatā*[1]) *dhammā*: *Regeln über zweifelhafte*[1]) *Vergehen.*]

Es gelangen nunmehr, ehrwürdige Herren, die folgenden zwei Regeln über zweifelhafte Vergehen zum Vortrag.

1. Wenn ein Mönch mit einer weiblichen Person einsam auf einem verborgenen Sitz, der zum (Geschlechts-) Akt geeignet ist, sich niederläßt, ein Mann mit einem Weibe, und eine in ihren Aussagen glaubwürdige Laienschwester, die ihn erblickt, bezichtigt ihn (daraufhin) des einen von den drei Vergehen: eines zum Untergang führenden Vergehens, eines Vergehens, das vor einer formellen Gemeinde-Versammlung zu behandeln ist oder eines zu sühnenden[2]) Vergehens, und wenn der Mönch zugibt, sich (dort) niedergelassen zu haben, so soll man mit dem Mönche entsprechend eines von den drei Vergehen, sei es ein zum Untergang führendes, oder ein vor einer formellen Gemeinde-Versammlung zu behandelndes, oder ein zu sühnendes Vergehen, verfahren, oder man soll mit dem Mönche in der Weise verfahren, je nachdem ihn die in ihren Aussagen glaubwürdige Laienschwester bezichtigt hat.

Dies ist eine Regel über zweifelhafte Vergehen.

2. Nun ist der verborgene Sitz zwar für den (Geschlechts-) Akt nicht geeignet, aber er gestattet es doch, eine weibliche Person mit unzüchtigen Worten anzusprechen. Wenn nun aber ein Mönch auf einem solchen Sitz mit einer weiblichen Person, ein Mann mit einem Weibe, einsam, sich niederläßt, und eine in ihren Aussagen glaubwürdige Laienschwester, die ihn erblickt, bezichtigt ihn (daraufhin) des einen von den

[1]) Zweifelhaft je nach den besonderen Umständen. Der Charakter dieser Vergehen ist im näheren erst noch festzustellen.

[2]) *pācittiya*. Diese Vergehen, die in den folgenden Abschnitten des *Pātimokkha* behandelt werden, werden von dem Schuldigen durch die Übernahme einer bestimmten Buße gesühnt.

zwei Vergehen: eines Vergehens, das vor einer formellen Gemeinde-Versammlung zu behandeln ist, oder eines zu sühnenden Vergehens, und wenn der Mönch zugibt, sich (dort) niedergelassen zu haben, so soll man mit dem Mönche entsprechend eines von den zwei Vergehen, sei es ein vor einer formellen Gemeinde-Versammlung zu behandelndes oder ein zu sühnendes Vergehen, verfahren, oder man soll mit dem Mönche in der Weise verfahren, je nachdem ihn die in ihren Aussagen glaubwürdige Laienschwester bezichtigt hat.

Dies ist eine Regel über zweifelhafte Vergehen.

Die zwei Regeln über zweifelhafte Vergehen sind nun vorgetragen, ehrwürdige Herren. Und so frage ich denn die Ehrwürdigen: „Seid Ihr in diesen Punkten wohl rein?“ Zum zweiten Male frage ich: „Seid Ihr in diesen Punkten wohl rein?“ Zum dritten Male frage ich: „Seid Ihr in diesen Punkten wohl rein?“

Rein sind in diesen Punkten die Ehrwürdigen, daher schweigen sie. In diesem Sinne verstehe ich das.

[Hier endet der Vortrag der Regeln über zweifelhafte Vergehen.]

Zur Neugestaltung des Münchener Völkerkundemuseums.

Von Karl With.

(Herrn Prof. Scherman zum 60. Geburtstag.)

Mit Genugtuung werden alle, denen die Bedeutung von Professor Scherman für die Erforschung der asiatischen Kulturgebiete bekannt ist, es begrüßen, daß das vorliegende Heft der Zeitschrift für Buddhismus dem 60jährigen Jubilar gewidmet ist. Sein Lebenswerk aber umfaßt nicht nur eine mannigfaltige wissenschaftliche Forschertätigkeit, sondern auch die so eminent wichtige praktische Arbeit als Museumsleiter. Auf zwei wichtige Momente hin ist diese konzentriert gewesen: Auf Vermehrung der Sammlung und auf ihre Neugestaltung; d. h. also auf eine extensive und eine intensive Steigerung, auf Erhöhung des Bestandes und des Wertes. Das mag für jeden Museumsleiter eine selbstverständliche Forderung sein; die besondere Art der Einstellung jedoch, die sich in Scherman's Museumsarbeit in aller Stille dokumentiert, ist auch — gerade in der gegenwärtigen Zeit — von prinzipieller Bedeutung und greift somit über den Lokalbereich des Münchener Museums hinaus. Sie soll daher an dieser Stelle kurz als Anlaß für einen Beitrag zur Frage der künstlerischen Objekte in Völkerkundemuseen dienen, und zwar an der Hand einer äußerst glücklichen und wichtigen Lösung.

Nach der einen Seite hin ist wichtig, daß Professor Scherman den Hauptakzent vom rein Volkskundlichen auf jene Objekte gelegt hat, die wir auch als künstlerische Dokumente zu bewerten das Recht haben. Eine im Rahmen der Völkerkunde und im Gegensatz zu deren älteren Auffassung wichtige Tatsache und fruchtbringende Tat. Neben den älteren Beständen — wie der seltenen und kostbaren Amerikasammlung einschließlich der peruanischen Kollektion, den ozeanischen und afrikanischen Stücken allgemeinerer Art und der größeren Anzahl von Skulpturen des späteren Indiens und des Archipels — sind es vor allem die Neuzugänge der Joruba-Kongo-Stücke

und der asiatischen Plastik, die den besonderen Wert dieser an sich kleinen aber in sich reichen Sammlung ausmachen. Die südasiatische Plastik erhielt durch die Werke aus Siam, aus Birma und aus der Mathuraschule Vorderindiens eine entscheidende Bereicherung. Von Werken ostasiatischer Provenienz aber sind es vor allem die Sammlungen der chinesischen Grabbeigaben und der Plastik in Stein, Bronze, und Holz, die Zeiten von Wei bis Ming umfassend; Stücke, die die älteren Bestände glücklich ergänzen, wie etwa die Sammlung geschnittener Steine, vor allem der in Lapis geschnittenen figürlichen Darstellungen, die auch für die spätere Mythenforschung so wichtig sind. Die Plastiken von Birma, Siam, Mathura, von Vorderindien und China — das sind dank der Initiative und der Sammeltätigkeit des Leiters Glanzpunkte dieser Sammlung geworden.

Dokumentiert sich in dieser zielbewußten Bereicherung durch — auch künstlerisch wertvolle — Objekte eine moderne Gesinnung, so auch in der Art der Neuaufstellung. Hier — angesichts des reichen Bestandes an Objekten der asiatischen Hochkulturen wurde ja gerade in besonderem Maße die Frage von Kunst und Ethnographie akut und praktisch bedeutsam. Bekanntlich hat erst in neuerer Zeit auch die Kunstforschung sich der bis dahin ganz in den Forschungsbereich der Ethnographie und Sprachforschung eingebetteten Gebiete Süd- und Ostasiens angenommen und die hier vorliegenden kunstgeschichtlichen und formalen Probleme in ihren Arbeitsbezirk aufgenommen. Damit aber war ein offener Gegensatz zur älteren Anschauung gegeben, die jene Werke nicht als Kunstwerke, sondern lediglich als Realien der Völkerkunde (ja nur als Kuriositäten) hat gelten lassen wollen. Ältere Völkerkundemuseen sind dafür auch heute noch ein nur allzu sichtbarer Beweis und Ausdruck, mit ihrem wirren und ungeschiedenen Durcheinander heterogenster Dinge der geistigen und materiellen Kultur; wahllos, verstaubt, ungesichtet und oft kaum sichtbar; mit einem Worte: Magazine. Zu begreifen ist also der Eifer und der Enthusiasmus einer jüngeren Generation in dem Bestreben, diesen Objekten als Kunstwerken ihr Recht zukommen zu lassen, was man glaubte dadurch zu

erfüllen, daß man sie ganz der Völkerkunde zu entreißen suchte. Ein Bestreben, das praktisch darin gipfelt, diese Objekte in besonderen Museen unterzubringen, nach Art jener Kunstmuseen, die die Kunst der Mittelmeergebiete gesondert nach Ländern vorführen. Die praktische Zupassung und Ausführung solcher isolierten Aufstellung aber wird doch nur in besonderen Einzelfällen Anwendung finden dürfen und können, d. h. bei den Sammlungen — wie in Berlin und Köln — die von vornherein als Kunstsammlungen angelegt sind und aus Privatsammlungen entstanden sind. Bei solchen Sammlungen muß man einen wenn auch einseitig ästhetisch formalen Standpunkt und die Maßnahme künstlerischer Qualitätsbegriffe als berechtigt gelten lassen, wenn auch selbst hier — im Unterschied zu Privatsammlungen und Ausstellungen — eine ganz konsequente Durchführung weder möglich noch erwünscht und zweckmäßig wäre.

Bedenklich ja gefährlich aber wäre es, diesen vorwiegend künstlerisch betonten Standpunkt der Isolierung der Objekte zu generalisieren und auf die aus ganz anderen Zusammenhängen erwachsenen und ganz anderen Ideen dienenden völkerkundlichen Museen zuzupassen, und dazu übergehen zu wollen, aus diesen Sammlungen alle Objekte, die auch Anspruch auf eine künstlerische Bewertung haben, herauszuziehen und eine bestehende Einheit dadurch in zwei inkongruente Hälften zu zerlegen, indem man sie in eine Schausammlung und eine Studiensammlung aufteilt, wie dies in Berlin und in Holland propagiert und angestrebt wird. Schwerwiegende Gründe sprechen gegen eine solche Maßnahme. Einmal liefert solche Trennung schon praktisch die größten Schwierigkeiten: Was wichtig und was unwichtig ist, unterliegt dauernden Urteils-Schwankungen. Jede solche einmal durchgeführte Auswahl aber muß notwendig einseitig sein und bedeutet — da sie alle möglichen Zuordnungen auf ein Minimum reduziert — weniger Konzentration als Stagnation. Denn alle in einem größeren Zusammenhang möglichen und gegebenen Bewertungen und Beziehungsbildungen werden ein für alle mal abgeschnitten. Aber auch Museumstechnisch ist eine Auswahl deshalb anfechtbar, weil eine

bestehende Einheit zerrissen wird und die Neugestaltung ganz einseitig auf Kosten der Völkerkundemuseen und ohne Berücksichtigung ihrer universalen Grundidee erfolgt. Auch Museumspsychologisch scheint eine solche Trennung durchaus nicht die Vorteile zu bieten, die man auf einen flüchtigen Blick hin vermuten könnte. Denn ist es nicht Aufgabe einer — besonders völkerkundlichen — öffentlichen Sammlung, das Vielfältige kultureller Konkretionen in ihrer Vielheit und soz. Vollständigkeit zur Darstellung zu bringen und den vielen verschieden möglichen Arten der Anschauung gerecht zu werden? Das Anziehende jeder Sammlung liegt gerade auf dem Vielen, Bunten und Mannigfaltigen (soweit es kein Wirrwarr ist), viel weniger auf einer aufdringlich straffen, allzu übersichtlich gewählten Ordnung und Auswahl. Der besondere Grad der Anregung und des Anreizes muß gewahrt bleiben, ja Widerstände können hier oft mehr fördernd als hemmend wirken. Man muß allzeit noch das Gefühl haben, Entdeckungen machen zu können, auf Neues zu stoßen und muß Bekanntes in dauernd wechselnder Kombination und Gedankenverbindung aufnehmen können. Nun können gerade Einzelobjekte viel unmittelbarer und stärker, viel organischer zur Wirkung kommen, wenn sie sich als Höhepunkte gegen ihre „eigene Umgebung" absetzen, mit der sie kulturell verbunden sind. Ja, als Gipfelpunkte, die sie im Rahmen der Kultur darstellen, erhalten sie erst im Zusammenhang mit dem Lebendig-Ganzen, dem sie originär angehören und aus dem heraus sie in der Mannigfaltigkeit ihrer Beziehungen entstanden sind, ihren organischen Sinn. Die Gefahr einer Schausammlung liegt gerade in der allzu bequemen Anschaulichkeit, in ihrer Mundgerechtheit und der Isolierung der Objekte aus ihren natürlichen Zusammenhängen. Ähnlich jenen modernen Bilderkunstbüchern, die dazu dienen, möglichst rasch und bequem einen Stoff sinnlich-anschaulich zu übermitteln, als leicht verdaubare Kost. Ohne begriffliche Vertiefung und Erarbeitung, fast ohne Mühe und Suchen. Darin dokumentiert sich ein seelischer Snobismus unserer Zeit, der von allen Kulturen sich einzelne Perlen herauspickt, überall nascht, um die Leere und Langeweile eigener unfruchtbarer Zivilisation zu übertönen oder aufzufüllen.

Wer aber einer künstlerischen Begegnung überhaupt fähig ist, der wird die Einzelkunstwerke nicht nur auch in ihrem völkerkundlichen Zusammenhang aufzufinden wissen, sondern sie auch gerade aus diesem organischen Zusammenhang heraus um so lebendiger erfassen und begreifen. Wem also ist mit einer noch weiter getriebenen Isolierung gedient? Eigentlich doch nur den kunsthistorischen Schnellläufern und künstlerischen Snobs. Und dazu noch erkauft durch große Opfer zum Nachteil der völkerkundlichen Sammlungen, deren Einheit man zerreißt.

Es gilt dabei nicht die Frage, ob Museums-technisch diese Einheit immer demonstriert ist oder wird, sondern darauf, daß die Völkerkundesammlungen sachlich-organisch eine Einheitsidee in sich tragen, nämlich die der Demonstrationen von Kultureinheiten. Ein Gedanke, der die schulmäßige Auffassung der Völkerkunde übersteigen mag, aber dem Sinn der Völkerkunde entspricht, insofern diese die in ihr selbst liegenden Möglichkeiten erfüllt, wenn sie zu einer Kulturforschung sich erweitert, und zugleich unmögliche theoretische Scheidungen, die dem lebendig Ganzen der Kulturen widersprechen, überwindet. — Daß gerade im Rahmen der erweiterten Völkerkunde auch die asiatischen Kulturen als Ganzes figurieren, ist nicht einmal nur Überbleibsel einer veraltet überheblichen Kulturauffassung, sondern insofern gerechtfertigt, als gerade diese Kulturen — im Gegensatz zur zivilisatorischen Zersplitterung im Abendland — immer volkstümlich lebendige Einheiten geblieben und zu tiefst im Volkstum verankert sind. Gerade bei einem Versuch der Trennung der Objekte würde in Erscheinung treten, wie wenig stichhaltig unsere abendländischen theoretischen Begriffe gegenüber asiatischen Kulturerscheinungen sind.

Jedenfalls würde dem universalen Ideal einer Völkerkundesammlung eine Isolierung der künstlerisch bedeutsamen Objekte auf das schwerwiegendste widersprechen und schaden und jede mögliche lebendige Weiterentwicklung unterbinden. Es braucht dabei gar nicht der künstlerischen Einstellung — d. h. ein Kunstwerk in seiner autonomen Einmaligkeit zu erfassen — zu widersprechen, wenn man es zugleich auch als

das, was es außerdem ist, zu erkennen sucht. Nämlich als einen Teil und Einzelausdruck des Kollektivum einer Kultur, einer Zeit, eines Volkes, als Glied in einer gesetzmäßigen Entwicklung oder als ein versteinertes historisches Schicksal. Als der sichtbarst unmittelbare Ausdruck einer weltanschaulichen Situation. Zumal, wenn wir Denkmäler der asiatischen Kulturen lediglich auf grund von ästhetisch formalen Bewertungen qualifizieren, so ordnen wir sie Kategorieen unter, die ihnen gar nicht adäquat sind. Denn diese unsere Formkategorie der Kunst ist eine Bildung spätabendländischen, bürgerlichen Zivilisationsgeistes, für den Kunst in der Tat etwas Isoliertes, eine rein ästhetische für sich bestehende Funktion ist. Als Formwesen gehören sie natürlich der Kunst an, aber im Sinne einer Kunstauffassung, für die das Kunstwerk „Zwischenwesen" ist, Medium, Ausdrucksfunktion eines geistigen — meist religiösen oder magischen — Verhaltens. Das Entscheidende ist hier gerade die Identität oder Kommunikation zwischen Formalem und Geistigem im Kunstwerk. Alles Reale und Begriffliche, Gegenständliche und Gestaltliche ist in notwendigem Zusammenhang diesen Kunstwerken einverleibt und von Bedeutung. Und dem muß Kunstforschung und Betrachtung wie auch die museale Praxis Rechnung tragen, ohne daß damit gegen die Autonomie künstlerischer Form gesündigt wäre. Auch eine rein formale Betrachtung kann nur im Rahmen allgemeiner Kultur und geistesgeschichtlicher Einstellung lebendig werden oder muß in solcher ihre Ergänzung finden, will sie nicht sich mit der Tätigkeit eines Schneidermeisters, der Kleider anpaßt, genügen lassen. Eine allseitige Erfassung der Kunstwerke aber ist nirgends so garantiert als im Zusammenhang mit den völkerkundlichen und religiös geschichtlichen Sammlungen. Durch eine allzu starke Isolierung der Denkmäler aber wird auch jene andere Einstellung unnötigerweise gestützt, die weniger auf die Erfassung des Objektes gerichtet ist als auf die eigene Reaktion auf den Eindruck, anstatt auf die möglichste Identität zwischen persönlichem Eindruck und Sachverhalt. Die isolierte Aufstellung dieser Kunstwerke erschwert gerade die Erfassung dessen, was nicht unmittelbar das augenblickliche losgelöste

Werk ist und repräsentiert, worauf es doch aber auch — abgesehen vom Einzelfall und seinem Wert — wesentlich ankommt. Nämlich zugleich auch jenes Ganze, — vermittels einer durch Realien angeregten und zugleich kontrollierten Intuition — aus dem heraus es als organische Erscheinung verständlich wird, jenes Ganze der Kultur, einer Zeit und eines Volkes. Anders löst sich die ganze Kulturwelt auf in eine lose aneinandergereihte Summe von Einzelwesen und Einzeleindrücken, denen das Korrelativ der Wirklichkeitstreue fehlt, was zu einer geistig eklektizistischen und dilettantischen Romantik führt. Wir brauchen dabei nicht zu befürchten, daß durch eine begriffliche Vertiefung die spontane Unmittelbarkeit der Anschauung verloren geht. Und selbst, wenn das in Einzelfällen zuzugeben wäre, so müßte dennoch die Museumspraxis der musealen Forderung treu bleiben: die größte Gegebenheit möglicher Fälle zu grunde zu legen, anstatt Einzelfälle auf Kosten anderer zu normalisieren.

Endlich wäre noch ein weiterer Punkt zu erwähnen. Nämlich der, daß durch eine voreilige und endgültige Trennung jede gesunde Weiterentwickelung der völkerkundlichen Sammlungen und Arbeiten vereitelt wird. Von vornherein ist jede Möglichkeit unterbunden, daß aus den Völkerkundemuseen selber die einzig fruchtbare und nötige Reformation sich vollziehen kann und daß zwischen Kunstgeschichte und Völkerkunde eine wechselseitige Berührung angebahnt wird.

Ich habe versucht, möglichst vorurteilslos darzulegen, daß Vorteile, die sich aus einer Trennung in Schau- und Studiensammlung durch ein Herausziehen der Objekte aus bebestehenden Einheiten und deren Isolierung ergeben mögen — nicht die damit verbundenen Nachteile allgemeiner, praktischer und prinzipieller Art aufwiegen, vor allem wenn man auch dem völkerkundlichen Standpunkt gerecht zu werden sucht. Man mag noch erwidern, daß ja gerade diese Trennung den verschiedenen Ansprüchen künstlerischer und kulturell begrifflicher Erfassung und Einstellung entspricht. Aber ich befürchte, daß das verführerische Theorie ist. In der Praxis wird durch eine räumliche Zerlegung zweifellos die nötige unmittelbare Wechselbeziehung zwischen künstlerischer Anschau-

ung und Studium, zwischen künstlerischem Erleben und begrifflicher Erfassung, verbunden mit unmittelbarer Sachkontrolle, gestört werden.

Die Lösung und das Heil scheinen mir nicht auf einer noch weiter getriebenen Trennung und Isolierung zu beruhen, sondern auf einer wechselseitigen Beziehung und Ergänzung auf grund der schon bestehenden Einheiten künstlerischer und kultureller Sammlungen. Nicht auf Spaltung, sondern auf Gemeinsamkeit der Arbeit kommt es an. Das aber setzt in der Tat voraus, daß an Stelle der Trennung etwas anderes geschieht, wofür die Völkerkundler ihrerseits die Verantwortung und Verpflichtung haben. Diese Verpflichtung besteht einmal in einer Problemerweiterung und innerhalb dieser speziell darin, daß sich die Völkerkunde und Kulturforschung der Kunstforschung und deren Standpunkt und deren Problemen nähert und solchen Arbeiten zugänglich wird, wie ihrerseits die Kunstforschung sich der Kunst der außereuropäischen Völker angenommen hat und die Aufgabe und die Pflicht hat, die Ergebnisse und Probleme der Völkerkunde (wie der Kulturforschung und Religionsgeschichte) zu eigen und vertraut zu machen. Andererseits aber in einer grundsätzlichen Reform der völkerkundlichen Sammlungen und einer Revision der ihnen zu grunde zu legenden Prinzipien. Solange solche Forderungen nicht erfüllt werden, wird die Angriffstellung der Kunsthistoriker und Kunstfreunde ihre Kampfberechtigung behalten. Eine aktive Reformation aber wird die beste Entgegnung gegen alle Kampagnen sein, die nötig und zu Recht bestehen gegen die alte unmögliche und unwürdige Magazin-Auffassung. Worin diese Reformen ganz allgemein bestehen müßten kann nicht weiter zweifelhaft sein. In einer Verwirklichung nämlich der universal-sachlichen Einstellung, in entsprechender Zurichtung der Museumsbestände, die es durch Auswahl, Neuaufstellung, Beschriftung usw. durchzuarbeiten gilt; indem das Ganze eines Kulturbezirkes einheitlich umgrenzt und innerlich distanziert und gegliedert wird, wobei eine Betonung der als Einzelobjekte wichtigen Stücke gegenüber der mehr einer Illustrierung dienenden Objekte durchaus von nöten ist. Daß dies in der Tat möglich ist und die besten

Ergebnisse zeitigt, und daß meine Erwägungen, daß dieser möglichen und dringlichen Reformation aus sich selbst nicht vorgegriffen werden darf, zu Recht besteht, beweist gerade die Neugestaltung des Münchener Museums, die deshalb im Moment auch so wichtig ist.

Hier ist eine Anordnung durchgeführt, die nicht nur auf geschmacklichen und dekorativen Erwägungen beruht, sondern auch auf innerlich sachlichen Grundsätzen, die Revision und Sichtung der Bestände zur Voraussetzung hat, aber bei aller Beschränkung auch stets die Demonstration des Ganzen. Die Allgemein-Illustrierendes und Einzelbedeutsames mit Takt von einander absetzt, die isoliert, nicht um Zusammenhänge zu brechen, sondern um zu distanzieren und innerlich zu gliedern, um im selben Maße wieder das Ganze als zueinandergehörige Einheit zu betonen. So kommt auch das Einzelwertvolle zu seiner Geltung als einmaliges künstlerisches Ereignis, zugleich aber auch die Summe aller damit gegebenen Beziehungen religionsgeschichtlicher, entwicklungsgeschichtlicher, kultur- und volkskundlicher Art. Das alles um so bedeutsamer, als diese Neuordnung begleitet ist von einer systematischen Vermehrung gerade der auch künstlerisch bedeutsamen Objekte.

Trotz einer räumlich durchaus nicht günstigen Situation und unter Verwendung von schon vorhandenen technischen Hilfsmitteln ist vorläufig die Ostasienabteilung hergerichtet. Die künstlerischen Denkmäler der Plastik, die zugleich Objekte der Religionsgeschichte sind, sind gesondert in der Mitte des Raumes vereinigt und nach formalen und historischen sowie religionsgeschichtlichen Gesichtspunkten übersichtlich geordnet, sodaß sowohl das einzelne Objekt wie der Zusammenhang innerhalb der Objekte zur Geltung kommen. Die Auswahl ist nicht bis zur Verarmung übertrieben, sondern ist weitläufig genug, um auch den außerformalen Beziehungen nachgehen zu können. Bei den Objekten der bürgerlichen Kulturen, die ihrerseits wieder zu Gruppen zusammengeschlossen sind, ist man mit Recht dem Prinzip gemischter Aufstellung gefolgt, ohne daß zusammengehörige Stoffgruppen zerrissen wären. Zeit- und Provenienzunterschiede sind natürlich nirgends verwischt.

Diese verschiedenen Kerne der Ausstellung werden nun umschlossen von einer durchlaufenden Reihe von Schränken, in denen die mehr volkskundliche Sammlung — und zwar gesichtet und unaufdringlich, doch klar geordnet — in verschiedenen Sachgruppen vorgeführt wird. Und auf dieser Scheidung, aber nicht räumlichen Trennung, beruht das Fruchtbare der Aufstellung, denn daraus ergeben sich unmittelbar und anschaulich die mannigfaltigsten Beziehungen zwischen den verschiedenen Bezirken ein und derselben Kultur, ihren verschiedenen Phasen und Schichten usw., wie besonders auch zwischen künstlerischem und volkstümlichem Material, die gerade im asiatischen Kulturbereich so eng in einander übergreifen. Das Eine gewinnt hier vom andern. Die Kunstwerke erscheinen als das was sie sind: Als Höhepunkte künstlerisch religiöser Gestaltung oder als Dokumente höfisch aristokratischer, bürgerlich intimer oder volkstümlich derber Kultur und Lebensgestaltung. Als einer Lebensauffassung, die durch andere Objekte dann auch außerhalb des Rahmens künstlerischer Aussage demonstriert wird. Die ganzen Schattierungen und Abwandlungen von Formen, Typen, Begriffen usw., verschieden nach Zeit, Volksschicht, Kulturzusammenhang usw. werden in dem Hin- und Herspielen der Eindrücke zu lebendiger Geltung gebracht. So erwächst aus dem divergierenden Reichtum des Einzelnen und dessen geordneter Zusammenfassung das Abbild einer Kultur als Einheit in der ganzen Vielgestaltigkeit ihres Wesens. Beschränkt natürlich durch die Begrenzung des Materials und des Raumes.

Ich fasse prinzipiell noch einmal zusammen: Jede am richtigen Platze angewendet bietet, sowohl die künstlerisch isolierende Einstellung wie die universal völkerkundliche Raum und Möglichkeit zu fruchtbarer Arbeit. Jene mehr auf den künstlerischen Einzelfall eingestellt, diese mehr auf die kulturelle Gesamtsituation. Beide Einstellungen ergänzen einander. Eine vorgetriebene Trennung aber würde noch mehr isolieren, wo es gerade auf die Zusammenhänge ankommt. Auf den Zusammenhang von Kunstforschung und Völkerkunde sogut wie auf den Zusammenhang der einzelnen verschiedenen Äußerungen einer Kultur im Rahmen einer ein-

heitlichen Sammlung und auf den Zusammenhang des einzelnen Kunstwerkes mit seiner vitalen organischen Kulturumgebung. Das Nebeneinander künstlerischen und völkerkundlichen Materials ist dabei sogar wichtig. So wie ein Haus nicht aus der prachtvollen Fassade allein besteht, sondern auch aus der Hofseite. Eine Trennung aber würde endlich statt zu einer Vertiefung der völkerkundlichen Museumsarbeit — wie es in München der Fall ist — zu einer Verschärfung bestehender Einseitigkeiten führen. Wo hier ein Kampf nötig ist, muß er auf Reorganisation der Völkerkundesammlungen gerichtet sein.

In der Neugestaltung des Münchener Museums ist in aller Stille ein erster Schritt getan und ein Vorbild geliefert, das — angepaßt an jeweils verschiedene lokale Bedingungen — hoffentlich auch über München hinaus Anregungen und Taten zur Folge haben wird.

Reduplikationskomposita im Pāli.

Von W. Stede in London.

Unter Reduplikation verstehen wir die Häufung oder Wiederholung des Grundbegriffs entweder in seiner vollen Form (Juxtaposition), oder in einem repräsentativen Teile desselben (im Verbum die Perfekt-, Intensiv- und Desiderativbildungen, wo der typische Charakter von gewissen Begriffen aus verallgemeinert worden ist), oder aber in einer Mischung der beiden, wo in die Wiederholung des vollen Wortes (Begriffes) ein Element ganz allgemeiner Art eingeschoben wird, das dann in dieser Verbindung dem Begriffe die bestimmte typische Färbung der Akkumulation oder Intensität oder Totalität verleiht. Von diesen drei Gruppen der Reduplikationsbildungen interessieren uns hier nur die erste und letzte, da sie eng zusammengehören und sich aus ihnen am leichtesten Rückschlüsse auf die Psychologie der Sprachelemente machen lassen.

Die Abkürzungen der Textstellen sind nach dem im Pāli Dictionary (her. v. d. Pāli Text Society) aufgestellten Schema gegeben. Für eine umfassendere Angabe der Belegstellen wird auf das Dictionary verwiesen.

I. Bei den einfachen Wiederholungen handelt es sich um eine Verstärkung des Grundbegriffs in der schon durch denselben gegebenen Richtung. Wir können hier gewissermaßen von einer „farblosen" Steigerung reden, die wir mit einfachem „und" ausdrücken, wie z. B. „über und über". Es finden sich diese Bildungen in allen indogermanischen Sprachen (vgl. Brugmann, Kurze Vergl. Gramm. p. 638 ff.), sie sind für das Vedische häufig belegt (s. Wackernagel, Altind. Gramm. II. 1905, §§ 59—61, wo auch Literatur), und gehen bei Pāṇini unter dem Titel āmreḍita. Hierher gehören aus dem Pāli-Kanon und halbkanonischen Büchern die folgenden Beispiele:

agg-agga-nemi-vaṭṭiyo die alleräußersten Radränder DhA II. 124.

apar-āparaṃ wieder und wieder J IV. 408.

udagg-udagga sehr erfreut DhA II. 42.
uppakk-uppakka furchtbar geschwollen DhA III. 297.
uppaṇḍ-uppaṇḍuka-jāta schrecklich bleich Vin I. 276 usw.
uppatitvā uppatitvā häufig auffliegend Nd I. 484.
otiṇṇa otiṇṇa hierhin u. dorthin fallend J V. 446.
gahita-gahitaṃ alles Erraffte J I. 116.
gāyitvā gāyitvā unter fortwährendem Gesang DhA I.15
turita-turita in großer Eile J I. 69.
thoka-thokaṃ nach und nach Miln 9.
parito parito rund herum SnA 393.
piṇita piṇita überaus liebwert DhA I. 70.

Eine Unterart dieser Kategorie bilden diejenigen Ausdrücke, die (meistens Zeit- u. Zahlenangaben) durch die Wiederholung ein distributives Element („für" vor, vgl. P. pa-) zur Geltung bringen, z. B.

anga-m-angāni Glied für Glied Pv II. 12, 10.
odhis' odhiso Stück für Stück Kvu 103.
divase divase Tag für Tag J I. 87.
bindu-binduṃ Tropfen für Tropfen Da I.. 218.
māse māse Monat für Monat DhA II. 57.
visuṃ visuṃ immer für sich J III. 18.

Bei Zahlen: ek-ek'āha für jeden Tag Mhvs 30, 16.
pañcasate pañcasate je 500 DhA I. 52.

Besonders häufig in Verbindungen mit ṭhāna (d. h. „welcher Ort immer"), wie

olokit' olokita° wohin auch immer er blickte DhA I. 185.
ṭhapita-ṭhapita° DhA I. 170; nibbatta-nibbatta° ib. II. 83.
pahata-pahata° ib. I. 71; saka-saka° ib. II. 18.

II. Bei der zweiten Art der Wiederholung (mit Einschub des charakterisierenden Elementes) handelt es sich um eine besondere Steigerung des Grundbegriffs durch nähere Angabe der Richtung, in der sich die Steigerung auswirkt. Dieselbe kann entweder 1. gradlinig verlaufen, und wird dann durch positive Richtungswörter ausgedrückt, oder sie kann 2. entgegengesetzt verlaufen und wird dann durch negative Richtungswörter be-

zeichnet. Der letztere Fall läßt sich auch so darstellen, daß durch die negative Wiederholung des positiven Begriffs die Totalität erschöpft wird, denn was Umfassenderes könnte man sich denken, als die Zusammenfassung der ganzen Skala der Begriffe dadurch, daß man Positives und Negatives vereint? Man denke hier an Ausdrücke wie „Himmel und Hölle", „Tag und Nacht".

1. Zunächst also handelt es sich um Verbindungen, wo der Begriff der Totalität durch homogene Charakterzeichen oder geradläufige Richtungswörter ausgedrückt wird. Hierhin gehören die Zusammensetzungen mit anu, ati, und pa; und zwar aufsteigende Richtung (ati), einfache Längsbewegung (anu), Vorwärtsgehen (pa), und (seltener) einfache Richtung nach unten (ava).

a) ati: cakk'âticakkaṃ eine Häufung von Rädern Vin IV. 360 usw.
vank'âtivankin mit stark gekrümmten Hörnern J I. 160.

b) anu: khuddak'ânukhuddakaṃ alles sekundäre Vin II. 287.
ther'ânutherā alle, die zu den Älteren zählen Vin II. 212.
dhamm'ânudhamma (so viel als:) alles, was recht ist, volle Richtigkeit D II. 104; A I. 36, usw.
pad'ânupadaṃ Schritt auf Schritt J III. 504; VI. 555.
pubb'ânupubbaka ein jeder der Reihe nach Vin I. 20.
vād'ânuvāda alle Art doktrinärer Thesen D I. 161.

c) ava: chidd'âvachiddaṃ lauter Löcher J III. 491; DhA I. 319.
mangal'âvamangala alle Arten Omina J II. 197.

d) pa: kanṇa-pakanna hierhin und dorthin tropfend J. V. 445.

haṭṭha-pahaṭṭha überaus erfreut DhA II. 42. 50.

2. Sodann kommen diejenigen Verbindungen in Frage, wo die Charakterisierung durch heterogene Elemente oder rückläufige Richtungswörter geschieht. Dies sind Zusammensetzungen mit den Präfixen paṭi Grundbedeutung: gegenüber, neben, sekundär) und vi (Bedeutung: herum, umher, verkehrt); und dem negativen a (Bedeutung: un-, nicht-).

a) paṭi: anga-paccanga alle (gr. u. kl.) Glieder J IV. 324.
pinda-paṭipinda-kamma alle Arten des Bettelns J II. 82.
vatta-paṭivatta alle möglichen Pflichten J II. 103; III. 339; IV. 298; DhA I. 13.

b) vi: cuṇṇa-vicuṇṇa kurz u. klein J I. 73; III. 74; Vism 421.
chidda-vichidda nichts als Löcher J I. 419; V. 163.
vaṭṭa-vivaṭṭa-vasena „in seinem ganzen Umfange" (Dutoit) J I. 75.

c) a: karaṇ'âkaraṇāni die Summe der Pflichten J VI. 333.
khaṇḍ'âkhaṇḍa kurz u. klein J I. 114; Vism 115; vgl. Vin III. 43 (ika).
gaṇḍ'âgaṇḍa eine Masse von Geschwüren DhA III. 297.
cal'âcala sehr unbeständig J V. 446.
cir'âciraṃ beständig Vin IV. 261.
phal'âphalaṃ alles, was Frucht heißt J I. 416; (sehr häufig).
bhav'âbhava alle möglichen Existenzen Sn 801; Th 1, 784 (Komm.: mahant'âmahantesu bhavesu).
yutt'âyutta alles, was sich ziemt J VI. 333.
vaṇṇ'âvaṇṇaṃ nach dem ganzen Werte Vin I. 285.

Von diesem reduplikativen a- ist natürlich dasjenige a-

zu trennen, das seinen Bedeutungscharakter als negatives Präfix in Doppelverbindung mit einem positiven Begriff nicht aufgegeben hat, wie z. B. mangal-â-mangalaṭṭhānāni (Orte v. gutem u. schlechtem Omen) DhA II. 168.
thir-âthira-bhāva (ein fester und unfester Zustand) Miln 194.

Zur Entstehung des redupl. a- aus dem a-negativum sei bemerkt, daß die Ansicht der alten einheimischen Grammatiker und die einiger neuerer Erklärer (vgl. Trenckner, Pāli Miscellany 74) abweichen, indem sie entweder dieses a- als „guṇa" ansehen, oder seine Entstehung vom Ablativ ā solcher nominaler Verbindungen ableiten, die eine gewisse Steigerung oder besondere Betonung des Grundbegriffs darstellen, wie z. B. gāmā gāmaṃ" von Ort zu Ort" (M II. 20; Sn 180, 193 mit purā puraṃ; Pv II. 13, 18. Siehe auch Wackernagel, Altind. Gramm. II. § 74 d, e, unter „Dvandva"). Diese letzteren (sie sind auch im Pāli-Kanon reichlich vertreten, z. B. padā padaṃ auf Schritt und Tritt, Sn 446; vgl. pade padaṃ Sn S. 107; hurā huraṃ von Existenz zu E., DhA IV. 44) haben zweifellos zur Verbreitung des Typus beigetragen, doch liegt seine Wurzel der Zeit nach lange vor dem Verlust des *ṭ* in der Abl.-Endung *āt*, — er ist auch dem Charakter nach davon zu trennen —, und ist meiner Überzeugung nach durchaus in dem negativen a- zu suchen.

d) Es kommt vor, daß bei ursprünglicher Bedeutungsverwandschaft (wenn auch später eine Differenzierung eingetreten ist) die Präfixe wechseln, wie z. B. paṭi° in der Verbindung vatta-paṭivatta mit vi° in der Verbindung vaṭṭa-vivaṭṭa.

III. Psychologisch betrachtet gehören alle eben besprochenen Bildungen der Volkssprache an, denn es ist der Mann des Volkes, der sich sowohl des einfachsten Mittels der Steigerung in der verbindungslosen Nebeneinanderstellung, d. h. Häufung, desselben Begriffs, als auch desjenigen der überschwänglichen Beschreibung eines Vorgangs in kontrastierenden Ausdrücken bedient. Sie finden sich seltener in der Schriftsprache und der Literatur der Priester, wie

auch in den philosophischen Teilen des Pāli Kanons. Sie nehmen an Häufigkeit zu, je jünger die Literaturgattung, und lassen sich in Überfülle in der sogenannten Jātaka-Literatur finden (Märchenstil). Es fällt dabei auf, daß sie auch bei weitem häufiger im Vinaya-Piṭaka als in den vier (sog. alten) Nikāyas sind: ein Indizium, das auf den durchaus populären Charakter des Vinaya hindeutet und auf die Kreise schließen läßt, in denen er entstand.

Die Lebenszeit des Nāgārjuna.

Von **Max Walleser**, Heidelberg.

Wenn wir in den Legenden über die Beschaffung der Mahāyānaschriften aus dem Reich der Nāga den Versuch erblicken dürfen, die eigene Lehre des Nāgārjuna zu legitimieren, so würde doch an und für sich nichts der Annahme im Wege stehen, andere Bestandteile der späten tibetanischen und chinesischen Berichte möchten zum mindesten Spuren geschichtlicher Wahrheit über die näheren Lebensumstände des Begründers des systematischen Negativismus enthalten.

Vor allem erscheint es mit Hinsicht auf die vollkommene Übereinstimmung aller Quellen durchaus nicht unwahrscheinlich, daß Nāgārjuna in dem Lande Vaidarbha, dem heutigen Berar, zu Hause war. Besonders das Zeugnis des Hsüan-chuang spricht hierfür; seine anderweitigen Angaben über die Geburts- und Wirkungsstätten der berühmten Gelehrten und Schriftsteller des Buddhismus erweisen sich als so zuverlässig, daß es schwer zu verstehen wäre, warum gerade hier die lokale Tradition, die wir in seinem Reisebericht verkörpert sehen, versagen sollte. Wie schon in meinem Aufsatz über die Legende des Nāgārjuna[1]) angedeutet, scheint das heutige Nagpur die begründetsten Ansprüche zu haben, als Heimat des Nāgārjuna zu gelten, während der Śrīparvata, wo er sein Leben beschloß, eine Erhebung in dem süd-westlich von jener Stadt sich erstreckenden Höhenzuge, der noch zahlreiche Spuren mönchischer Besiedelung trägt, gewesen sein könnte. Auch daran, daß Nāgārjuna lange Zeit in Nālanda, dem Hochsitze der mahāyānistischen Gelehrsamkeit, weilte und wirkte, kann nach Lage der Dinge kaum ein Zweifel bestehen. Und mit Hinsicht auf die durchaus übereinstimmende Überlieferung aller Nachrichten erscheinen auch die Beziehungen zu dem gewaltigen Herrscher in Südindien, dessen Namen allerdings verschieden angegeben wird, zum mindesten in ihrem rohesten Umriß als glaubhaft; umsomehr, als unter den dem Nāgārjuna

[1]) The Life of Nāgārjuna from Tibetan and Chinese Sources (Reprint from Hirth Anniversary Volume, London 1921) p. 24 n. 3.

zugeschriebenen Texten sich ein Brief oder Sendschreiben an diesen König befindet, in welchem der Name desselben ausdrücklich genannt wird und zwar in einer Weise, die an der Identität mit dem anderweitig bekannten nicht zweifeln läßt.

Es handelt sich um den dem Nāgārjuna zugeschriebenen, in drei chinesischen sowie einer tibetanischen Übertragung vorliegenden Suhṛllekha, einem ganz besonders beliebten Résumé der buddhistischen Lehre, über dessen Verbreitung wir durch I-tsing's „Bericht über buddhistische Gepflogenheiten"[1]) unterrichtet sind.[2])

Nachdem schon Max Müller, Journal of the Pali Text Society 1883 p. 72, in seinem Nachruf auf Kenjiu Kasawara auf die Bedeutung von I-tsing's Übersetzung des Suhṛllekha für die chronologische Bestimmung des Nāgārjuna hingewiesen und Wenzel in seiner bald darauf erschienenen Wiedergabe der tibetischen Version besonders der Persönlichkeit des Königs, an den der Brief gerichtet ist, eine genauere Untersuchung gewidmet hatte, wurde eben diese Frage von Takakusu in seiner Übertragung von I-tsing's „Record of the Buddhist Religion" (Oxford 1896) von neuem einer Prüfung unterzogen, ohne indessen einer endgültigen Lösung entgegengeführt zu werden.[3])

Für ihre Entscheidung kommen folgende Daten in Betracht.

Zunächst die Wiedergabe des Namens des Königs bei Tāranātha teils (sechsmal) durch *bde-byed* (57. 12; 58. 8, 17; 60. 7, 67. 1), teils (einmal) durch *bde-spyod* (2. 10). Liegt

---

[1]) Nanjio No. 1492, Kap. XXXII, Die tib. Version (Tanjur mdo vol. 94, ff. 297—286, NE.) wurde mit Auszügen aus dem Kommentar des Mahāmati (blo-gros chen-po, Tanjur ebd. ff. 321—364) von Wenzel ins Deutsche übertragen in seiner Hab. Schrift „Suhṛllekha, Brief des Nāgārjuna an König Udayana", Lpz. 1886, und ins Englische im Journal of the Pali Text Society 1886, p. 1 ff. („N.s Friendly Epistle"); eine englische Wiedergabe der chinesischen Übersetzung des I-tsing wurde durch Beal unter dem Titel „The Suhrillekha or „Friendly Letter", written by Lung Shu (Nāgārjuna) and adressed to King Sadvaha" (London 1886) veröffentlicht.

[2]) TE. XXXV, 7, 86 b. 17.

[3]) L. c. p. 159 n. „The adressee of N.s epistle is not yet identified with certainty."

dieser doppelten Wiedergabe ein irrtümliches Versehen, sei es eines Kopisten von Tāranātha's Text oder ein solches noch früherer Entstehung zu Grunde, oder ist sie lediglich auf eine willkürliche Laune des Tāranātha zurückzuführen? Beides würde nicht recht zu der allgemeinen Praxis der Texte stimmen, die in der Wiedergabe der Sanskritbezeichnungen den genauesten Ausdruck suchen und an einem solchen dann konsequent festzuhalten pflegen. Sollen also beide Übersetzungen sich auf dieselbe Persönlichkeit beziehen, so müßte zum mindesten sich für beide eine gemeinsame Bedeutung feststellen lassen. Nun bedeutet *bde-byed* „glücklich handelnd" oder „Glück bewirkend" (*śaṅkara*), *bde-spyod* „glücklich, gut wandelnd" (*sucaraṇa*, *sadvāhana*). Daß diese zwei Bezeichnungen ohne Unterschied gebraucht worden sein sollten, scheint bei der peinlichen Genauigkeit der tibetischen Übersetzer (Lotsava) ausgeschlossen zu sein. Nun findet sich in einem Textzusammenhang, der auf dieselbe Persönlichkeit bezogen werden kann (aber nicht unbedingt muß!) (56. 17), diese mit dem transkribierten Namen *Utrayana* (sic) bezeichnet, woraus Schiefner den Schluß zog, jener König habe ‚*Udayana*' geheißen, das entweder als *bde-byed* oder als *bde-spyod* gedeutet werden könne. Ganz abgesehen von der Frage, ob letztere Auffassung zutreffend oder auch nur möglich ist, erscheint es doch nach dem ganzen Zusammenhang, in dem der Name Utrayaṇa begegnet, durchaus zweifelhaft — es handelt sich um die Entstehung gewisser Bildnisse zu einer Zeit, „als König Utrayaṇa bekehrt wurde"[1] —, ob die damit gemeinte Persönlichkeit mit jener andern identisch ist. Es liegt also auch jedenfalls keine Notwendigkeit vor, den ins Tibetische mit *bde-byed* bezw. *bde-spyod* übertragenen Eigennamen mit ‚Udayana' zu interpretieren.

Aber auch die Auffassung, nur eine einzelne der zwei tibetischen Umschreibungen entspräche ssk. Udayana, ist kaum haltbar. Letzteres bedeutet „Aufgang", und wäre wohl durch *hchar-byed*, „der Aufgehen Machende", wie Wenzel bemerkt, oder aber durch *hchar-ka*, das anderweitig als Wieder-

---

[1]) de-ñid rgyal-po utrayana btul-bahi dus byuṅ zer-ba ni (p. 56.).

gabe von Udayin belegt ist[1]), übertragen worden. Andererseits ist *bde-byed* die stehende Übertragung von ssk. Śaṅkara, das sich nicht mit „*udayana*" in eine unmittelbare Beziehung bringen läßt. Ich stimme unter diesen Umständen Schiefner bei, wenn er *bde-byed* als fehlerhaft bezeichnet[2]), und vermute, daß *bde-spyod*[3]) die ursprüngliche Lesung ist, durch welche mit ziemlicher Sicherheit ssk. Sadvāhana als der Name des fraglichen südindischen Herrschers festgestellt wäre. Hiernach wäre auch die Schreibung Santivahana[4]) p. 59 des tib. Textes zu beurteilen: wir hätten hierunter eine der zahlreichen Varianten zu verstehen, unter denen der Name jenes vielumstrittenen Königs überliefert ist.[5])

Dieser mag immerhin noch den Beinamen Śaṅkara, *bde-byed*, geführt haben, womit die auch in anderen Quellen, u. a. der von Srı Candra Dās im Journ. As. Soc. Beng. LI p. 119 wiedergegebenen Erzählung verwendete Form *bde-byed*, Śaṅkara,

---

[1]) bsTan-hgyur mdo XIX 198 b (NE.).

[2]) Tar. Übs. p. 72 n. 2.

[3]) Oder *bde spyod bzaṅ po*.

[4]) In Schiefners Übersetzung p. 75 l. 1 mit Śānti° wiedergegeben, ebd. p. 304 n. durch Ānti° ersetzt.

[5]) Vgl. Prabandhacintāmaṇi, by Merutuṅga Ācārya, trsl. by C. H. Tawney (Calcutta 1901) p. 14 n. 5: „Dīnānātha points out that this king is called Çālivāhana, Çālavāhana, Sālavahāna, Sālavāhaṇa, Sālāhaṇa, Sātavāhana, and Hāla. He is also called Çātavāhana in this book." — Sollte dieser Vielgestaltigkeit nicht etwa ein dem Ausdruck *śālavaḍhi* und *shālavaḍhi* (Kālsī), *sāravaḍhī* (Girnar), *salavaḍhi* (Shabhāzgarhi; Ep. Ind. I p. 17), *salavaḍhi* und *salavruḍhi* (Mansehra) in Aśoka's zwölftem Felsenedikt (s. Ep. Ind. II p. 461) entsprechendes Epitheton *sāra-varddhana*, ‚Mehrer des Wesens', zu Grunde liegen? Über den Begriff fürstlicher ‚Förderung' (Bühler) vgl. das vierte Felsenedikt. —

Hemacandra (ed. Pischel) I, p. 211 erklärt den Namen *sālavāhana* aus *sātavāhana*, indem er im Kommentar die auch aus *Hāla* (ed. Weber) belegte Nebenform *sālāhano* anführt; hierzu die handschriftliche Glosse (in C): *sātanāmā siṃhanāmā yakṣas sa vāhanam asyeti sātavāhanah*, worin man natürlich nur eine mehr als gewagte Volksetymologie zu sehen hat. Im Jaina-Mahārāṣṭrī sind außerdem die Formen *Sālivāhaṇa* und *Sāyavāhana* belegt, vgl. Pischel Prk. Gr. § 244. —

Fleet (JRAS. 1916 p. 816) erkennt Hemacandra's Gleichung *Sālav°* =*Sātav°* an und bringt den ersten Bestandteil des Namens mit den Andhrabhṛtya-Herrschern Śātakarnin u. a. in Verbindung.

ihre Erklärung fände, ohne daß man zu dem Notbehelf griffe, sie als fehlerhaft zu bezeichnen. Und auch die verschiedenen Lesarten des dPag-bsam-ljon-bzang, wo übrigens *bde-byed* überhaupt nicht für einen rājan sondern ausschließlich für einen bhikṣu (p. 86. 1. 17) gebraucht zu sein scheint, lassen sich so ungezwungen erklären, indem *bde-spyod* „glücklich fahrend" die Übersetzung von Sadvāhana ist, eines Namens, der allerdings in dieser Fassung im Texte selbst nicht vorkommt, sondern unter zum Teil neuen Varianten, nämlich Santivahana (p. 87, 1. 18) und Sālabhandha (p. 87. 1. 2); von denen die letztere allerdings nicht eine selbständige Neuerung, sondern aus dem (von Grünwedel übersetzten) Grub thob, den „Geschichten der 84 Zauberer", p. 162 der Übs., übernommen ist.

Wie immer aber es sich auch mit der tibetischen Wiedergabe vermittelst *bde-byed* und *bde-spyod* verhalten mag, so kann doch nicht einmal als sicher gelten, daß auch nur mit einer dieser zwei Umschreibungen der eigentliche Name jenes Fürsten getroffen wird. Es sei an die andern Orts erwähnte Legende erinnert, wonach Nāgārjuna während seiner Reise nach Uttarakuru einem Knaben vorhersagte, daß er König werden würde, und daß diese Prophezeiung drei Monate später, nach der Rückkehr Nāgārjunas nach Indien, eingetroffen war. Haben wir es hier mit einer geschichtlichen Reminiszenz zu tun, so würde sich in Verbindung mit dem Vorigen dreierlei ergeben: erstens, daß der fragliche Herrscher ein Usurpator und zugleich der Begründer einer Dynastie gewesen ist, die den Namen Śātivahana (oder ähnlich) führte, während sein persönlicher Name Jetaka (Überwinder) gewesen wäre; 2) daß er selbst seine Heimat in Uttarakuru, also in einem nördlich von dem eigentlichen Indien gelegenen Lande hatte; 3) daß Nāgārjuna zu gleicher Zeit wie jener Emporkömmling lebte, der unter dem Namen „Sieger" *(jetaka)* bekannt wurde, eher sogar noch um ein Menschenalter älter war als dieser, indem der Altersunterschied in der Sage hinlänglich betont erscheint. Daß es sich hierbei nur um die Śātivahana-Dynastie von Andhra handeln kann, dürfte wohl keinem Anstand begegnen; sollte aber diese Beziehung wirklich vorliegen, so wäre hiermit

die Möglichkeit einer chronologischen Bestimmung des Nāgārjuna gewonnen, die umso erwünschter erscheinen muß, als die anderweitigen Angaben, wonach er bald nach Kaniṣka gelebt haben soll[1]), doch zu unbestimmt sind, als daß sie eine genauere Fixierung gestatteten. Jedenfalls gewinnen aber mit Hinsicht auf die Lückenhaftigkeit und Ergänzungsbedürftigkeit der tibetischen Quellen die chinesischen, auf den Adressaten des Suhṛllekha bezüglichen Notizen erheblich an Wert, vor allem auch deshalb, weil sie in eine bedeutend frühere Zeit hinabreichen, als die aus trüben Quellen schöpfenden Berichte des Tāranātha und Sum-pa mkhan-po.

In seinem Reisebericht über Indien[2]) berichtet I-tsing über den Suhṛllekha, daß er Nāgārjuna's altem Gabeherrn *(dānapati)* Shih-yen-tê-chia, dem König eines großen Landes in Südindien namens *So-to-pho-han-na* (Sadvāhana oder Śātavāhana)[2]) gewidmet war.

Die Rekonstruktion der ursprünglichen phonetischen Werte der indischen Namen unterliegt ja nun allerdings einiger Unbestimmtheit, da die chinesischen Zeichen hinsichtlich ihrer Aussprache keineswegs eindeutig sind. So muß die genauere Qualität des anlautenden Konsonanten s oder ś dahingestellt bleiben, wenn auch die größere Wahrscheinlichkeit für den dentalen Zischlaut s spricht. Es scheint aber ausgeschlossen zu sein, daß *to*[3]) in Verbindung mit dem folgenden Zeichen nur konsonantischen Wert haben soll, indem es diesen Wert nur vor Halbvokalen zu haben pflegt, und das einzige Beispiel, das für eine solche Verwendung vor einem Verschlußlaut von St. Julien[4]) angeführt wird, eben Sadvaha[5]) ist, das also besser durch Sātavāha (oder Śāṭavāha) ersetzt würde. Im übrigen ist aber der genaue indische Lautwert auch auf Grund der schwankenden Überlieferung nicht zu ermitteln[6]), sodaß man

---

[1]) Vgl. z. B. Kern, Buddhismus, übs. von Jacobi (1884), II, p. 501; Manual of Indian Buddhism (1896) p. 122.

[2]) Nanjio 1492. PE. fasc. IV, f. 5 f., col. 9; TE. XXXV. 7. 87 b.[18]

[3]) St. Julien, Méthode pour déchiffrer etc. no. 2026 ff.

[4]) Méthode p. 214 no. 2034.

[5]) Hiouen-siang, trd. St. Julien, II, 528, 6.

[6]) Vgl. oben S. 00 die von Dīnānātha vermerkten Varianten.

sich hier mit einem non liquet wird begnügen müssen. Anders verhält es sich aber mit dem privaten Namen jenes Königs, der mit *Shih-yen-tê-chia* wiedergegeben wird. Jedenfalls kann er nicht mit ‚Jetaka', wie Takakusu l. c. p. 159 will, umschrieben werden, da der für *yen* (Meth. Nr. 2247) charakteristische Nasal außer Betracht bliebe, aber auch Beal's Rekonstruktion ‚Sindhuka' geht nicht an, da 1) *shih* (Méth. 197) wohl für ssk. ji, aber nicht für si stehen kann; 2) *yen* mit einem Konsonanten anlautet und nicht mit einem vorangehenden Vokal zu einer Silbe verschmelzen kann, und 3) I-tsing für Sindhuka schon eine verschiedene Transliteration verwendet.[1])

Ich sehe dem gegenüber nur zwei Deutungsmöglichkeiten: entweder als *Jayantaka* oder als *Jayāndhaka*. Die erstere Form wäre als ‚Bewohner von Jayanta' aufzufassen, und würde die Heimat des Namensträgers bezeichnen; allerdings würde die Lokalisierung Schwierigkeiten machen, indem das in der Rājataraṅgiṇi 8. 655 (ed M. A. Stein: 8. 648)[2]) genannte Jayanta wohl in Kaśmir zu suchen ist, während das aus Ind. Stud. 17. p. 113 bekannte Jayanta doch eher auf die Gegend des Vindhya-Gebirges hinweist.[3]) Die andere könnte, als Prakrit-Form betrachtet, auf ssk. *jayāndhraka* zurückgeführt und als ‚Andhra-Sieger' gedeutet werden, wobei es dahingestellt bleiben könnte, ob dieses im Sinne von ‚Besieger der Andhra's' oder von ‚der Sieger aus Andhra' zu deuten wäre.[4]) Ich glaube, daß die letztere Auffassung das Richtige trifft. Dann wäre der Name allerdings weniger ein Eigenname als eine ehrende Bezeichnung wie etwa *devānaṃ-piya* oder *devaputra*, die allmählich den Charakter eines Eigennamens angenommen hätte. Der lautliche Unterschied, der zwischen *Jayāndhaka* und dem

[1]) Record, p. 160.

[2]) ed. by Durgāprasāda (Bombay 1894) vol. II p. 56.

[3]) Auch an das Mahābhārata, chap. 31, v. 70, Bomb. ed., genannte Jayantī, das von R. G. Bhandarkar (Early Hist. of Dekkhan p. 33) mit Vanavāsī identifiziert worden ist, könnte gedacht werden. Vgl. ferner Śukasaptati, (textus ornatior) ed. R. Schmidt p. 19 l. 2.

[4]) Hinsichtlich der Nominal-Composition im Prakrit (pūrvanipātāniyamaḥ) vgl. Pischel Pr. Gr. § 603, Jacobi zu Kalpasūtra § 35, p. 104).

durch die tibetanische Tradition gewährleisteten *Jetaka* besteht, würde sich dann so erklären lassen, daß wir in *Jetaka*, „Sieger“, eine abgekürzte Nebenform, aber von wesentlich gleicher Bedeutung zu erblicken hätten.

Von hier aus scheint sich aber auch eine Aussicht zu ergeben, die Umschreibung des Namens *Shan⁴-t'o²-chia¹* in der frühesten chinesischen Übersetzung des Suhṛllekha durch Guṇavarman, A. D. 431 (Nanjio 1464), zu erklären. Das Ideogramm „shan“ kann hier nach St. Julien, Méthode No. 129—133 *jhan, jan, dhyān, dyān* vertreten; außerdem aber auch die Doppelsilbe ssk.⁰ *jayan*⁰ [1]), wobei es dahin gestellt bleiben muß, ob die dialektische Kontraktion, die im Chinesischen ohne Zweifel vorliegt, zu ⁰*jen*⁰, wie es die mittelindische Sprachentwicklung erwarten ließe,[2]) oder zu ⁰*jān*⁰ erfolgte; im letzteren Falle würde es naheliegen, ⁰*jayān*⁰ zu Grunde zu legen, was auf die oben supponierte Pāli-Form *jayāndhaka* = ssk. *jaya-andhraka* hinweisen würde. Daß aber gerade die Lautform des Prakrit bezw. Pali übernommen wurde, erklärt sich leicht einmal aus der Gepflogenheit der chinesischen Übersetzer bis spät ins 7. Jahrhundert hinein, die indische Umgangssprache ihrer Transkription zu Grunde zu legen, dann aber auch aus der von Pargiter[3]) dargelegten Überlieferung der in den Purāṇa enthaltenen Dynastien-Listen in einem dem Pali verwandten Prakrit-Dialekte, bis das Bhaviṣya-purāṇa — nicht nach 260 n. Chr. — die ursprünglichen Prakrit-śloka in Sanskrit übersetzte; also noch in der ursprünglichen Purāṇa-Fassung müßte der Name jenes Herrschers ‚Jayāndhaka‘ gelautet haben, und nicht etwa ‚Jayāndhraka‘. Allerdings scheint dieser Name in keinem der in Frage kommenden Purāṇa — Matsya⁰, Vāyu⁰, Brahmāṇḍa⁰, Viṣṇu⁰, Bhāgavata⁰ — vorzukommen, sodaß diese ganze Frage vielleicht nur eine theore-

---

[1]) Z. B. in Vaijayanta, vgl. Eitel, Handbook of Chinese Buddhism (1870) p. 148 b., Rosenberg, Vocabulary, 354, 1, 15.

[2]) Vgl. Wackernagel, AI. Gr. I p. 53 (§ 48 b): ‚e für aya ist mi. und, wo es im AI. vorkommt, aus mi. Einfluß zu erklären‘; E. Müller, Pali Language p. 41; E. Kuhn, Beiträge zur Pali-Grammatik, p. 57.

[3]) The Purāṇa Text of the Dynasties of the Kali Age (1913), p. 77 ff., vgl. Journ. Roy. As. Soc. 1913, Oct., p. 1079.

tische Bedeutung hat, aber schließlich könnte die in den Purāṇa übliche Behandlung der Herrschernamen nach ihrer lautlichen Form doch immerhin Rückschlüsse auf diejenige Fassung gestatten, in der sie gegebenenfalls einem chinesischen Übersetzer geläufig sein mochten. Wenn übrigens der Name nicht genau in derselben Gestalt in den Purāṇa sich wiederfindet, so ist damit noch nicht gesagt, daß sein Träger hier völlig unbekannt sei. Es wäre immerhin möglich, daß er mit dem Andhra-Herrscher Vijaya, Śri Śātakarṇi, dem Sohne des Yajña Śri Śātakarṇi, identisch wäre, der im Bhāgavata-,[1] Viṣṇu-,[2] Vāyu- und Matsya-purāṇa[3]) namhaft gemacht wird und dessen Thronbesteigung nach Smith l. c. im Jahre 213 n. Chr. stattfand.[4])

Auch chronologisch würde dessen Lebenszeit recht wohl zu der des Nāgārjuna, des Verfassers des Madhyamaka-śāstra und Prajñāpāramitā-Kommentars stimmen. Nur steht das Bedenken gegenüber, daß der geschichtliche Vijaya nur sechs Jahre regierte, während dem legendären Freund und Beschützer des Nāgārjuna eine fast unbegrenzte Lebensdauer zugeschrieben wird: ein Widerspruch, den wir hinnehmen müssen, ohne vorerst eine Erklärung dafür zu finden, wenn wir nicht überhaupt vorziehen, unter den Śātavāhana-Herrschern nach einem geeigneteren Repräsentanten Umschau zu halten, der nicht etwa unmittelbar nach seiner Geburt der Namen Vijaya, „Sieger", erhielt, sondern auf Grund von Schlachten und Eroberungen, die ihm jenes epitheton ornans in erheblich wirksamerer und eindrucksvollerer Weise verschafften.

(Fortsetzung folgt).

---

[1]) 9, 23, 11; 12, 1, 25.
[2]) Übs. von Wilson, p. 473.
[3]) Vgl. V. A. Smith, Early History of India, 2. ed., p. 202.
[4]) R. G. Bhandarkar, Early History of the Dekhan (1884) p. 29 setzt die Regierung des Vijaya in das Jahr 202—208 n.Chr. (Yajña Śrī 172 n. Chr. ff.)

Die Mystik in den Upanishaden.*)

Von
Friedrich Heiler.

Quisquis Deum intelligit, Deus fit — in diesen Upanishad-Worten,[1]) welche Anquetil Duperron seinem denkwürdigen *Oupnek'hat*,[2]) der lateinischen Übertragung der persischen Upanishadübersetzung des Muhammed Daraschakoh, als Motto vorausschickte, ist der mystische Gehalt der vedischen Upanishaden klar und bündig ausgesprochen. Jener große Abenteurer, der zuerst der abendländischen Welt die rätselvolle vedische Weisheit erschloß, hatte mit sicherem Blick erkannt, worin das *secretum tegendum* der Upanishaden bestand: in der esoterischen Anweisung zur mystischen Vergottung.[3]) Mag die geheimnisvolle Weisheit der Upanishaden auch ganz eingebettet sein in krause ritualistische und mythologische Spekulationen, ihr innerster Kern, ihr kostbarstes Kleinod ist eben nichts anderes als die reine Mystik. Wie so oft in der

---

*) Abkürzungen: Bṛh. = Bṛhad-āraṇyaka-Upaniṣad;
Chānd. = Chāndogya-Upaniṣad;
Kāṭh. = Kāṭhaka-Upaniṣad;
Kauṣ. = Kauṣītaki-Upaniṣad;
Ken. = Kena-Upaniṣad;
Iś. = Iśa-Upaniṣad;
Maitr. = Maitrāyaṇa-Upaniṣad;
Tait. = Taittirīya-Upaniṣad;
Śvet. = Śvetāśvatara-Upaniṣad;
D. = Paul Deussen, Sechzig Upanishad's des Veda, aus dem Sanskrit übers., Leipzig 1921³, (die Deussen'sche Übersetzung wird hier zitiert, doch ist sie an verschiedenen Stellen geändert).

[1]) Muṇḍaka-Up. III 2, 9 (sa yo ha vai tat paramaṃ brahma veda, brahma eva bhavati); Oupnek'hat I 393.

[2]) Oupnek'hat i. e. Secretum tegendum . . . continens antiquam et arcanam seu theologicam et philosophicam doctrinam e quatuor sacris Indorum libris . . . excerptam . . . e Persico idiomate . . . in Latinum conversum, Argentorati I 1801; II 1802. Über die Entstehung und Bedeutung des Oupnek'hat s. N. Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens, Leipzig 1916, 364 ff.

[3]) Vgl. die von Söderblom a. a. O. 367 ff. angeführten charakteristischen Äußerungen Duperrons über den Inhalt der Upanishaden.

menschlichen Geistesgeschichte, so wurde auch hier die erste geniale Intuition durch die nachfolgende Forschung verdunkelt. Zwar hat Schopenhauer die Lehre des Oupnek'hat mit unüberbietbarer Begeisterung als ‚die Ausgeburt der höchsten menschlichen Weisheit'[1]) aufgenommen:

„Wie atmet doch der Oupnek'hat durchweg den heiligen Geist der Veden! Wie wird doch der, dem durch fleißiges Lesen das persische Latein dieses unvergleichlichen Buches geläufig geworden, von jenem Geiste im Innersten ergriffen! Wie ist doch jede Zeile so voll fester, bestimmter und durchgängig zusammenhängender Bedeutung! Und aus jeder Seite treten uns tiefe, usrprüngliche, erhabene Gedanken entgegen, während ein hoher und ein heiliger Ernst über dem Ganzen schwebt. Alles atmet hier indische Luft und ursprüngliches, naturverwandtes Dasein. Und o, wie wird hier der Geist rein gewaschen von allem ihm früh eingeimpften jüdischen Aberglauben und aller diesem frönenden Philosophie! Es ist die belohnendste und erhebendste Lektüre, die (den Urtext ausgenommen) auf der Welt möglich ist: sie ist der Trost meines Lebens gewesen und wird der meines Sterbens sein.“[2])

Überschwänglichere Worte als Schopenhauer hat niemand für die Weisheit der Upanishaden gefunden; und doch hat er sein geliebtes und gepriesenes Andachtsbuch mißverstanden. Er hat nicht nur die Verflochtenheit dieser Geheimlehre mit der priesterlichen Afterweisheit des Brahmanismus übersehen, er hat auch mit der unkritischen Harmlosigkeit des Enthusiasten sein eigenes philosophisches Grundprinzip in jenes fremde Weisheitsbuch hineingelesen; er fand das „Fundament der Moral“, die er predigte, in dem vedāntischen *tat tvam asi* wieder[5]) und achtete nicht darauf, daß seine philosophische Ethik trotz aller Ähnlichkeiten auf einer anderen Basis ruhte als die Lehre der Upanishaden; die eigentliche Mystik des *Oupnek'hat* blieb ihm fremd.

In der Hochschätzung der Upanishadweisheit wetteifert mit dem Meister der Jünger. Paul Deussen ist mit Schopen-

---

[1]) Sämtliche Werke (Reklam) V 419.

[2]) Sämtliche Werke V 418.

hauer darin eins, daß jenen altindischen Denkern „wenn nicht der wissenschaftlichste, so doch der innigste und unmittelbarste Aufschluß über die letzten Geheimnisse des Seins geworden" ist; in den Upanishaden „liegen philosophische Konzeptionen vor, wie sie weder in Indien noch vielleicht sonst irgendwo in der Welt ihresgleichen haben."[1]) Deussen geht so weit, daß er den Inhalt der Upanishaden mit dem des Neuen Testaments zu identifizieren wagt, insofern beide „die völlige Umwandlung des ganzen natürlichen Menschen" fordern; ein unwesentlicher Unterschied zwischen beiden liegt für ihn nur darin begründet, daß die Upanishaden bei der Lehre von der Wiedergeburt den Nachdruck auf die Erkenntnis, das Neue Testament hingegen auf den Willen legt. „Das Neue Testament und die Upanishaden — diese beiden höchsten Erzeugnisse des religiösen Bewußtseins der Menschheit stehen nirgendwo . . . in einem unvereinbaren Widerspruch, sondern dienen in schönster Weise einander zur Erläuterung und Ergänzung."[2])

Deussen war ein intimer Kenner der Upanishaden und hat der Nachwelt eine unvergängliche deutsche Übertragung hinterlassen. Aber auch er trug seine eigenen Gedanken in jene Dokumente altindischen Geistes hinein; er las in die Upanishaden die ihnen fremdesten Ideen — Kant'sche Erkenntnistheorie und neutestamentliche Wiedergeburtslehre — hinein. Die neuere philologische Forschung hat das Verdienst, die kritiklose Verwechselung abendländischer und altindischer Geisteswelt unterbunden und so jene blinde Begeisterung für die vedische Weisheit ernüchtert zu haben. Hermann Oldenberg hat den unwiderleglichen Nachweis erbracht, daß die hohen philosophischen und religiösen Gedanken der Upanishaden nicht losgerissen werden dürfen von dem Mutterboden, dem sie entwachsen sind: von der unserem abendländischen Empfinden ungenießbaren, ja, weithin unverständlichen Literatur der priesterlichen *brāhmaṇa*. Sobald sie nicht mehr isoliert, sondern in ihrer eigenen Umwelt betrachtet werden, ver-

[1]) System des Vedānta, 1902, 50, 99 f.

[2]) Allgemeine Geschichte der Philosophie I 2, Die Philosophie der Upanishaden 1899, 43 ff.

lieren sie von selbst die Verwandtschaft mit der abendländischen Geisteskultur.[1]) Diese entscheidende Erkenntnis Oldenbergs wird noch nachdrücklicher von den heutigen philologischen Forschern geltend gemacht. „Die Stellung dieser Werke", urteilt Hillebrandt, „ist nicht an der Seite Kants oder Schopenhauers, sondern in der Nähe einer primitiven Völkerpsychologie zu suchen. Oldenberg hat . . . die Verschiedenheit ihres Ideenkreises von dem Kants gezeigt; . . . aber mir scheint, daß ihr Platz noch mehr in der Nachbarschaft von Ritual, naiver Naturanschauung und Aberglauben zu suchen ist, aus deren Dickicht ihr Denken zu reineren Formen emporsteigt, ohne die Merkmale dieses Ursprungs völlig abzustreifen."[2]) Hier droht die Beurteilung der Upanishaden dem entgegengesetzten Extrem zu verfallen. Hatten Schopenhauer und Deussen in jenen altehrwürdigen Schriftdenkmälern nur ursprüngliche und erhabene Gedanken gefunden, so laufen die philologischen Forscher der Gegenwart Gefahr, den Blick zu verlieren für das Große, Neue, Vorwärtsdrängende, das sich in den Upanishaden aus dem seltsamen Gewirr der Opferspekulation und kosmologischen Phantasie emporarbeitet. Oldenberg, der Altmeister der indischen Religionsgeschichte, war die goldene Mittelstraße gegangen; er hatte ebenso klar den unlöslichen Zusammenhang der Upanishaden mit der brahmanischen Opferweisheit gesehen wie die neuen, großartigen religiösen Intuitionen, die sich jenem Gemisch primitiver Zauberei und priesterlicher Wissenschaft entrangen. Oldenberg war es auch, der den mystischen Charakter der Upanishadweisheit erkannte und auf ihre Verwantdschaft mit der neuplatonischen, sufistischen und mittelalterlich-christlichen Mystik hinwies.[3]) Sobald wir die Upanishaden in die große Geschichte der Mystik hineinstellen, tritt die mystische Eigenart ihrer neuen und ursprünglichen Gedanken ins hellste

---

[1]) S. besonders Oldenberg, Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus. Göttingen 1915, 195 ff.; vgl. M. Winternitz, Geschichte der indischen Literatur, Leipzig 1908, I 227.

[2]) Aus Brahmanas und Upanishaden, Gedanken altindischer Philosophen, Religiöse Stimmen der Völker, Jena 1921, 1.

[3]) Lehre der Upanishaden 195 ff.

Licht. Der ganze mystische ‚Heils‘-Weg, den die Klassiker der außerchristlichen und christlichen Mystik beschritten, kehrt in den Anweisungen der Upanishad-Seher wieder; und von der ganzen ‚mystischen Theologie‘, welche die spekulativen Geister unter den Mystikern aufbauten, lassen sich die Grundlinien in den mystischen Spekulationen der Upanishaden wiederfinden. Freilich tritt uns die Mystik dieser vedischen Schriften niemals rein, ausschließlich, isoliert entgegen; sie ist noch ganz umschlungen von Übungen und Vorstellungen, welche einer niederen Stufe, ja, großenteils einer Entartungsphase der Weltanschauung und Religion entstammen. Die Mystik der Upanishaden gleicht einer Wunderblume, die nicht in einem wohlgepflegten Garten aufwächst, sondern mitten unter wilden Schlinggewächsen und unschönem Gestrüpp emporblüht.

Die Mystik[1]) ist jene Form der Religion d. h. des Gottesumganges, in der die volle Gotteinigung der Seele als höchstes Heilsgut ersehnt und erstrebt wird. Diese Sehnsucht nach Gotteinigung erwacht nur in solchen Herzen, welche ergriffen sind von dem Gedanken der Nichtigkeit und Vergänglichkeit des Irdischen. Dem Unendlichen, Ewigen, Jenseitigen, Übernatürlichen kann sich nur jener Mensch öffnen und hingeben welcher dem Endlichen, Wandelbaren, Diesseitigen, Natürlichen den Rücken gekehrt hat. Wie alle mystischen Heiligen und Denker, so sind auch die Weisen der Upanishaden durchdrungen von dem schmerzvollen Gefühl, daß alles Irdische eitel ist. „Die ganze Welt ist vergänglich;“ „diese Welten sind freudlos, von blinder Finsternis bedeckt“; „diese Welt ist ganz vom Tode gefesselt, ganz vom Tode befallen“, „des Todes Speise“ *(mṛtyor annam)*, „die Gestaltwelt des Todes“ *(mṛtyo rūpāṇi)*.[2])

[1]) Über das Wesen der Mystik vgl. Evelyn Underhill, Mysticism, A Study in the Nature and Development of Man's spiritual Consciousness, London 1918; The Essentials of Mysticism and other Essays, London 1920; sowie Heiler, Das Gebet, 2.—5. Aufl. 250 ff.; 5. Aufl. 584 ff.; Die buddhistische Versenkung, 2. Aufl. 1922; Die Bedeutung der Mystik für die Weltreligionen (Vortrag) 1919; Der Katholizismus, seine Idee und seine Erscheinung 1923, 475 ff.

[2]) Maitr. 1 4; Bṛh. IV 4; 11; III 1, 3; 2, 10; IV 3, 7; D. 316, 478, 428, 432, 467.

Dieses herbe Gefühl von der *vanitatum vanitas* steigert sich bis zum Ekel am natürlichen Dasein. Der menschliche Körper und das leibliche Leben erscheinen dem von der Wehmut Gepackten als häßlich, abstoßend, Abscheu erregend. „In diesem aus Knochen, Haut, Sehnen, Mark, Fleisch, Samen, Blut, Schleim, Tränen, Augenbutter, Kot, Harn, Galle und Phlegma zusammengeschütteten, übelriechenden, wesenlosen Leibe — wie kann man da Freude genießen! In diesem mit Leidenschaft, Zorn, Begierde, Wahn, Furcht, Verzagtheit, Neid, Trennung von Liebem, Bindung an Unliebes, mit Hunger Durst, Alter, Tod, Krankheit, Kummer und dergleichen behafteten Leibe — wie mag man da Freude genießen!"[1]) Um sich die Nichtigkeit des Irdischen, Körperlichen möglichst abschreckend vor Augen zu stellen, betrachten einzelne Upanishadlehrer ähnlich wie die buddhistischen Bettelmönche mit einer an das Perverse grenzenden Vorliebe gerade die unschönen *(asubha)* Seiten des menschlichen Leibeslebens.[2])

Der Gedanke an das Elend und Leid des irdischen Daseins wird ins Ungemessene gesteigert durch den Glauben an den Kreislauf, an den Wiedertod und die Wiedergeburt. „Auch der, welcher der Welt satt ist, muß doch immer wieder und wieder zurückkehren!"[3]) Der Mensch ist an diese freudlose, dem Tode verfallene Welt gekettet, er kann ihr nicht entrinnen; das Leiden des Lebens und die Not des Sterbens wiederholt sich unaufhörlich. Die primitive Vorstellung von der Reinkarnation, die wir auf der ganzen Erde antreffen, ist im alten Indien zu einem allbeherrschenden Dogma geworden. Es waren ohne Zweifel zunächst ethische Motive, welche das ungewöhnliche Hervortreten dieser Idee in der indischen Weltanschauung bedingten; wie die alttestamentliche Frömmigkeit in dem belohnenden und strafenden persönlichen Gott einen Ausgleich des sittlichen Handelns mit dem Schicksal suchte,

---

[1]) Maitr. I 3 f.; D. 316 f.

[2]) Die Frage, ob die Maitrāyaṇa-Upanishad von buddhistischen Gedanken beeinflußt ist oder umgekehrt die buddhistische asubha-bhāvanā auf Gedankengänge der Upanishaden zurückgeht, muß offen bleiben. Vgl. Die buddhistische Versenkung 2. A., 18 ff.

[3]) Maitr. I 4; D. 317.

so suchte das indische Denken die Übereinstimmung der Sittlichkeit mit der Seligkeit oder Unseligkeit in dem unpersönlichen Gesetz des *karma*, das über die Art der Wiedergeburt entscheidet. Dieses ethische Motiv allein aber vermag die ungeheure Wucht des *saṃsāra*-Gedankens in Indien nicht zu erklären. Der Philosoph Harald Höffding hat mit Recht darauf hingewiesen, daß die Veränderung des Lebensgefühls, das Aufkommen des Pessimismus, mit einem Schlage die *saṃsāra*-Idee in den Vordergrund des religiösen Denkens rückte.[1]) Das Gefühl der Freudlosigkeit potenzierte sich selbst, indem es das elende Leben auf Erden vervielfältigte und das armselige menschliche Dasein bis in unendliche Weiten verlängerte.

Diese Steigerung des Weltschmerzes ins Unermeßliche preßte von selbst die Erlösungssehnsucht zu ungeahnten Höhen empor. In den niedergedrückten Herzen erwachte ein brennendes Verlangen nach völliger Befreiung von den Fesseln der Todeswelt, nach dem überschwänglichen Heil in einer dem Tode und der Vergänglichkeit entrückten Sphäre. „Rette mich! Denn ich fühle mich in diesem Weltlaufe wie der Frosch in einem wasserlosen Brunnenloche“ — in diesen flehentlichen Worten des Königs Bṛhadratha zum weisen Sakāyanya ist die ganze Heilssehnsucht der Upanishaden ergreifend zusammengefaßt.[2])

Aber wo liegt das Land, in dem das Gesetz vom Sterben und Wiedergeborenwerden nicht herrscht? Wo ist in der Wüste dieses Lebens eine erquickende Oase zu finden? Wo ist ein Ausweg aus dem furchtbaren Gefängnis des Geburtenkreislaufes? Diese Frage nach dem Heil der Seele zerwühlte vom 7. Jahrhundert an die Herzen aller derer, welche in die Tiefen der Welt und des Lebens einen Blick getan hatten. Die Antwort, welche heilige Seher auf diese Frage gaben, ist die Antwort aller Mystik: *Noli foras ire, in temetipsum redi, in interiore homine habitat veritas.*[3]) Die der Erlösung Kundigen zeigen den nach Erlösung Fragenden die verborgene Welt des eigenen Inneren, das Geheimnis des metaphysischen

---

[1]) Religionsphilosophie übs. v. F. Bendixen, Leipzig 1901. 138 ff.
[2]) Maitr. I 4; D. 317.
[3]) Augustinus De vera relig. I, 39.

Selbst, des transzendenten Ātman, das im menschlichen Innnenleben verborgen liegt, „Das Selbst, das sündlos, frei von Alter: frei von Tod, ohne Hunger und Durst, dessen Wünschen wahrhaft *(satya-kāma)*, dessen Entschluß wahrhaft *(satya-saṅkalpa)* ist, das soll man erforschen, das soll man suchen zu erkennen; der erlangt alle Welten und alle Wünsche, der dieses Selbst gefunden hat und erkennt."[1]) Dieses „in der Höhle des Herzens versteckte"[2]) ewige, göttliche Selbst findet nur der, dem dieses Selbst das *unum bonum* und *summum bonum*, das *aeternum bonum* geworden ist, der diesem Letzten und Höchsten alles opfert. „Dieses (Selbst) ist teuerer *(preyas)* als ein Sohn, teurer als Reichtum, teurer als alles andere; denn es ist innerlicher *(antaratara)*, weil es dieser Ātman ist . . . Darum soll man das Selbst allein als teuer *(priya)* verehren; wer das Selbst als teuer verehrt, dessen Teueres ist unvergänglich."[3])

So gilt es, sich nach innen zu kehren und dort das höchste Gut zu suchen; aber diese mystische *introversio* hat zur Voraussetzung die äußere *conversio*, den asketischen Bruch mit dem bisherigen Weltleben und die Hinwendung zur *vita spiritualis*, zum ‚monastischen' Leben in freiwilliger Armut und Heimatlosigkeit. Wer den Ātman sucht, muß auf Ehe und Familie ebenso Verzicht leisten wie auf Besitz und Habe. „Wahrlich, nachdem sie dieses Ātmans sich bewußt geworden sind, stehen die Brahmanen ab von dem Verlangen nach Kindern und von dem Verlangen nach Besitz und von dem Verlangen nach der Welt und wandern umher als Bettler *(bhikṣu-ācaryaṃ caranti)*; denn das Verlangen nach Kindern ist Verlangen nach Besitz und das Verlangen nach Besitz ist Verlangen nach der Welt; denn alle beide sind eitel Verlangen."[4]) Diese äußere Loslösung von dem weltlichen Leben macht erst die innere Loslösung von der Welt möglich. Der, welcher die Fesseln des ‚häuslichen Lebens' zersprengt hat, vermag nunmehr alle Bande zu zerreißen, welche die Seele an die äußere Welt ketten;

---

[1]) Chānd. VIII, 7, 1; D. 196.
[2]) Kāṭh. IV, 6; D. 279; vgl. II 12; D. 273.
[3]) Bṛh. I, 4, 8; D. 395.
[4]) Bṛh. III 5, 1; D. 436; vgl. IV 4, 22; D. 479 f.

er beschreitet entschlossen die erste Etappe des mystischen Heilsweges: die *via purgativa*.

Den Blick nach innen kehren, bedeutet dem bunten Gewirr der Sinnendinge den Rücken zukehren; der Fromme verschließt die ‚Sinnespforten' und versperrt so der äußeren Welt der Erscheinungen den Zugang ins Innere.

„Des Hörens Hören und des Denkens Denken (das Phantasievorstellen),
der Rede Rede — sie ist Hauch des Hauchs nur:
des Auges Seh'n — der Weise läßt sie fahren (*atimucya*." [1])

Dann geht

„die Rede mit allen Namen ein,
das Auge mit allen Gestalten ein,
das Ohr mit allen Tönen ein,
das *manas* mit allen Gedanken ein." [2])

Die jüngeren Upanishaden reden in der Terminologie des Yoga sogar von einem bewußten Hemmen und Unterdrücken *(yac)* der Empfindungen und Phantasievorstellungen,[3]), ja, geradezu von einem Stillstehen *(avasthā)* der intellektuellen Aktivität der Seele.[4])

Noch wichtiger aber als die gänzliche Entleerung der Seele von Sinneswahrnehmungen und Phantasievorstellungen ist die Bindung des natürlichen Affektlebens. Die heilige Leidenschaftslosigkeit, die mystische *ἀπάθεια* wird von den Sehern der Upanishaden nicht minder gepriesen als von den buddhistischen *bhikkhu*, den hellenistischen Asketen und den christlichen Mönchen. So lange ein Mensch „unruhig, ungesammelt, innerlich noch nicht still ist", vermag er den Ātman nicht zu erkennen;[5]) erst „wer ohne Verlangen *(akāma)* ist, wer frei von Verlangen *(niṣkāma)* ist, wer das Verlangen gestillt hat", kann das Göttliche erfassen.[6])

„Wenn alle Leidenschaft *(kāma)* schwindet,
Die nistet in des Menschen Herz,

---

[1]) Ken. I 2; D. 205.
[2]) Kauṣ. IV 20; D. 57.
[3]) Kāṭh. III 13; D. 277.
[4]) Kāṭh. VI 10; D. 286.
[5]) Kāṭh. II 24; D. 275.
[6]) Bṛh. IV 4; 6; D. 477.

Dann wird, wer sterblich, unsterblich,
Schon hier erlangt das Brahma er."[1])

So wird in der mystischen Läuterung alles Äußere abgestreift, das ganze sinnliche Leben ‚ertötet', sodaß zuletzt „dieser Körper da liegt, wie eine Schlangenhaut tot und abgeworfen auf einem Ameisenhaufen liegt."[2]) Der schmerzvollen *κάθαρσις* folgt die beseligende *ἔλλαμψις*; die *via purgativa* wird abgelöst von der *via illuminativa.* Wenn die Affekte gedämpft, die Triebe unterbunden sind, dann überkommt *śānti*, die selige Ruhe, den Frommen; wenn die Körperempfindungen erloschen sind, dann strahlt ihm ein inneres Licht auf, heller und glänzender als alle materiellen Lichtkörper. „Wenn die Sonne untergegangen, o Yājñavalkya, und der Mond untergegangen ist und das Feuer erloschen ist und die Stimme verstummt ist, was dient dann dem Menschen als Licht? Dann dient er sich selbst als Licht *(jyoti.)* „In sich selbst schaut er das Selbst."[3])

(Fortsetzung folgt).

---

[1]) Bṛh. IV 4, 7; D. 477.
[2]) Bṛh. IV 4, 7; D. 477.
[3]) Bṛh. IV 3, 6; D. 469; Kāṭh. IV 1, D. 279.

Der Nachtweg der Sonne.

Von A. Hillebrandt.

Die Anschauungen der vedischen Inder über den nächtlichen Weg der Sonne hat Sieg einer eingehenden Untersuchung unterworfen und zwar die Stelle des Ait. Brāhm. 3,44 ff. als maßgebend für die vedische Zeit ansehen wollen.[1]) Indess kann ich mich seiner Meinung nicht durchweg anschließen und glaube, daß eine Anzahl einander kreuzender Ansichten vorliegt, die in Gruppen zu teilen sind.

1. Tag und Nacht sind die Frauen, Mütter der Sonne oder ihre Gewänder V Myth. II, 45 ff; III, 125[3]. In AV 13, 2, 43[ab]

abhy anyad eti pary anyad asyate
ahorātrābhyāṃ mahiṣah kalpamānah
sūryaṃ vayaṃ rajasi kṣiyantaṃ — havāmahe —

sind die Worte *pary anyad asyate* zu übersetzen: ,die andere (Form) legt er (als Gewand) um. Vgl. TS. 3, 2, 2: *tirodhāyaity asitaṃ vasānah*.

2. Die Sonne legt mitten drin ihre Arbeit nieder: 1, 115, 4; 2, 38, 4. Das bezieht sich nicht auf den ,Nachtaufgang der Sonne', das Antreten des Nachtweges nach Osten, sondern den Abstieg vom Zenith; dann kommt, wenn die Sonne die Rosse abschirrt, die Nacht und breitet um ihn ihr Gewand.[2]) Der Weg ist nicht erwähnt.

---

[1]) NGGW 1923, S. 1 ff.

[2]) Frühmorgens legt sie es ab. 4, 13, 4. In 1, 115, 5[cd],

anantam anyad ruśad asya pājah
kṛṣṇam anyad dharitah saṃ bharanti.

weiche ich von Sieg ab und sehe in c einen Satz für sich: „Unvergänglich ist das eine, seine strahlende Helle, das andere, das Dunkel, falten die Rosse zusammen.“ *anantam* ist kein Adverb, sondern gehört als Adjektiv zu *anyad ruśad* = *jyotir ajasram* 10, 131, = Aditi, im Gegensatz zur vorübergehenden Nacht. cf. AV. 13, 2, 8, 9: *amoci śukro rajasah parastād vidhūya devas tamo divam āruhat-apāvṛk tamo 'bhi jyotir aśrait.* Dazu gehört auch RV 10, 37,3:

prācīnam anyad anu vartate rajah
ud anyena jyotiṣā yāsi sūrya:

3. **Die Sonne wendet sich abends um**, kehrt nach Osten zurück, die dunkle Seite der Erde zugewendet, und bewirkt dadurch Tag und Nacht. Ait. Brāhm. 3, 44, 6 ff.; Caland WZKM 26, 119; Sieg a. a. O.; vorher Weber, I St. 9, 278; VMyth. 3, 128; Speyer JRAS 1906, S. 723 ff.

4. Agni (der Rohita in AV 13) **hat zwei Gestalten**: Sonne und Mond VMyth. 1, 331; 2, 103; 3,75; aus einer geht er in die andere über. Die Agninatur des Mondes ist später in den Hintergrund getreten und äußert sich, von den in der VMyth. angeführten Stellen abgesehen, nur noch in der Vorstellung, daß Agni abends in Varuṇa (= Mond) übergeht. Im Allgemeinen ist anstelle des mehr und mehr vergessenen und in seinem Ursprung nicht mehr verstandenen Mondagni das Altar- oder Herdfeuer getreten, in das die Sonne nach ritueller Denkweise abends eingeht. In RV. 10, 85, 18 (= AV 13, 2, 11 mit vv. ll.)

pūrvāparam carato māyayāitāu
śiśū krīḷantau pari yāto adhvaram,
viśvāny anyo bhuvanābhicaṣṭe
ṛtūṅr anyo vidadhaj jāyate punah

sehe ich keine Veranlassung von der gewöhnlichen Deutung auf Sonne und Mond abzugehen und dafür die künstliche Beziehung auf Tag- und Nachtsonne einzusetzen. Wenn auch an einer Stelle (AV 10, 8, 23) *sanātanam enam āhur utādya syāt punarṇavah* von Sūrya gesagt ist, daß er wieder neu sei, so ist das ein anderer Zusammenhang, der durch das vorhergehende *sanātana* angedeutet wird, und bedeutet nur, die Sonne ist alt und doch immer neu, aliusque et idem. Wohl aber wird von dem Monde gesagt, daß er geboren werde, daß er *jāh sūryasya* (als Soma) sei, aus Āditya geboren werde (V Myth. 1, 473). Das allmonatliche Neuentstehen und Wechseln des Mondes konnte Niemandem entgehen und mußte ihn deutlich von der alten und doch jeden Tag neuen Sonne unterscheiden. In der bekannten Rätselfrage

kah svid ekākī carati ka u svij jāyate punah

---

vorwärts rollt das eine *jyotis* durch den Raum, mit dem anderen *jyotis* gehst du, Sūrya, auf.': die Nacht als ein zweites *jyotis* aufgefaßt.

lautet die Antwort prompt:

sūrya ekākī carati candramā jāyate punah[1])

und wird, inmitten einer Anzahl von Rätselsprüchen Mbh. 3, 313, 68 zitiert. Das Wiedergeborenwerden des Mondes war sprichwörtlich, nicht das der Sonne oder der Morgenröte, wenngleich auch diese *punarbhū* heißt (1, 123, 2), und es ist auch 10, 85, 18 gemeint, gleichviel nun, ob bei dieser Deutung die Sonne nach Sieg ‚zu kurz' käme oder v. 19 eine Wiederholung einträte[2].)

5. Die Sonne wandert rings um die Nacht RV. 5, 81, 4: *uta rātrīm ubhayatah parīyase* von Savitṛ. Dazu wäre noch die Auffassung des Liedes 1, 35 zu vergleichen (v. 2: *ā kṛṣṇena rajasā vartamāno niveśayann amṛtaṃ martyaṃ ca hiraṇyayena savitā rathena devo yāti bhuvanāni paśyan*).

Eine einzelne Bemerkung sei noch in bezug auf das oft besprochene und schwierige *uditā sūryasya* an den beiden Stellen 5, 69, 3[ab]; 76, 3, gestattet, deren Beziehung auf den Sonnenuntergang Sieg mit Recht ablehnt. Ich habe lange gezweifelt, ob ich ihm nicht, wie in bezug 5, 62, 8; 7, 6, 7 (die mit Roth auf den Sonnenuntergang zu beziehen, kein Anlaß vorliegt), so auch in bezug auf jene beiden Stellen zustimmen soll; aber seine Konstruktion eines Nachaufganges der Sonne (wenn ich ihn recht verstehe, der sich also doch abends vollziehen würde) wie seine Deutung von *madhyandine divah* als ‚Tagesmitte der Tagnacht' ist zu künstlich gedacht. Wer die Rothsche, recht zweifelhafte Deutung nicht gelten

---

[1]) Siehe Bloomfield, concordance.

[2]) Die Verse sind nur äußerlich zusammengestellt; vielleicht gerade mit Rücksicht auf den Gleichklang. V. Henry, Les hymnes Rohitas, S. 83 läßt sich zu sehr durch Einzelheiten stören. Die Dichter wollten weder Astronomen noch Philologen sein, sondern begnügten sich mit allgemeinen Andeutungen. Die Lesarten des RV haben die Eigentümlichkeiten von Sonne / Mond deutlich genug hervorgehoben, beide gehen doch tatsächlich hintereinander = 10, 190, 3: *sūryācandramasau dhātā yathāpūrvam akalpayat*, der eine ist Herrscher des Tages, der andere der Nacht (zu *viśvānyanyo bhuvanā vicaṣṭe* vgl. AV 13,2, 9 *divyah suparṇah sa vīro vyakhyad aditeh putro bhuvanāny viśvā*). Die Worte *hairaṇyair anyam harito vahanti* (Variante im AV 13, 2. 11) übersetze ich: ‚An goldenen Strängen ziehen den andern seine Falben.'

lassen will, muß *uditā* als eine Verstärkung zu *madhyandine* und als den höchsten Punkt und Aufstieg der Sonne auffassen, als den Zenith, im Gegensatz zu *prātar* oder verstärkt *saṃgave prātar ahno.* (Zu 5, 54, 10 erklärt Sāyaṇa *sūrya udite* als *udgate, madhyāhne*[1]). Es scheint, daß hier ein bestimmter, auf das 5. Buch beschränkter Sprachgebrauch vorliegt.[2])

---

[1]) Zu 5, 76, 3 nimmt er eine Fünfteilung des Tages an und bezieht den Ausdruck auf Nachmittag oder Abend, was falsch ist.

[2]) 8, 27, 21 *madhyandine ātuci* halte ich für eine ungenaue Konstruktion statt *yad ātuci*, nicht für eine Erläuterung oder Gegenüberstellung zu *madhyandine divah.* In Bezug auf *madhye ahnām* 7, 41, 4 ist es mir sehr zweifelhaft, ob wirklich, wie Sieg will, eine „grammatische Absonderlichkeit" vorliegt, nach der die Pluralformen von *ahan* auch für den Dual *ahanī* „die beiden Tageszeiten" gelten sollten, *madhye ahnām* somit bedeute „in der Mitte der (beiden) Tageszeiten" d. h. also wieder ‚am Abend' (Sieg S. 19). Es wäre vorerst zu erwägen, ob nicht ein Sonnenwend-, ein Viṣuvattag, also die Jahresmitte gemeint sein kann (cf. 10, 179, 2: *jagāma sūro adhvano vimadhyam*).

Stūpa und Grabbau im Tempel Vat Bun Siri Ammat zu Bangkok.

Von Karl Döhring.

In Siam, dem Hauptlande des südlichen Buddhismus, werden zu Ehren der Buddhareligion durch fromme Laien vielfache Sakralbauten errichtet. Die Tempel bestehen aus einer großen Anzahl von verschiedenartigen Gebäuden. Das vornehmste Bauwerk unter ihnen aber ist der Stūpa, hier gewöhnlich Phrachedi genannt. Mit der Lehre Buddhas kam die Form des indischen Stūpa über rundem Grundriß schon sehr früh nach Hinterindien und somit auch nach Siam. Neben dem Buddhismus blühte aber in diesem Lande auch der Brahmanismus. Die Tempel zu Ehren der brahmanischen Götter waren über quadratischem Grundriß angelegt und zeigen deutliche Verwandtschaft mit diesbezüglichen Tempeltürmen im Nordosten Indiens. Als nun der Buddhismus den Brahmanismus in Siam verdrängte, behielt man die allgemein beliebte Form des Tempels über quadratischem Grundriß mit mehrfacher Eckenbildung bei und benützte diese sogar als Bergeplatz für Reliquien. Solche Bauten führten den Namen Phraprang. Man übertrug auch den Namen Stūpa auf ihn, in der heutigen siamesischen Sprache „Satup". Es ist eine merkwürdige Tatsache, daß in den älteren Haupttempeln das Gebäude, das die Hauptreliquien birgt, nicht ein Phrachedi über rundem Grundriß war, sondern, soweit sich feststellen läßt, regelmäßig ein Phraprang. Das älteste buddhistische Heiligtum Siams befindet sich in Phrapathom. Da es der religiösen Tradition zuwiderläuft, einen Sakralbau zu zerstören oder abzubrechen, so hat man dort die ältesten Kultgebäude vollständig überbaut, als man sie nicht mehr reparieren konnte. Unter der jetzigen großen Kuppel befindet sich ein Phraprang.

Die Tempel, in denen die Hauptreliquien eines Ortes aufbewahrt sind, führen fast regelmäßig den Namen Vat Mahathat (d. h. Tempel der großen Reliquien). Solche finden sich in Phitsanulok, Savankhalok, Sukhothai, Petchaburi und a. O. Diese Überlieferung ist in die jetzige Hauptstadt Bang-

kok mit übernommen, wo auch ein solches Vat Mahathat errichtet wurde. Auch hier beabsichtigte man unter der Regierung des Königs Phra Nang Klao einen Riesen-Phraprang zur Unterbringung der Hauptreliquien zu erbauen. Der Baugrund war aber nicht fähig einen Turm von derartigen Dimensionen zu tragen, und das Gebäude stürzte noch vor der Vollendung zusammen. Die Ruinen desselben findet man heute noch in der Nähe des Vat Saket.

Da sich Reliquienbauten über quadratischem Grundriß mit mehrfacher Wiederholung der Profile an den Ecken bei den Siamesen großer Beliebtheit erfreuen, so übertrug man diese Bauweise auch auf den ursprünglich runden Stūpa. So entstand ein Mischtypus zwischen eckigem Phraprang und rundem Phrachedi. Es haben sich dabei ganz feste Formen herausgebildet, die ich in meiner Schrift „Das Phrachedi" geschildert habe. Hiervon verschieden gibt es aber zahlreiche Phrachedi in abweichender Formgebung, so z. B. im Tempel Vat Bun Siri Ammat, der von einem hohen Beamten als Beisetzungstempel errichtet wurde.

Bei dieser Anlage ist erwähnenswert, daß das Hauptgebäude und der Nebentempel hintereinander in einer geraden Linie von Osten nach Westen liegen; zwischen beiden erhebt sich als Grabmal das Kotchedi in Form einer sehr großen, gemauerten Aschenurne, welche die Verbrennungsüberreste des Stifters birgt. Im Westen des Haupttempels steht unter großen Pipulbäumen das Hauptphrachedi, das die stattliche Höhe von 33 m erreicht (s. Abb. 1). Der ganze schlanke Tempelturm ruht auf einem achteckigen Unterbau von 18 m Durchmesser, der so groß ist, daß ein Rundgang von 3 m Breite um das eigentliche Phrachedi übrig bleibt. Der Umgang ist nach den Außenseiten von einer durchbrochenen Brüstungsmauer umgeben, deren Eckpfeiler mit gemauerten Laternen bekrönt sind. Diese zeigen in ihrer Bedachung chinesische Anklänge. Das Phrachedi selbst hat quadratischen Grundriß mit 12 Ecken, also je drei vorspringende Profile an jeder Ecke. Um das ganze Bauwerk zu heben und für die Beschauer von dem Erdboden aus die Profile des Unterbaues nicht zu verdecken, ist der Unterbau des eigentlichen Stūpa auf eine 2 m

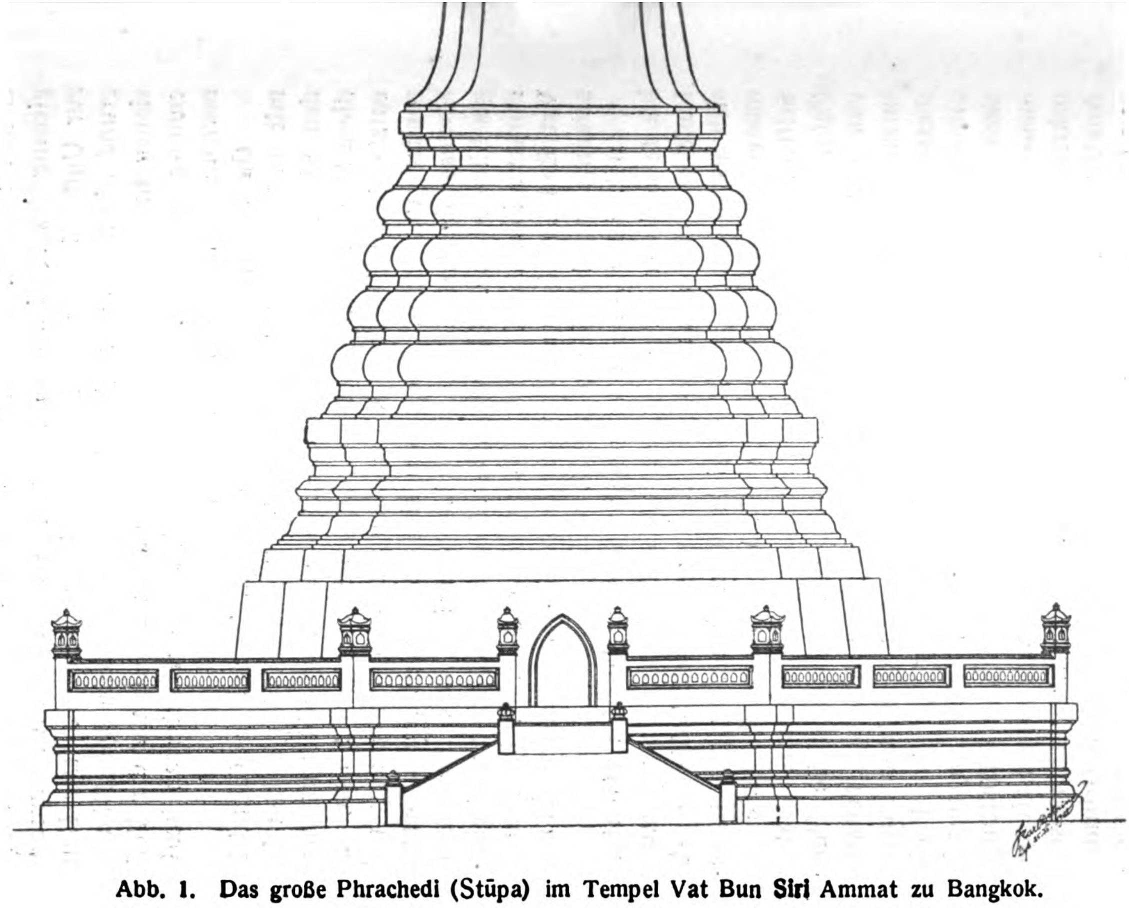
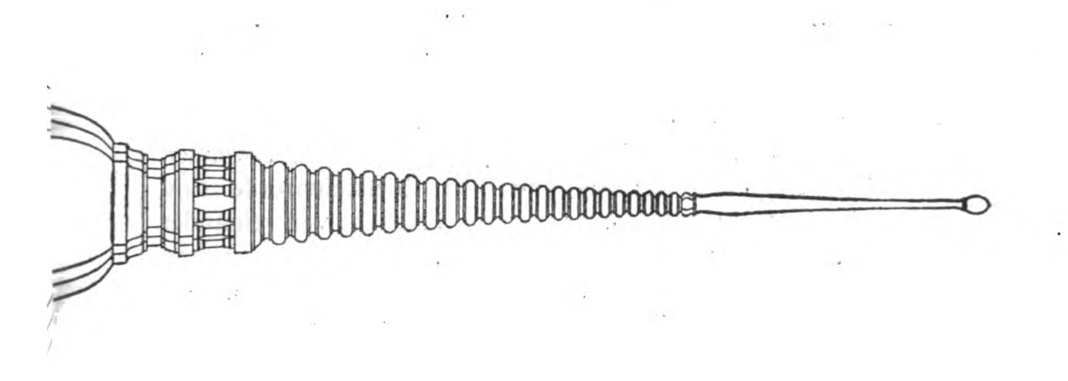


Abb. 1. Das große Phrachedi (Stūpa) im Tempel Vat Bun Siri Ammat zu Bangkok.



hohe, glatte Platte gestellt, in der nach Osten zu eine spitzbogige Nische angebracht ist, doch ist der Zugang vermauert. Auch dieses Phrachedi hat wie alle andern keinen zugänglichen Innenraum. Am Stūpa selbst kann man trotz abweichender Profilierung die drei Hauptteile: Unterbau, Glocke und Schirm, die auch der indische Stūpa zeigt, deutlich unterscheiden. Die Legende berichtet, daß Buddha, um seinen Jüngern zu zeigen, wie man einen Stūpa bauen sollte, seine drei Gewänder zusammenfaltete und übereinander legte. Darauf stellte er die umgekehrte Almosenschale und darauf seinen Stab. Die Dreiteilung des Phrachedi wird symbolisch gedeutet als die buddhistische Trinität, wobei die Glocke Buddha darstellt, der Schirm die Lehre und der Unterbau die Gemeinde.

Während sonst bei quadratischem Grundriß der Unterbau mit dem Löwenfußprofil geschmückt ist, sehen wir hier vier Edelsteinprofile übereinander. Dieses besteht gewöhnlich aus einem halbkreisförmigen Wulst, der von zwei schmalen Plättchen eingefaßt ist; die einzelnen Edelsteinprofile sind dann durch Hohlkehlen oder gerade Flächen von einander getrennt. Diese vier Edelsteinprofile sind oben und unten noch mit einem Lotusthronprofil abgegrenzt, sodaß der Unterbau ebenfalls in drei Teile zerfällt. Der unterste Lotusthron ist noch durch ein weiteres Profil, ok kai genannt, geschmückt. Der Vorschrift nach muß die Zahl der Edelsteinprofile stets ungerade sein, am Unterbau sowohl wie an der Spitze. Es ist daher eine sehr bedeutende Abweichung, daß hier vier, also eine gerade Zahl, genommen ist.

Die Glocke, der vornehmste Teil eines jeden Phrachedi, erhebt sich in schlanker, eleganter Kurve. Sie ist der einzige Bauteil, der einen hohlen Innenraum birgt. Unterbau und Spitze sind nur angeordnet. um diesem Bauteil mehr Geltung und Ehre zu verschaffen. Die Tendenz, die Phrachedi immer höher und schlanker zu errichten, hat vornehmlich ihren Grund darin, daß man die räumliche Höherstellung der Glocke mit ihren Reliquien durch immer neue, übereinander geschichtete Unterbauten mit immer reicheren Profilen erstrebte.

Als Unterbau für den Schirm ist der einfache Lotusthron angeordnet, wie wir ihn auch direkt unter der Glocke

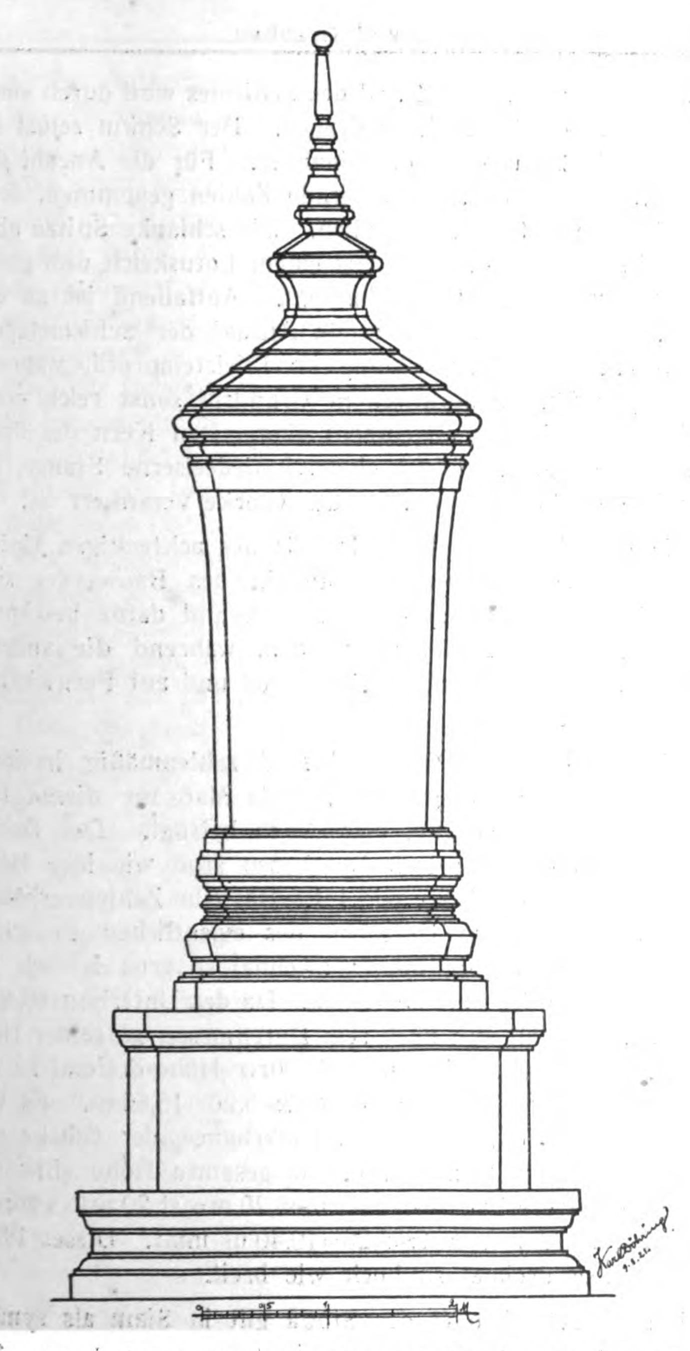


Abb. 2. Das Grabmal des Stifters im Tempel Vat Bun Siri Ammat zu Bangkok.

beobachten können. Der Rand des Schirmes wird durch einen Säulenkranz von 12 Säulen getragen. Der Schirm selbst erhebt sich in 23 Etagen übereinander. Für die Anzahl der Schirmetagen werden stets ungerade Zahlen genommen, doch ist solch hohe Ziffer ungewöhnlich. Die schlanke Spitze über den Schirmetagen entspringt aus einem Lotuskelch und endet in einem überhöhten Edelsteinknopf. Auffallend ist an der Schirmspitze nicht nur die große Anzahl der Schirmetagen, sondern auch deren Ausbildung im Edelsteinprofil, während bei Anlagen über quadratischem Grundriß sonst reich ornamentierte Lotusblüten angebracht sind. Den Kern der überaus schlanken Spitze bildet eine schmiedeeiserne Stange, die unten in dem Lotusthron über der Glocke verankert ist.

Die Profilierung und die Details des achteckigen Unterbaues zum rechtsseitigen Umwandeln des Bauwerkes sind verhältnismäßig zart und fein gehalten und dafür bestimmt, aus der Nähe betrachtet zu werden, während die anderen Formen des eigentlichen Phrachedi groß und auf Fernwirkung berechnet sind.

Die siamesischen Phrachedi sind zahlenmäßig in ihren Proportionen genau abgestimmt. Als Maß für diesen Bau gilt die Höhe der Glocke, die 5,20 m beträgt. Der Durchmesser der Glocke am Fuß ist ebenso groß wie ihre Höhe, verhält sich also zur Höhe wie 1:1. Dasselbe Zahlenverhältnis kann man auch beim Unterbau des eigentlichen Phrachedi feststellen, dessen Durchmesser zweimal so groß ist wie der der Glocke, nämlich 2×5,20 = 10,40. Da der Unterbau 10,40 m hoch ist, so verhält sich auch sein Durchmesser zu seiner Höhe wie 1:1. Die Schirmspitze mißt in ihrer Höhe dreimal so viel als die Höhe der Glocke, nämlich 3×5,20 = 15,60 m. Es verhalten sich also die Höhen des Unterbaues, der Glocke und des Schirmes wie 2:1:3, d. h. die gesamte Höhe ohne den achteckigen Unterbau beträgt 6×5,20 m = 31,20 m, während der untere Durchmesser 2×5,20 = 10,40 m mißt. Dieses Phrachedi ist also dreimal so hoch wie breit.

Das Phrachedi oder der Stūpa gilt in Siam als symbolische Darstellung Buddhas. Der Heilige kann sich nach sia-

mesischer Auffassung in ein Phrachedi und umgekehrt dieses in eine Buddhastatue verwandeln. Infolgedessen ist es nicht gestattet, daß in der Glocke irgendwie Verbrennungsreste von gewöhnlichen Sterblichen beigesetzt werden. Diese Glocke ist nur zur Bergung von Buddhareliquien bestimmt. Man hilft sich damit, daß man Aschenreste in dem Unterbau des Stūpa einmauert. Analog werden solche auch in dem Unterbau eines Buddhabildes beigesetzt, so z. B. Teile der Asche des Königs Chulalongkorn in dem Unterbau des Hauptbuddhabildes im Tempel Vat Benchamabophit. Man versteht diese Handlungsweise nur, wenn man die obige Gleichsetzung von Phrachedi und Buddhabild berücksichtigt. Es sei auch daran erinnert, daß sowohl die Umrißlinien eines sitzenden Buddhabildes wie auch die eines Phrachedi ein aufrecht stehendes Dreieck bilden.

Der obigen Tradition folgend ist auch in dem Beisetzungstempel des frommen Siri Ammat ein besonderes Gebäude für die Aufbewahrung seiner Asche in Form eines Kotchedi, d. h. einer großen Urne, errichtet worden (s. Abb. 2). Dieses Gebäude ist nur 10 m hoch, hat also nicht einmal ein Drittel der Höhe des Hauptphrachedi. Obwohl es in der Mitte der ganzen Anlage zwischen Haupt- und Nebentempel steht, ist es doch in ganz einfachen, aber gefälligen Formen erbaut. Auf einem schlichten zweifachen Unterbau, der nur mit einfachen Lotusprofilen geziert ist, erhebt sich die eigentliche Aschenurne, die einer wirklichen aus Metall oder Holz getreulich nachgebildet wurde. Auch an dieser Aschenurne sind drei Teile zu unterscheiden: Fuß, eigentliche Urne und Deckel. Der Grundriß der ganzen Anlage ist quadratisch. Der erste Absatz des Unterbaues hat rein quadratische Form. Von da ab sind die Ecken abgeschrägt und der Grundriß wird ungleichmäßig achteckig. Nur die Schirmspitze ist kreisrund. Der Etagenschirm zeigt nur drei Stockwerke in Form von Lotusprofilen ohne Ausarbeitung der Blütenblätter.

Im übertragenen Sinn rechnen die Kotchedi auch zu den Phrachedi, wie ja schon der Name beweist und sie sind eigentlich die spezifisch siamesischen Grabmäler. Das Bauwerk im Tempel Vat Bun Siri Ammat aber übertrifft alle bisher bekannten an Größe. Die meisten weisen nur eine Höhe

bis zu 3 m auf (vergl. Döhring, Buddhistische Tempelanlagen in Siam, Abb. 89—91, Taf. 138).

Beide Bauwerke sind aus Ziegelsteinen errichtet und mit schneeweißem Putz überzogen, der durch besondere Behandlung glatt poliert ist. Sie haben keinen anderen äußeren, farbigen Inkrustationsschmuck und wirken nur durch ihre edlen Formen, Proportionen und Profile.

Das Errichten von Phrachedi gilt auch noch heute in Siam als verdienstvolles Werk, und man findet daher überall die Tempelhöfe mit ihnen geziert und ihre schlanken, aus dem Dunkel der Vegetation hervorlugenden Spitzen künden schon von weitem ein buddhistisches Heiligtum an.

Familienbesitz und Mutterrecht.

Von C. Becker S. D. S., Würzburg.

Der Herbst des Jahres 1910 und das ganze darauffolgende Jahr sah den verdienstvollen Leiter des ethnographischen Museums in München, dem diese Festgabe gewidmet ist, in Begleitung seiner schaffensfreudigen Gattin als wissenschaftlicher Assistentin, auf einer Forschungs- und Sammelreise in den weiten und unerschöpflichen Gegenden Indiens. Aus Birma, dieser Fundgrube reicher ethnographischer Schätze, dem auch der weitaus größte Teil des indischen Aufenthaltes gewidmet war, führte das Forscherpaar der Weg in das nicht minder bedeutsame, im Nordosten Indiens gelegene Land Assam, das politisch zwar zu Vorderindien gehört, ethnographisch und linguistisch aber die Brücke zu Hinterindien schlägt.

Unter den Bergvölkern, welche die Hügelkette bewohnen, die der Länge nach das heutige Assam durchzieht und die beiden größten Teile des Landes, das Brahmaputra-Tal im Norden und die Surma-Ebene im Süden von einander scheidet, ist einer der interessantesten und zweifelsohne der fortgeschrittensten Stämme, das Volk der Khasi, welches die sogenannten Khasi- und Jaintia-(Dschaintia =) Berge bewohnt. In Schillong, dem Mittelpunkt derselben, das unter der englischen Herrschaft jetzt die Hauptstadt des Landes Assam bildet, war es, wo ich gegen Ende September 1911 zum erstenmale Herrn Prof. Dr. L. Scherman nebst seiner Gattin kennen lernte und eine langjährige Freundschaft ihren Anfang nahm. In die Khasi-Berge soll darum diese kleine Arbeit uns führen, zu seinen mit den ihnen eigentümlichen Föhrenwäldern bewachsenen Höhen, zu denen die schneegekrönten Spitzen des Himalaya aus der Ebene herübergrüßen, die von den mächtigen Wogen des Brahmaputra und den wechselnden Fluten der Surma umspült sind, in denen ein zufriedenes und heiteres Völkchen lebt, das trotz vielfachen europäischen Einflusses und dem anderer benachbarter Kulturen immerhin noch seine besondere Eigenart bewahrt hat.

Aus einer Gesamtbevölkerung von 243 263 Menschen, welche die Bewohner der Khasi- und Jaintia-Berge ausmachen[1]), gehören 203 855 zum Stamme der Khasi. 37 852 davon haben sich dem Christentum angeschlossen, während die übrigen noch Anhänger des althergebrachten animistischen Kultes sind, mit Ausnahme von etwas über einem Tausend, das zur Religion der Hindus übergetreten ist.

An Ausdehnungsmöglichkeiten fehlt es dieser Menschenschar nicht, da ihr innerhalb des Bezirkes der Khasi- und Jaintia-Berge ein Gebiet von 6022 englischen Quadratmeilen zur Verfügung steht, wobei nur 40 Personen auf die Quadratmeile kommen. Trotzdem weite Strecken unbebaut sind und auch das System der Wanderäcker die Ausnützung des Bodens verwehrt, kann es geschehen, daß bei dieser geringen Bevölkerungsziffer doch die weitaus größere Zahl der Gesamtbevölkerung (200 781) vom Ackerbau abhängig ist und Handel und Industrie nur eine untergeordnete Rolle spielen.

In bezug auf die Verteilung der Geschlechter weisen die beiden großen Religionen Assams, der Hinduismus und der Mohammedanismus, mit einer niedrigeren Zahl von Frauen als Männern ähnliche Verhältnisse wie im übrigen Indien auf. Bei den Khasi überwiegen jedoch die Frauen an Zahl die Männerwelt. Im Brahmaputra-Tal mit seiner größeren Hindubevölkerung kommen auf je 1000 Männer nur 892 Frauen; im Surma-Tale mit dem mehr muselmanischen Element dagegen 937. Umgekehrt jedoch ist das Verhältnis bei den Khasi, wo sich für je tausend Männer ein Überschuß von 74 Frauen ergibt. Die Stellung der Frau ist bei diesem Volke eine ganz grundverschiedene. Sie ist aufgebaut auf den unter ihm herrschenden mutterrechtlichen Sitten und Gebräuchen, die vor allem in dem Besitztum verankert sind, und in ihm ihren ehrenvollen Ausdruck finden.

1. Eigentumsrechte am Familienbesitz.

Der große Grundsatz, welcher bei dem Khasi das Eigentum beherrscht, ist, daß aller Familienbesitz in den Händen

[1]) Die hier folgenden statistischen Angaben sind dem Census of India 1921, vol. III, Assam, p. I u. II, Shillong 1923 entnommen.



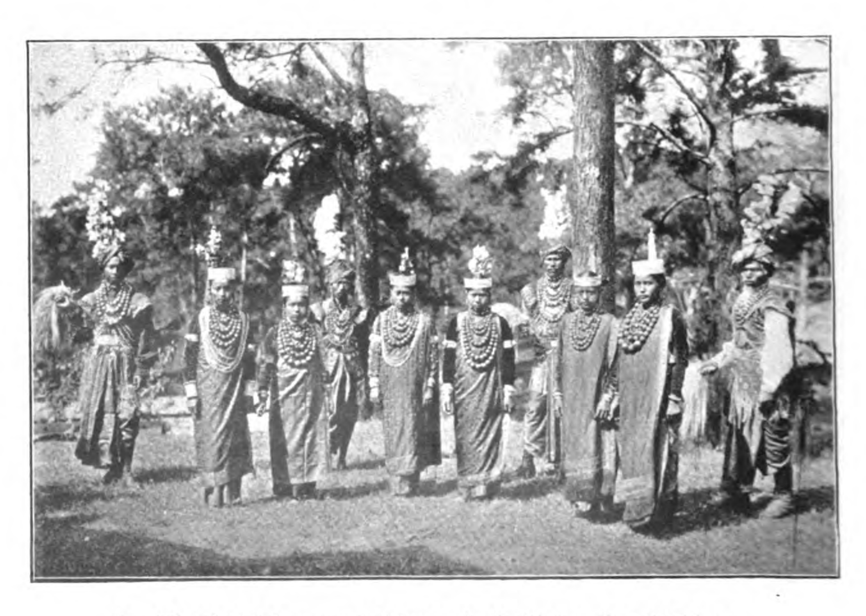
1. Khasimädchen und Frauen mit ihren Tragkörben.



2. Eine alte Stammesmutter im Dorfe Laitumkhra.



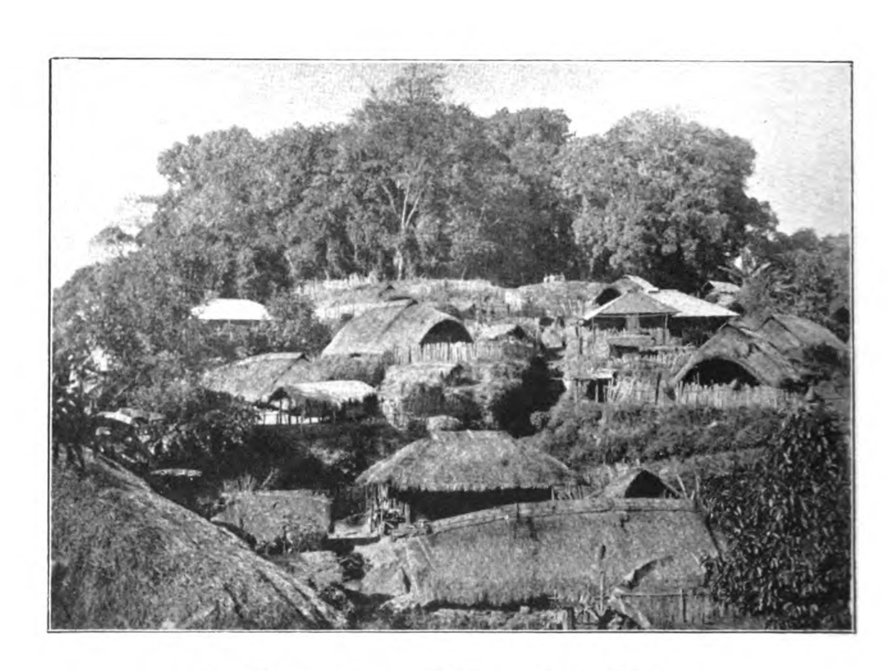
3. Beim Orakel des Eierwerfens.



5. Khasimädchen und Männer in festlicher Tanzkleidung.



4. Eine Gruppe Synteng.



6. Heiliger Hain und Teil des Dorfes Raliang.

der Frau und nicht des Mannes liegt. Der Mann kann niemals der Besitzer desselben sein und derselbe kann in keiner Weise auf ihn übergehen. Er mag sich vielleicht einmal etwas durch eigene Tätigkeit und Arbeit erwerben, aber selbst dann wird dieses auf dem Erbwege wieder in Frauenhände gelangen. Der Begriff der Familie ist hier nicht so eng gezogen wie bei uns. Hier handelt es sich um die Stammesfamilie, die Familiensippe, den Clan. Das Haupt derselben ist jeweils die jüngste Tochter, welche, auch wenn sie schon alt geworden, in den Jaintia-Bergen den Ehrennamen ka barit, in den Khasi-Bergen dagegen mehr ka khadduh, die letzte, die jüngste führt. Um sie scharen sich ihre nächsten Blutsverwandten, Geschwister und Kinder. Nehmen wir beispielsweise eine solche Stammesmutter mit dem Namen Ka Sing Lau. Sie hat 2 Söhne und 5 Töchter; außerdem noch 2 Brüder und 2 Schwestern, die alle verheiratet sind. Dazu kommen noch je 4 Kinder der 5 Töchter und 2 Schwestern. Diese 46 Personen wohnen bei der Stammesmutter und bilden die Familiensippe der Lau. Zu derselben zählen wie ersichtlich auch die Söhne und Brüder, die Neffen und Enkel, nicht aber deren Kinder. Letztere haben mit der Familie Lau nichts zu tun, sondern gehören in die Familiensippe ihrer Frauen, wohnen jeweils bei dieser und werden zu ihr gerechnet. Ebenso gehören hierher weder der Ehemann der Ka Sing Lau, noch die Männer der verschiedenen Töchter, Schwestern, Nichten und Enkelinnen. Sie alle werden wiederum zu ihrer eigenen Sippe gerechnet, wohnen und arbeiten nach eigentlicher Khasi-Sitte bei dieser und besuchen ihre Frauen nur gelegentlich etwa nach Einbruch der Dunkelheit.

Die ganze Stammesfamilie der Lau ist in 5 bis 6 Hütten untergebracht, die alle nebeneinander in einem Halbkreise stehen oder je nach der Bodenbeschaffenheit am Abhang eines Hügels übereinandergebaut sind. Sie umgibt vielfach ein Garten, in dem Mais, süße Kartoffeln, die kartoffelartigen Knollen der Soh-ot und Schrut, Bananen, und an den südlichen Abhängen der Khasi-Berge auch Kaffee, Ananas und andere Früchte gezogen werden. Garten und Hütten umgibt ein Kranz des für Bauzwecke, Einrichtungsgegenstände und Ge-

rätschaften so wichtigen Bambusrohres, das in armdicken Strängen bis zu einer Höhe von 10 auf 15 Meter emporwächst und zugleich einen guten Schutz gegen Unwetter bildet. Ein aus Erde aufgeworfener Wall (morscha) schließt alles ringsum zu einem geschlossenen Gehöfte ab, verwehrt den ungehinderten Zutritt und schützt Vieh und Saaten vor den Angriffen und Verwüstungen wilder Tiere.

Was betrachtet man nun als Familienbesitz einer solchen Sippe? Vor allem sind es Grund und Boden, die Gärten, Reisfelder, Waldungen, brachliegendes Berg- und Weideland. An den südlichen Abhängen der Khasi-Berge sind es Felder für den Anbau von Reps, Orangenwälder, Lorbeerhaine, Pflanzungen von Betelpalmen und den als Genußmittel beim Betelkauen weit und breit so sehr geschätzten Pfefferblättern.[1]) Gewöhnlich ist soviel an Grund und Boden vorhanden, daß die Familiensippe sich ordentlich ernähren und auch vermehren kann.

Je nach Größe und Reichtum einer Familiensippe besitzt dieselbe auch eine entsprechende Anzahl Kühe, Ochsen, Hühner, Schweine und Ziegen. Von den Kühen werden weder Milch noch Fleisch gebraucht. Man hält sie des Düngers wegen, dann aber vor allem zu Zwecken der Zucht, denn der Ochsen kann man zur Bestellung der Felder nicht entraten, vor allem der Reisfelder nicht, um die durchwässerte Erde zu einem schlammigen Brei zu zerkneten. Von den Hühnern werden vor allem die Eier geschätzt, da sie bei allerlei Unglücksfällen und Krankheiten in dem Orakelbefragen des Eierwerfens eine fast tägliche Verwendung finden.[2]) Hühner, Schweine und Ziegen dienen zu Opferzwecken,[3]) jedoch sind sie auch bei allerlei festlichen Anlässen wie Pfeilschießen,[4]) bei der Erteilung

---

[1]) Vgl. Becker, Im Stromtal des Brahmaputra, München 1923, S. 357 ff.

[2]) P. R. T. Gurdon, The Khasis, London 1907, p. 221 f.; Becker, Das Eierwerfen der Khasi, Anthropos, Bd. 12—13, Wien 1917/18, S. 494 ff.; P. F. Stegmiller, Aus dem religiösen Leben der Khasi, Anthropos, Bd. 16 bis 17, 1921—1922, S. 418 f.

[3]) Becker, die Nongrem. Puja in den Khasi-Bergen, Anthropos Bd. 4, Wien 1909, Heft 5—6, S. 898 ff.; Stegmiller l. c.

[4]) Becker, Im Stromtal etc. S. 298 und 387.

des Namens, bei Hochzeiten und Verbrennungsfeierlichkeiten der Toten eine willkommene Zugabe zum Reis.

Zum Familienbesitz gehören fernerhin die verschiedenen Hütten, deren Errichtung und Instandhaltung die Arbeit der Glieder der Sippe, der Brüder, Neffen und Enkel ist. Vor allem gilt die Hütte der Stammesmutter selbst gleichsam als das Zentrum des ganzen Geschlechtes, und deren Besitz bildet das äußere Zeichen der Herrschaft der Stammesmutter. Hier hält sie die Familienopfer ab und bewahrt hier auch die besonderen Kleinodien auf. Als solche betrachtet man diejenigen, welche mit dem religiösen Kult zusammenhängen. Der ältesten Stammesmutter, als der ursprünglichen Begründerin des Clans, und ihrem Bruder gelten in erster Linie besondere Verehrung und Opfer einer jeden Stammesfamilie; außerdem einer Reihe anderer Geister, die je nach der Familiensippe wieder verschieden sind. Bei dem in den Jaintia-Bergen lebenden Zweig des Khasi-Volkes, den sogenannten Synteng, welche die alten Khasisitten wohl noch am getreuesten bewahrt haben, findet man in der Hütte der Stammesmutter als Geräte für den Dienst der fast durchwegs weiblichen Gottheiten Matten, kleine Körbchen für Reis, Kürbisflaschen, ein aus Bambusrohr geflochtenes und mit Federn geschmücktes Körbchen, sowie Geweihe von Hirschen oder Antilopen. Letztere sind an der Wand befestigt: sie sollen der Sitz der Gottheiten von Wald und Jagd sein. Das kleine Körbchen ist an einem Pfosten der Hütte angebracht; in ihm sollen die besonderen Gottheiten der Stammesfamilie ihren Wohnsitz haben; zwei darunter befestigte Haselnußgerten versinnbilden deren Macht. Die Kürbisflaschen dienen als Behälter für Trinkopfer von Reisschnaps.[1]) Als Kleinodien, die sich von Geschlecht zu Geschlecht vererben, gelten ferner die reichen Schmucksachen aus Gold und Silber, die schweren Korallenketten und seidene Tücher, die von den Frauen bei den Tanzfeierlichkeiten getragen werden.

Auch was die Familienhütten an Einrichtung und Gerätschaften bergen, wie Körbe, Matten, Lanzen, Schilde, Pfeil und Bogen, die messingenen Koch- und Wassertöpfe, irdene Gefäße und Messingteller gilt als gemeinsames Familiengut.

[1]) s. Die Nongkrem = Puja, l. c.

Diesen gesamten Besitz nun hat die jeweilige Stammesmutter in Händen; sie ist die gesetzmäßige und alleinberechtigte Hüterin und Verwalterin desselben. Nichts kann ohne ihre Erlaubnis auch nur ausgeliehen werden. Keinen Teil weder der beweglichen noch unbeweglichen Familiengüter darf man ohne ihre Zustimmung veräußern. Zur Ausfertigung einer darauf bezüglichen rechtlichen Urkunde ist, da sie des Schreibens vielfach unkundig, ihr Fingerabdruck zu setzen. Verschenkt darf überhaupt nichts werden: das hieße die Stammesgottheiten beleidigen, indem man ihre Güter nicht schätzte und achtete, sondern als wertlos weitergäbe. Zur Strafe dafür würde der Stamm auch die übrigen Güter verlieren und dann in Armut und Verachtung dahinleben. Die einzelnen Glieder der Sippe könnten sich etwa als eine Art Sklaven (mrau) bei anderen Stammesfamilien zur Arbeit anwerben lassen. In ihren Verband aufnehmen dürfte sie aber keine von diesen, da sie nicht zu deren Sippe gehörten und die Stammesgötter dieser Familie das wiederum nicht dulden würden. Hat darum eine Stammesfamilie beispielsweise Reisfelder, die sie nicht bebaut und gerne ärmeren Anverwandten überlassen will, so muß sie wenigstens den geringsten Pachtzins dafür in Anrechnung bringen. Dieser besteht jährlich in einer Kürbisflasche voll Reisschnaps zu Ehren der Hausgottheiten, was einem Wert von etwa 70 Pfennigen entspricht.

Bevor die Stammesmutter zum Verkauf eines gemeinsamen Gutes ihr Jawort gibt, wird sie zuerst den Rat der übrigen Glieder der Sippe anhören. An und für sich sollte nach alter Stammessitte ebensowenig etwas verkauft wie verschenkt werden. Die Urahnen, welche die einzelnen Clans als Gottheiten verehren, haben, so heißt es, seit undenklichen Zeiten diesen ihren Bedarf an Feld und Wald zugeteilt, und sie sollen ihr unveräußerliches Stammgut (nongrim) bilden. Es aus der Hand lassen, hieße darum die Götter beleidigen. Das konnte jedoch nicht verhindern, daß einzelne durch Unglück oder Trägheit in Not gerieten und suchten einen Teil ihres Besitzes gegen einen jährlichen Zins oder den einmaligen gerade benötigten Betrag zu verpachten. Ban die pan, nennt man diese Art, wörtlich: zu kaufen bitten; es ist der Sinn der leihweisen

Überlassung darin enthalten. Ein Feld ist beispielsweise 300 Rs. wert. Man nimmt dafür 50 oder 100 Rs. entgegen, und der Gläubiger bleibt Eigentümer des Feldes bis das Geld zurückbezahlt wird. Diese Art des Kaufes kommt öfters vor. Manchmal gibt es auch Händler (nongkhaii) die aus derselben ihren Nutzen zu ziehen suchen. Sie überlassen das Feld zur weiteren Bebauung dem Schuldner gegen eine Abgabe in Naturalien von 50 bis 70% der Ernte. Nach wenigen Jahren ist dann das ganze Feld ihr Eigentum. Abgesehen von diesem Modus kommt es vor, daß die Leute anstatt das geliehene Geld zurückzahlen zu können, noch weitere Summen benötigen. Ist dann im angegebenen Falle der Gesamtbetrag von 300 Rs. gezahlt, so gilt der eigentliche Kauf als vollzogen; ban die lut, heißt man das; wörtlich: ganz, vollständig verkaufen. Eine Familiensippe, die auf solche Weise allmählich um ihren Grundbesitz gekommen ist, verfällt der Armut und Not. Es bleibt ihr nichts übrig, als sich anderweitig um Arbeit umzusehen, Land in Pacht zu nehmen oder auch die Kinder an Bessergestellte als eine Art Sklaven zu verkaufen. Werden für ein Kind im Alter von etwa 10 Jahren 40 Rs. bezahlt, so bleibt dasselbe in der Leibeigenschaft des Käufers bis das Geld zurückgegeben werden kann. Das ist nur selten der Fall. Außer Nahrung und der notwendigsten Kleidung wird jährlich nur eine Rupie als Lohn an der Kaufsumme abgerechnet; so gehört das Kind praktisch zeitlebens dem Käufer.

Es ist Pflicht der einzelnen Mitglieder einer Familiensippe, zusammenzuarbeiten, daß das Stammesgut erhalten bleibt und auch den nötigen Ertrag für den Unterhalt aller abwirft. Die Stammesmutter hat in erster Linie darüber zu wachen, daß die diesbezüglichen Sitten und Gebräuche gewahrt bleiben. Sie wird von allen hoch in Ehren gehalten. Gegen ihren Willen etwas tun, sie beleidigen, ihr Schimpfnamen geben oder sie gar schlagen, gilt als sang (tabu), ein schweres, unheilbringendes Verbrechen. Es ist eine grobe Sünde (pop) und eine überaus große Schande (sngewsih eh tam) für die ganze Sippe.[1]) So-

[1]) Als ähnliches Vergehen gilt auch: Stammesgüter im geheimen veräußern; Blutschande; Grabstätten auf gröbliche Weise verunehren; hl. Grundstücke oder Wälder in Benutzung nehmen.

lange ein Familienglied ein solches Verbrechen begangen und vor der Stammesmutter und den Ältesten der Sippe nicht Abbitte geleistet hat, etwa mit den Worten: Verzeihet mir, ich habe einen Fehler begangen (to map ia nga, nga leh bakla); solange auch das von den Familienältesten oder dem Opferpriester (lyngdoh) dafür bestimmte Sühneopfer in Form von Schweinen und Ziegen nicht dargebracht ist, gilt der sündige Teil als von der Familie und den Familienopfern ausgeschlossen. Aber selbst nach der Wiederzulassung bleibt noch immer ein gewisser Makel an ihm haften.

Pflicht der Stammesmutter ist es aber auch für die Bedürfnisse der Angehörigen ihrer Familiensippe in bezug auf Nahrung, Kleidung und dergl. Sorge zu tragen. Sie verteilt die Erträgnisse der Ernten nach dem Bedarf der einzelnen. Sie geht oder schickt zum Markte um dort zu tauschen, zu handeln, zu kaufen oder zu verkaufen. Sie führt die gemeinsame Kasse, und auch die männlichen Glieder der Sippe haben, wenn sie etwa einmal Reisschnaps trinken oder sich Kleider anschaffen wollen, das Geld von ihr zu erbitten. Da ist die Stammesmutter eher freigebig als knauserig. Überhaupt wird dieses Abhängigkeitsverhältnis von den Männern in keiner Weise als unwürdig oder beschämend empfunden. Das ist einmal so die matriarchalische Form und althergebrachter Brauch. Die Stellung der Männer in der Familiensippe ist trotzdem eine ansehnliche. Schon der Name, mit dem man sie benennt: Rangbah, Basan (Älteste, Ratgeber) hat einen ehrenvollen Klang. Ihnen obliegt vielfach die Arbeit in Feld und Wald und der Schutz der Familie; Pfeil und Bogen werden ihnen schon als Wiegengabe überreicht. In wichtigeren Familienangelegenheiten wird die Stammesmutter mit ihnen beratschlagen. Bei der Namenserteilung, Heirat, Totenfeier und Leichenverbrennung tritt die Stammesmutter fast ganz in den Hintergrund, ebenso bei Streitigkeiten und Gerichtsverhandlungen vor dem Häuptling (Doloi) oder König (S'iem). Sie ist zwar mit ihrem Rate immerhin von Einfluß, aber das äußere Auftreten, Handeln und Urteilfällen ist Sache der Männer. Die kleineren tagtäglichen Opfer in der Stammeshütte nimmt sie zwar vor; sie kann dieselben jedoch auch von ihren

Söhnen verrichten lassen. Bei größeren Opferfeierlichkeiten, welche von mehreren Familiensippen zugleich, von ganzen Dörfern oder auch einem der Khasi-Staaten dargebracht werden, treten jedoch nur die Männer als Opferpriester in Tätigkeit.

Was nun die Ehegatten der Stammesmutter und der weiblichen Angehörigen anbelangt, so werden sie zu der Familiensippe dieser Frauen in keiner Weise gerechnet. Für dieselben gelten sie nur als die Erzeuger. Sie haben bei ihrer eigenen Sippe Arbeit und Unterhalt, nehmen an deren Opfer und Beisetzungsstätte teil. Auf die Erziehung der Kinder, die ja ganz in den Stamm der Mutter hineingehören und an dessen Namen und Gütern sie teilnehmen, hat der Vater weiter keinen Einfluß. Aber für gewöhnlich auch keine weitere Verpflichtung, außer Frau und Kinder wären in Armut. Auch dann kommt die Sorge für sie erst an zweiter Stelle, nach derjenigen für die Angehörigen der eigenen Sippe. Trotzdem aber ist der Ehegatte in Ehren gehalten und wird von seiner Frau mit „Herr" (kynrad) angeredet. Ihm ungehörig gegenüberzutreten, würde als schimpflich betrachtet. Wo das Stammgut einer Sippe aufgelöst ist, oder christliche Sitte bereits eingeführt, lebt und arbeitet der Mann allerdings auch mit Frau und Kindern zusammen.

2. Heilige Grundstücke und Waldungen.

Einer besonderen Art von Grundbesitz begegnet man noch in den Khasi- und Jaintia-Bergen. Es sind dieses Grundstücke und Wälder, die als sang oder kyntang, als verboten, heilig gelten, so kyndêu sang, khlau kyntang, verbotene Felder, heilige Wälder. Man nennt sie auch in Verbindung mit dem Namen Gott z. B. khlau Blei, Götterwald, was einigermaßen den Schlüssel für Zweck und Bedeutung derselben bieten dürfte. Menschenhände sollen diese Art Besitztum nicht berühren; sie sind den Göttern heilig und dürfen höchstens in deren Dienst Verwendung finden.

Es ist nicht leicht, dem Ursprung und der Entstehung dieser Reservate nachzugehen. In bezug auf Grundstücke lassen sich immerhin einige Lösungen finden. So war es bei

der Gründung der kath. Missionsstation in dem an einem steilen Bergabhang gelegenen Dorfe Schella schwer, einen halbwegs geeigneten Platz zu finden, groß genug um auch nur eine kleine Wohnung darauf zu bauen. Endlich entdeckte der Missionär einen solchen etwas außerhalb des Dorfes. Da aber gab es eine neue Schwierigkeit. Der Platz galt als Verbrennungsplatz für die Toten und war darum sang. Die Geister der Toten würden jeden Eindringling schwer bestrafen. Es gelang schließlich die Leute zu bewegen ihre Toten anderswo zu verbrennen, schwieriger aber war es, solche zu finden, die bereit waren, an den Bauarbeiten mitzuhelfen. Selbst diejenigen, welche der Missionär schließlich hierzu bewegen konnte, litten noch stark unter der Furcht vor der Strafe der Götter, und fortgesetzt war der eine oder andere von ihnen aus Einbildung krank.

Bei ausgedehnteren Grundstücken mögen ab und zu die Schlangenverehrer (thlen) Erklärung dafür bieten, die in den Khasi-Bergen ihr Unwesen treiben.[1]) Wird ein solcher des Mordes überführt, den er im Dienste des Schlangengottes verübt hat, um diesem das Blut des Getöteten zu opfern, und will er sich von dessen Bann befreien, so bleibt ihm nichts anderes übrig, als sich all seiner beweglichen und unbeweglichen Habe zu entäußern. Letztere wird damit sang. Niemand wird es wagen die Felder und Gärten zu übernehmen, etwas darauf anzupflanzen oder eine Frucht davon zu berühren. So konnte in Cherrapoonjee (Tscherrapundschi) ein katholischer Eingeborener ein paar große Orangengärten in Besitz nehmen, die ein Thlen-Verehrer preisgegeben hatte, da ersterer an den Geisterspuk nicht glaubte.[2])

Bei all diesen Grundstücken, die als sang gelten, hält die Furcht vor der unnachsichtigen Strafe der Götter einen jeden Besitzer von der Bebauung desselben ab. Tut es ein anderer, so wird er ihn auch nicht daran hindern, weil er die Rache der beleidigten Gottheit überläßt.

Wie sich gerade aus dem erwähnten Falle ergibt, sind die

---

[1]) Im Stromtal des Brahmaputra, S. 76 ff.

[2]) Ebendas. S. 82.

Heiden den zum Christentum übergetretenen Volksgenossen gegenüber im Nachteil. Letztere fühlen sich an die heidnischen Gesetze nicht mehr gebunden, wenigstens soweit ihnen religiöse Motive zugrunde liegen, und teilen in vielen Dingen deren Befürchtungen nicht. Verarmte Khasi-Christen finden so mitunter eine Gelegenheit, zu Grund und Boden zu kommen, in Fällen, wo es dem in seinen animistischen Anschauungen befangenen Khasi nicht möglich wäre.

Doch gibt es auch unter letzteren unrühmliche Ausnahmen. In Nongbah, einem größeren Dorfe der Jaintia-Berge mit etwa 400 Hütten — daher auch der Name, der großes Dorf bedeutet — sah ein Heide vor wenigen Jahren mit neidischen Augen, wie so manches Stück brachliegenden Götterfeldes sich unter den Händen von Christen in erträgnisreiche Gebiete verwandelte. Der Wunsch wurde in ihm wach, es diesen gleich zu tun. Wenn er sich nun auch nicht mehr allzuviel vor seinen Gottheiten fürchtete, so mußte er doch mit dem Zorn und der Rache seiner Stammesgenossen rechnen, wenn er als Heide einen derartigen Schritt wagte. Gegen Christen getraute man sich doch nicht leicht etwas zu tun. Kurzer Hand trat er darum zur methodistischen Religion über und kam bei dem englischen Regierungsbeamten in Jowai (Dschowai), dem Hauptorte der Jaintia-Berge, um Überlassung eines entsprechenden Stückes Land ein. Nach dem Aufstand der Synteng im Jahre 1862 hat die englische Regierung das ganze Gebiet der Jaintia-Berge als Regierungsland erklärt. Für alles freiliegende Land beansprucht sie darum auch die Vergebung, gewöhnlich in langjährigem Pacht. Da sie auf diese Weise Abgaben dafür erhält, ist es an sich in ihrem Interesse gelegen, wenn sich Bewerber melden. In dem gegebenen Falle wurde der Pachtbrief ausgestellt, und übers Jahr war aus dem bisher nutzlosen Land ein üppiges Reisfeld geworden. Nun da der Pächter seiner Sache sicher war, drehte er den Methodisten den Rücken, um wieder Heide zu sein und an den heidnischen Opfern teilzunehmen. Aber da kam er schlecht an. Die Heiden waren empört über ein solches Spiel und brachten ernste Beschwerden vor den englischen Regierungsbeamten. Dieser bestimmte daraufhin, daß in Zukunft kein derartiges Grundstück mehr

verpachtet werden solle, außer nach Vorlegung der schriftlichen Erklärung des Häuptlings und der Dorfältesten, daß sie dagegen keine Einwendung machten. Der gewinnsüchtige Pächter des erwähnten Götterlandes aber verfiel der allgemeinen Verachtung.

Was die heiligen Wälder anbelangt, die sich oft malerisch vom obersten Gipfel eines Berges den Abhang hinanziehen und mit knorrigen Eichen und buntfarbigen Rhododendren bewachsen sind, so darf dort kein Baum gefällt werden, höchstens kann man etwa abgefallenes, vom Sturme herabgerissenes oder schon abgestorbenes Holz mitnehmen. Die Geister des Waldes werden als strafende Gottheiten jeden Frevel ahnden. Tiger und Leoparden, Affen, Bären und Schlangen erfreuen sich darum hier eines ungestörteren Daseins. Der einzige Fall, in dem etwa in diesen Götterhainen Holz geschlagen werden darf, ist zu den religiösen Verbrennungsfeierlichkeiten der Toten. Bei der Sitte der Khasi, oft weite Strecken anzuzünden, ungeachtet des jungen Baumwuchses, der sich darauf befindet, um so durch die Asche von Gräsern, von Baum und Strauch den Boden zu düngen und für das eine oder andere Jahr ein Kartoffelfeld anzulegen, Bergreis, Hirse, oder sonst etwas anzubauen und das Feld dann wieder brach liegen zu lassen, ist dieses zum mindesten eine kluge Vorsichtsmaßregel, da es sonst gegebenen Falls gar einmal an Verbrennungsholz für die Toten mangeln könnte. (Fortsetzung folgt).

Die Stellung der indischen Chroniken im Rahmen der indischen Geschichte.

Von Hermann Goetz.

Es gibt in der Wissenschaft manchmal gewisse Theorien, die, zu Anfang der Forschung aus ungenügender Materialkenntnis entstanden, trotz der inzwischen gesammelten Erfahrungen unausrottbar scheinen. Eine solche ist auch die, daß die Inder keine eigentliche Geschichtsschreibung und auch keinen Sinn für Geschichte besessen hätten. Und vorerst findet sie noch fast allgemein Glauben, obwohl ihr gerade von indischer Seite genug widersprochen worden ist.

Sicher ist es richtig, wenn Winternitz, jedenfalls einer der besten Kenner der indischen Literatur, sagt:[1]) „Einen Unterschied zwischen Sage, Legende und Geschichte haben ja die Inder nie gemacht, und Geschichtsschreibung war in Indien immer nur eine Art der epischen Dichtung.“ Es sind aber zweierlei Probleme, die Frage nach der Objektivität der indischen Geschichtswerke, und die, ob die Inder keinen Sinn für Geschichte gehabt hätten. Und Winternitz betont daher an anderer Stelle mit Recht:[2]) „Es ist oft behauptet worden, die Inder hätten überhaupt keine Geschichtsschreibung und nicht den geringsten Sinn für Geschichte. Das ist nicht richtig. Einen Sinn für Geschichte beweisen schon . . . . (folgt eine lange Aufzählung). Richtig ist es immerhin, daß es in Indien keinen Herodot, ebensowenig wie einen Livius oder Tacitus gegeben hat. Aber was den Indern fehlte, war nicht der Sinn für Geschichte, sondern der Sinn für Kritik und für geschichtliche Wahrheit“. Winternitz trägt dann auch eine größere Zahl von Chroniken und historischen Epen zusammen, ohne aber das Hauptargument der obengenannten Theorie, die minimale Zahl indischer Geschichtswerke, entkräften zu können.

Wäre dieser Mangel an solchen Chroniken usw. wirklich nur in dem mangelnden Interesse der Inder für Geschichte be-

---

[1]) Winternitz, Geschichte der Indischen Literatur, II, 167.

[2]) Ebda., III, 80—82.

gründet, so müßte sich etwa ein Bild ergeben, welches über den größten Teil der indischen Geschichte die erhaltenen Werke einigermaßen gleich verstreut zeigen würde. Ist dem so? Was not tut, ist eine Betrachtung der indischen Historiographie unter dem Gesichtswinkel ihrer Stellung im Rahmen der indischen Gesamtgeschichte. Ich möchte daher zuerst den Versuch einer Ordnung der indischen Historien nach ihrem Alter geben.

Sanskritwerke: —

7. Jh. Harshacaritam, des Bāna — Kanauj.
8. Jh. Gaudavaho, des Vākpatirāja — Kanauj.
11. Jh. Navasāhasānkacaritam, des Padmagupta — Mālvā.
11. Jh. Vikramānkadevacaritam, des Bilhana — Calūkyas.
12. Jh. Rāmapālacaritam. — Pālas.
„ Rājataranginī, des Kalhana — Kaśmīr.
„ Somapālavilāsa, des Jalhana — Rājapūrī.
„ Prithvīrājavijaya — Cahumāṅas.
„ Kumārapālacaritam, des Hemacandra — Gujarāt.
13. Jh. Kīrtikaumudī, des Someśvaradeva — „
„ Sukṛitasamkīrtana, des Arisimha — „
„ Jagadūcaritam, des Sarvānanda — „
15. Jh. Rājataranginī, des Jonarāja — Kaśmır.
„ Jaina-Rājataranginī, des Śrīvara — „
„ Hammīramahākāvya, des Nayacandra — Rānthambhor.
16. Jh. Rājāvalipatākā, des Prājyabhatta u. Śuka — Kaśmīr.
„ Bhāvavilāsa, des Nyāyavācaspati Rudra — Rājasthān.
18. Jh. Kshitīśavamśāvalicaritam — Bengalen.

Pāli-Werke: —

5. Jh. Dīpavamsa (Kirchlich) — Ceylon.
„ Mahāvamsa, des Māhānāma (Kirchlich) — „
10. Jh. Mahābodhivamsa, des Upatissa (Kirchlich) — „
13. Jh. Dāṭhāvaṁsa des Dhammakitti (Kirchlich) — „
„ Thūpavamsa, des Vācissara (Kirchlich) — „

Schon dieser kurze Überblick über die Chroniken in den allerbekanntesten indischen Sprachen läßt erkennen, daß sie zum größten Teile der Zeit nach dem Jahre 1000 angehören; und da in dieser Epoche auch schon eine reiche Literatur in den neuindischen Sprachen, wie in den einheimischen Hinterindiens aufblühte, so müssen wir auch diese in Betracht ziehen.

Denn es ist zu einem nicht geringen Teile an der bisherigen Vorstellung von der indischen Geschichtsschreibung die Beschränkung auf die älteren vorderindischen Sprachen schuld, obwohl gerade die meisten Werke späterer Zeit angehören und es eigentlich auch nicht angängig ist, die zum indischen Kulturkreis gehörenden hinterindischen Länder auszuschalten.

Singhalesische Werke:[1]) —

12. Jh.	Thūpavamsa,des Parākrama Pandita (Kirchl.)	Ceylon.
13. Jh.	Pūjāvaliya, des Mayūrapāda (Kirchl.)	„
„	Dāthāvamsaya, des Dhammakitti (Kirchl.)	„
14. Jh.	Elu-Bodhivamso (Kirchl.)	„
„	Sulu-Rājaratnākaraya	„
„	Attanagaluvamsaya	„
14. Jh.	Sāsanāvatāra=Nikāyasangraha	Ceylon.
„	Daladāsirita, des Parākrama Bahu IV.? (Kirchl.)	Ceylon.
15. Jh.	Parakumbāsirita, des Totogamuva	„
17. Jh.	Rājāvaliya	„
18. Jh.	Rājaratnākaraya	„

Hindi- und Rājasthānī-Werke:[2]) —

8. Jh.	Chronik des Pushya von Ujjāin. Nicht erhalten, nur im Sib Singh Saroj zitiert	Ujjāin.
9. Jh.	Khumān Rāysā, nicht erhalten, aber Vorlage für eine Neubearbeitung im 16. Jh.	Chitār.
12. Jh.	Chronik des Kedar. Nicht erhalten	Delhi.
11. Jh.	Kumār Pāl Charitra	Gujarāt.
„	Ananya Jog, des Ananya Dās?	Rājasthān.
„	Ālhā Khanḍ, des Jag'nāyak	Mahobā im Bundelkhānḍ.
„	Prithī Rāj Rāysā, des Chand Bardāi	Delhi.

[1]) Nach Geiger, Literatur und Sprache der Singhalesen, Straßburg 1901.

[2]) Nach G. A. Grierson, The modern vernacular literature of Hindustan, Calcutta 1889. — Leider waren mir die Hauptwerke über die Rājasthānī-Chroniken, H. P. Shāstrī, Preliminary Report on the Operations in Search of Mss. of Bardic Chronicles, Calcutta 1913, und L. P. Tessitori, Bardic and Historical Survey of Rajputana, Calcutta 1917—1918, nicht zugänglich.

14. Jh.	Hammīr Rāysā, des Sārang Dhar	Rānthambhor
„	Chronik des Jodhrāj. Nicht erhalten	Rājasthān.
15. Jh.	Hammīr Mardana	Rānthambhor.
„	Padumāvatī, des Malik Muhammed Jaisī	Chitor.
16. Jh.	Khumān Rāysā, erhaltene Fassung	„
„	Ananya Jog, des Ananya Dās?	Bīkāner.
17. Jh.	Jagat Bilās	Mevār.
„	Rāj Parkās	„
„	Rāj Deb Bilās, des Mān	„
„	Ratnākar, des Sadāsib	„
„	Jai Deb Bilās	„
„	Rāj Pattanā, des Ranchhor	„
„	Rāj Rūpakākhyāt	Jodhpur.
„	Chhattra Parkīs, des Lāl Kabi	Pannā in Bundelkhaṇḍ
„	Sānga des Gambhīr Rāi	Nūrpur im Panjāb
18. Jh.	Jai Singh Kalpadrum	Jaipur.
„	Sūrya Parkās	Jodhpur
„	Bijai Bilās	„
„	Kesarī Parkās, des Chandan Rāi	Gaur, Bengalen.
	Bengālī-Werke:[1]) —	
12. Jh.	Dharmamangala, des Mayūra Bhatta. Geschichte des Lava Sena von Mainägaḍa, Ministers Dharmapālas II. von Gaur, 11. Jh.	Pālas.
12. Jh.	Mānik Chandra Gān, 11. Jh. Nordbengalen	„
„	Govindra Chandra Rājār Gān. Geschichte des Rāja Gopī Chandra von Pātikā Pārā in Rangpur	„
„	Genealogien der Hauptkasten und Geschlechter Bengalens, seit Ballāla Sena	Senas.
13. Jh.	do. Mehrzahl der erhaltenen beginnt erst	

[1]) Dinesh Chandra Sen, History of Bengali Language and Literature, Calcutta 1911, pp. 48 ff., 55 ff., 73 ff. — G. A. Grierson, J. A. S. B. 1885, p. 35; J. A. S. B. 1878, p. 135. — Dazu kämen dann noch die sehr zahlreichen Heiligenbiographien, Tagebücher usw. aus dem Kreise der Vaishṇava-Reformatoren.

mit dem 13. Jh. Dinesh Chandra Sen erwähnt an die 50 solcher Werke. —

Tamil-Werke: —

6.-7. Jh. Kaḷavaḷi-Nāṟpatu[1]), des Poikayār. Panegyrische Verse auf Cheṅkaṇṇān Choḷa. „These poems owe their preservation to the esteem in which they have been held, not as records of historical eventh, nor as relics of the poets who composed them, but as rare specimens of the class of metrical compositions to which they belong.“ Cholas.

8. Jh. Iṟaiyaṉār-agapporuḷ,[2]) ein Traktat über die Liebe. Der Kommentar erhält Lobverse auf Arikesarin Parāṇkuśa Pāndyas.

9. Jh. Nandi-kkalambagam,[3]) Lob-Verse auf König Nandivikramavarman Choḷa Cholas.

12. Jh. Kalingatta Parani.[4]) Geschichte der Expedition des Karunākara Pallava, Ministers von Kulottuṅga Choḷa, nach Kalinga Cholas.

Die Chroniken von Gujarāt[5]) gehören im Wesentlichen mit denen aus Rājasthān zusammen und zeigen die gleichen Eigentümlichkeiten, wie denn beide Länder gleichermaßen Sitz alter, vielfach derselben Rājputengeschlechter sind. Die Bakharas der Marāṭhen[6]) dagegen sind spät, erst mit der Herrschaft Sivājiś im 17. Jahrhundert beginnend, wie denn überhaupt die Geschichte dieses Volkes erst hier einsetzt. Gegen

---

[1]) V. Kanakasabhai Pillai, Tamil Historical Texts, Indian Antiquary 18, p. 258 ff., 1889. —

[2]) Ebda., p. 193 ff. — Sämtliche Autoren sprechen aber von einer sehr großen Anzahl bisher unveröffentlichter Texte, außer den hier genannten.

[3]) M. K. Narayanasami Ayyar and T. A. Gopinatha Rao, Tamil Historical Texts, Indian Antiquary 37, p. 170 ff., 1908. —

[4]) Ebda. 19, p. 329 ff., 1890.

[5]) A. K. Forbes, Ras Mala. Hindoo Annals of the Province of Goozerat in Western India, London 1856.

[6]) K. T. Telang, Gleanings from Marāthā Chronicles, (Transactions of the 9th Congress of Orientalists, London 1893, I. p. 252 ff.).

zweihundert Jahre weiter reichen die historischen, in Telugu abgefaßten Werke des Reiches Vijayanagar[1]) zurück. Sie müssen sehr zahlreich gewesen sein, doch ist noch kein einziges publiziert. Endlich die Chroniken von Assam beginnen mit der Herrschaft der Ahom im 13. Jahrhundert.

Über Hinterindien bemerkt Leclère[2]): „Toutes les chroniques royales de l'Indochine de civilisation hindoue, je parle des chroniques historiques, sont datées de la même époque, de la moitié environ du XIVe siècle: les birmanes, les siamoises, les laotiennes, celle de Martaban, de même que les cambodgiennes. C'est donc qu'à cette époque il se produisit un événement considérable qui intéressait tous les états alors soumis au Cambodge. Cet événement considérable, à mon sens, ce fut la chute de la dynastie des varmans au Cambodge, le changement de religion, l'affaiblissement de l'autorité royale qui fut la conséquence de cette révolution."

Und auf Java[3]) datiert das Paraton, die Geschichte der Könige von Toemapel und Madjapahit, aus dem Jahre 1615; aber ihre Überlieferung wird bis zum Jahre 1222 zurückgeführt, vor welchem Datum für das 9.—12. Jh. eine große Lücke in der Javanischen Geschichte klafft. Ebenso gehen die malayischen Chroniken von Malakka auf die Zeit des 13. Jahrhunderts zurück.

Um nun also die Ergebnisse unserer bisherigen Untersuchungen zusammenzufassen, kommen wir zu den folgenden Tatsachen:

1) Die indischen Chroniken sind im allgemeinen nicht älter als das 11. Jahrhundert.

2) Es gibt zwei Hauptblütezeiten der indischen Geschichtsschreibung, eine erste im 12. Jahrhundert, bis zum 14. ausklingend; und eine zweite im 17. Jahrhundert.

3) Dem ersten Jahrtausend gehören nur an: Harshacaritam, Gaudavaho, Mahā- und Dīpavamsa, und das Mahā-

---

[1]) G. R. Subramiah Pantalu, Discursive Remarks on the Augustan Age of Telugu Literature, Indian Antiquary 27, 1898.

[2]) Leclère, Histoire du Cambodge, Paris 1914, pp. 136—137.

[3]) Elliot, Hinduism and Buddhism, III, 158.

bodhivamsa; ferner Kalavali-Nārpatu, Iraiyanār-agapporul und Nandi-kkalambagam.

4) In Hinterindien geht die Geschichtsschreibung bis zur Gegenwart weiter, ebenso in Ceylon, im nördlichen Vorderindien wird sie aber im allgemeinen seit etwa dem 15. Jahrhundert von der indo-islamischen zurückgedrängt.

Man kann also die Behauptung aufstellen, daß die uns erhaltenen indischen Geschichtswerke im allgemeinen nicht älter als das 11. Jahrhundert sind. Wie erklären sich dann aber die Ausnahmen? Sind diese auch den übrigen indischen Chroniken wesensgleich? Auffallen muß, daß alle von ihnen keine Chroniken weltlicher Geschichte sind. Harshacaritam und Gaudavaho sind keine Geschichtswerke wie etwa die Rājataranginī, sondern Kunstepen, bei denen der historische Kern gegenüber der literarischen Gestaltung ganz in den Hintergrund tritt und durch jeden beliebigen Romanstoff ersetzt werden könnte; und das gleiche gilt für die drei genannten Tamil-Werke.[1]) Mahā- und Dīpavamsa aber sind überwiegend Kloster- und Kirchenchroniken. Beide Typen kommen später ja auch vor; aber nur diese beiden sind aus älterer Zeit als dem 11. Jahrhundert überkommen, die weltlichen Historien kommen erst seit dieser Zeit auf.

Und was hier vom Mahā- und Dīpavamsa gesagt ist, wird auf die kirchliche Geschichtsschreibung überhaupt zutreffen. Was an geschichtlicher Überlieferung aus älteren Perioden sonst vorhanden ist, findet sich ausnahmslos in Schriften religiösen Inhalts, in den Pattāvalis der Jainas[2],) dem Cullavagga des Vinayapitaka, dem Kathāvatthu, den Atthakathās der Buddhisten, den Purānen des Hinduismus.

Noch eine Reihe Werke scheint den bisherigen Feststellungen zu widersprechen, die Vamśāvalīs der Rājputen. Hier haben wir Stammbäume, die meist bis ins 2. Jahrhundert nach Christi Geburt herabreichen, und bisher fast allgemein für zuverlässig gehalten worden sind. Wie verhält es sich nun damit? Leider macht die bisher gänzlich ungenügende Publikation der

---

[1]) Vgl. K. Pillai's Bemerkung zum Kalavali.

[2]) Bhandarkar, Report on the Search for Sanskrit MSS. 1883—84, Bombay 1887; Indian Antiquary 11, 19, 20, 21, 23.

meisten dieser Stammbäume die Kritik sehr schwierig. Daß sie nicht ganz auf den Tatsachen allein beruhen können, erhellt schon daraus, daß sie alle auf mythologische Helden des Mahābhārata, Rāmāyana usw. zurückreichen. Die Frage ist nur, wo hier die Sage in Geschichte übergeht. Versuchen wir einen Überblick[1]:)

Bīkāner, gegründet im 15. Jh.

Bundı, „ „ 13/14. Jh.

Dholpur, angeblich 1005 von Rāja Dholun Deo aus dem Hause der Chohān von Delhi gegründet.

Dungarpur, gegründet im 13. Jh.

Ājmer, gegr. angeblich 145 n. Chr. von dem ersten Chohān-Rāja Aja; 700 die Stadt von Manik Rāī; der erste historisch identifizierbare Rāja aber Prithvī Chand im 11. Jh.

Jaipur, gegründet im 10. Jh. von Dhola Rāi.

Jaisalmer, angeblich von Jādon Bhatti Rājputen gegründet, die ihren Stammbaum auf den Krishna des Mahābhārata zurückführen und im 11. Jh. von den Muhammedanern aus dem Panjāb vertrieben worden waren.

Jodhpur, angeblich im 12. Jh. von Nachkommen der Chohāns von Delhi gegründet.

Mallāni, gegründet 1181 von Rāja Asthān von Kanauj.

Mevār. Die Dynastie führt ihren Stammbaum auf Rāma zurück und saß angeblich zuerst im Panjāb, wanderte 145 nach Gujerāt und wurde 524 von dort nach Mevar vertrieben. Doch ist der erste historisch gesicherte Rāja Lomarsi, Schwager von Prithvī Chand von Delhi.

Sirohi, gegründet 1152 von Chohān Rājputen.

Alvar. Soll 764 zur Herrschaft Bisaldeo's von Ājmīr gehört haben; im 12. Jahrhundert wird Rāja Mungal von Prithvī Chand besiegt; 1253 erwähnt er zuerst die Tārikh-i-Fīrozshāhī.

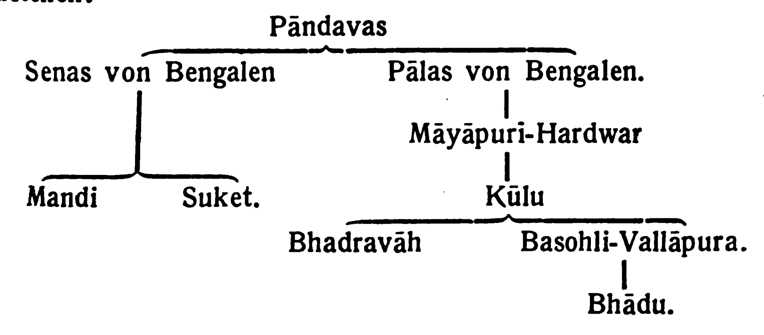
Um also die wichtigsten Daten zusammenzustellen, erscheint auch hier wieder die Periode vom 10.—12. Jh. entweder als Gründungszeit der Staaten Rājasthāns, oder zum

[1]) Rajputana Gazetta, Calcutta 1879—80; zu den erhaltenen Chroniken vergl. die Liste der Rājasthānī-Chroniken. Die ältest-erhaltenen gehören auch hier dem 12. Jahrhundert an.

mindestens als die einer wirklich zuverlässigen Überlieferung. Die älteren Daten dagegen bilden zwei Gruppen, von denen die erstere, im 2. Jh. n. Chr. nur als legendär angesprochen werden kann, die andere aber, im 6.—8. Jh. wohl einen geschichtlichen Kern enthalten dürfte, nämlich die Wanderungen der Gurjaras, im übrigen aber auch noch schattenhaft genug bleibt. Wir werden auf sie nochmals bei der Betrachtung der älteren Partien der Rājataranginī des Kalhana zurückkommen müssen. Auf jeden Fall dürften die Vamśāvalīs von Rājasthān in ihrer jetzigen Form kaum älter als etwa das 12. Jahrh. sein — wenn nicht viel jünger —; denn es setzt doch eine gewisse zeitliche Distanz zu der Zeit voraus, wo die Überlieferung unscharf wird, während man, nach dem so klaren Beispiel der Rājataranginī, wohl annehmen kann, daß die letzten zwei Jahrhunderte vor der ursprünglichen Abfassung der Vamśāvalīs den Verfassern genau bekannt waren.

Die Vamśāvalīs der Rājputen des westlichen Himālaya haben ihre Bearbeitung in den Abhandlungen von Hutchison und J. Ph. Vogel[1]) gefunden. Da die Verfasser aber dauernd die verschiedenen Quellen ineinander arbeiten, so wird es sehr schwer, den Wert und das Alter dieser Genealogien zu beurteilen, da nur die von Chambā[2]) bisher kritisch veröffentlicht worden ist.

Von besonderem Interesse ist dabei eine größere Gruppe von Stammbäumen, die eine gemeinsame Überlieferung darstellen:



[1]) Journal of the Panjāb Historical Society, Calcutta 1912 ff.
[2]) J. Ph. Vogel, Antiquities of Chambā State, Calcutta 1911.

Die Vamśāvalī von Kūlu läßt sich bis ins 7. Jh. mit Sicherheit rekonstruieren. Damit entsteht aber eine erhebliche Schwierigkeit. Die Dynastie soll doch auf einen Nachkommen der Pāla-Könige zurückgehen, und dazwischen noch zu Māyāpurī residiert haben. Das ist dann aber chronologisch unmöglich, und Cunningham sowie Vogel glaubten daher diesen Widerspruch nur durch Annahme einer älteren Pāla- und Sena-Dynastie lösen zu können[1]) Bhadravāh erscheint dann zuerst im 11. Jhr. in der Urkunde des Somavarman und Āsata Deva von Chambā. Vallāpura aber wird im 8. Jh. gegründet, wenn es auch erst im 11. Jh. in der Rājataranginī erscheint. Bhādu ist ein Ableger von ihm aus dem 11. Jh.

Suket und Mandi sollen im 12. Jh. von Nachkommen des Lakshmana Sena von Bengalen begründet worden sein; doch glaubt Fleet auf Grund der Inschriften die Geschichte von Mandi bis ins 7. Jh., Cunningham die von Suket ebensoweit hinaufführen zu müssen. Die Vamśāvalī von Chambā erwähnt jedenfalls auch Suket schon im 8. Jh., sodaß bei allen diesen Staaten ein ausgesprochenes Mißverhältnis zwischen Tradition und historischer Evidenz besteht.

Von den übrigen Westhimālaya-Staaten wird Kashtvār zuerst im 11. Jh. erwähnt; doch ist seine Vamśāvalī nicht in Übereinstimmung mit den in der Rājataranginī für diese Zeit erwähnten Ereignissen zu bringen. Nūrpur-Paithānkot besteht seit dem 11. Jh. Jammu, das alte Babor-Babbāpura, nennt die Chronik von Kaśmīr seit dem 11. Jh.; von Sūryadeva, 1125, an stimmt seine Vamśāvalī mit den dort gegebenen Angaben überein. Bandhrālta, im 11. Jh. ein Ableger von Chambā.

Kāngrā-Trigarta, das als einer der ältesten Staaten des Panjāb gilt und seinen Fürstenstammbaum bis auf Susarman Chand, König von Multān zur Zeit des Mahābhārata, zurückführt, kommt seit dem 5. Jh. in den Berichten der Rājataranginī vor, aber es läßt sich keiner der dort aufgeführten Rājās mit denen der Vamśāvalī identifizieren, so daß es fraglich bleiben muß, wie weit ihr historische Tatsachen zu Grunde

---

[1]) Journal of the Panjāb Historical Society VI, 92, 1919.

liegen. In der für uns wichtigen Periode der Jahrtausendwende läßt sich aber erst recht nichts feststellen; da seit der Eroberung durch Mahmūd von Ghaznī anno 1009 Kāngrā voll in die Wirren der muslimischen Invasion gerissen wird.

Also auch hier erscheint das 11.—13. Jh. als die Zeit teils der Gründung dieser Staaten, teils als die Periode, wo die aus Inschriften und fremden Quellen erschlossene Geschichte mit den Vamśāvalis übereinzustimmen beginnt (Suket, Mandi, Kūhu usw., Kashtvār, Babor!). Andererseits verlegen die älteren Reiche ebenfalls den Beginn ihrer legendären Geschichte in den Anfang der zweiten Hälfte des ersten Jahrtausends n. Chr.

So werden die ersten Jahrhunderte des zweiten Jahrtausends im Umkreise des ganzen indischen Kulturbereiches die Epoche, in der die uns erhaltene Hindu-Geschichtsschreibung einsetzt und seitdem bis zum heutigen Tage nicht wieder abgebrochen ist. Und zwar auch in Vorderindien! Denn das Erlöschen der Sanskritchroniken im 15. Jh. ist nur ein scheinbares Aufhören der historiographischen Tätigkeit. In Wirklichkeit handelt es sich um einen Wechsel der dafür gebrauchten Sprachen, einen Übergang zum Hindi, Bengali usw. und vor allem zum Persischen. Das Persische war als Literatursprache keineswegs nur bei den Muslims in Gebrauch, und wir haben genug Geschichtswerke, die in persischer Sprache von Hindus abgefaßt worden sind, auch wenn sie nicht muhammedanischen Fürsten gewidmet waren, so die Nuskhah-i-Dilkashā des Bhīmsen.[1]) Auch eine Reihe Chroniken von Rājputen-Dynastien ist darin geschrieben worden.[2]) Der Grund dafür muß vor allem in dem kulturellen Ausgleich zwischen Hindus und Moslemin in Indien seit dem 15. Jh. und besonders seit Beginn der Moghul-Herrschaft gesucht werden; die scharfe Trennung zwischen beiden Nationen hörte auf, und da das Persische nun einmal die Sprache der — meist von Hindus verwalteten — Staatskanzleien war, so wurde es vielfach auch die Sprache der

---

[1]) J. N. Sarkar, Studies in Mughal India, London 1920, 231 ff. — Auch bei Elliot-Dowson, History of India findet sich eine ganze Reihe von Hindu-Historikern.

[2]) z. B. Tarārīkh-i-Rājagān-i Jamūn, Brit. Mus. Or. 1634.

einheimischen Historiker. Gleiches gilt für das Urdū, und gleiche Gründe führt auch Dinesh Chandra Sen[1]) für das Aufkommen des Bengāli für die dortige Geschichtsschreibung und Literatur überhaupt an.

Indessen kann man nicht, wie es auch von manchen Seiten behauptet worden ist, in dem so plötzlichen Auftreten der indischen Chroniken einen Einfluß des Islam sehen[2]). Dagegen spricht schon, daß diese Erscheinung auch in Ländern der Fall ist, die, wie Kamboja, damals noch von der Kultur Vorderasiens kaum berührt wurden. Zum andern aber liegen zum mindesten Nachrichten älterer Chroniken wie eine durchgehende Geschichtsüberlieferung etwa ein halbes Jahrtausend weiter zurück vor. Und es handelt sich auch gar nicht um etwas gänzlich Neues, sondern nur um das Wiederaufleben einer alten Institution. Erwähnt doch Chwang-Yuan das allgemeine Vorkommen von Chroniken in der Guptazeit, sind doch die Hofbarden, die auch heute an den indischen Fürstenhöfen zugleich als Annalisten tätig sind, den klassischen Dramen wohlbekannt, werden uns doch aus Ceylon Nachrichten von alten Geschichtswerken der gleichen Zeit überliefert,[3]) die nicht mehr erhalten sind.

Aber dieses Aufblühen der Geschichtsschreibung ist eben nur eine Einzelerscheinung innerhalb der allgemenen Renaissance der indischen Literatur, die im 11. Jh. einsetzte. Während sich für das 11. bis 13. Jh. die Werke der Sanskritliteratur geradezu häufen, besteht in den vorausgehenden Jahrhunderten eine klaffende Lücke, die kaum einige wenige Namen füllen. Während dieser Periode scheint die Tradition der indischen Geschichtsschreibung abgebrochen zu sein, wenn sich auch die Überlieferung der herrschenden Fürstenhäuser wie der Klöster und Tempel darüber hinübergerettet hat. Als man dann wieder begann, Chroniken zu verfassen, stand man vor einem Nichts der Ver-

---

[1]) History of Bengali Language and Literature, Calcutta 1911.

[2]) Wie man überhaupt eine stärkere Einwirkung des Islam auf das Heidentum vor der Blüte des Großmoghul-Reiches, Ende des 16. und 17. Jh., nicht wird annehmen können. Ansätze dazu zeigen sich freilich schon im 15. Jahrh.

[3]) Geiger, Literatur und Sprache der Singhalesen, p. 2.

gangenheit und suchte mit Hilfe der spärlichen erhaltenen Nachrichten die Ereignisse der Vorzeit zu rekonstruieren. Nur so erklärt sich die Eigenart der Anfangspartien fast sämtlicher indischer Geschichtswerke.

Kalhana hat uns in der Einleitung zu seiner Rājatarangini ausführlich berichtet, wie er sich die Frühgeschichte von Kaśmir aus alten Chroniken, Purānen, usw. rekonstruiert und auf der Basis der herrschenden Weltaltervorstellungen eine Chronologie gebildet hat.

I, 11.[1]) The oldest extensive work containing the royal chronicles of Kaśmir have become fragmentary in consequence of Suvrata's composition, who condensed them in order that their substance might be easily remembered.

12. Suvrata's poem, though it has obtained celebrity, does not show dexterity in the exposition of the subject-matter, as it is rendered troublesome by misplaced learning.

13. Owing to a certain want of care, there is not a single part in Kshemendra's 'list of kings' free from mistakes, though it is the work of a poet.

14. Eleven works of former scholars containing the chronicles of the kings, I have inspected, as well the Purāna of the sage Nīla.

16. Among the 52 rulers, whom those former scholars do not mention on account of the loss of tradition, four, viz. Gonanda and his successors, have been taken by me from the Nīlamata Purāna.

17.—18. Having read the opinion of the Pāśupata Brahman Helārāja who formerly composed a Pārthivali in 12000 Slokas, Padmamihira entered in his work the 8 kings beginning with Lava who preceded Aśoka and his successors.

19. The five kings also, among whom Aśoka is the first, the illustrous Chavillākara has declared to have been recovered from the 52 lost ones. For his verse is as follows:

20. „The five rulers from Aśoka to Abhimanyu who have been named, were obtained by the ancients from among the 52 lost ones."

---

[1]) Rājataranginī, transl. by M. Stein, Westminster 1900.

21. This narrative of mine which is properly arranged and which resembles a medicine, is useful where the accounts regarding place and time of kings are fluctuating.

Dann erklärt Kalhana in Vers 44—56 die Leitgedanken, auf denen er seine Chronologie aufbaut. Dabei sieht man sehr wohl, daß seine Quellen für das letzte halbe Jahrtausend noch recht zahlreich und ziemlich zuverlässig sind. Was aber davor liegt, eben die uns im allgemeinen am meisten interessierende Epoche bis zum Sturz des Gupta-Reiches, darüber hat er nur ganz verstreute und konfuse Nachrichten.

Aber interessant bleibt doch, wie Kalhana damit fertig zu werden sucht. Er konstruiert sich ein Gerüst der wichtigsten Ereignisse, das auch leidlich der Wahrheit entspricht, zwängt es in eine ganz willkürliche, aus den Ideen über die Zeitdauer des gegenwärtigen Weltalters (Yuga) entwickelte Chronologie, und reiht in diesen Rahmen das Material ein, willkürlich, unwissenschaftlich, Legende, Geschichte, Mythe und Anekdote durcheinander.

Dies Gerüst aber bilden etwa die folgenden Daten:

1) Das Mahābhārata und die angeblich gleichzeitigen Epen- und Purānen-Stoffe.

2) Das Rāmāyana.

3) Aśoka.

4) Kanishka.

5) Die Hunnen.

6) Vikramāditya, wobei in dieser Gestalt Chandragupta II., Bālāditya und Yaśodharman vermengt werden.

Nun aber ist es eigenartig, daß sämtliche indischen Chroniken diesem Schema folgen. So hat die Vamśāvali von Nepāl[1]) es in folgender Variante: —

Epos — Aśoka — Vikramāditya — Śākyamuni (vielleicht Padmasambhava?).

Und ebenso die Tamil-Werke[2]). Bei den Rājputen läßt es sich allgemein feststellen. Mit Ausnahme der Agnikula-Klans, leitet jede Rājputen-Dynastie ihren Stammbaum entweder

[1]) D. Wright, History of Nepal, Cambridge 1877.

[2]) W. Taylor, Oriental Historical Manuscripts in the Tamil Language, Yadras 1835.

auf die Pāndavas oder einen ihnen nahestehenden Helden, oder auf Rāma und das Haus von Ayodhyā zurück.

Von Geschichte kann hier keine Rede mehr sein. Das ist willkürliche Konstruktion. Erst mit Ende der Gupta-Zeit setzt dann eine wirklich auf Überlieferung beruhende Geschichtsschreibung ein, die zwar nicht mehr erhalten ist, doch für die Chroniken seit dem 11. Jh. die Grundlage abgegeben hat. Damit erklärt sich aber manches. Wir hatten oben von der Inkongruenz zwischen Tradition und Geschichte bei den Fürstentümern von Mandi, Suket; von Kūlu, Bhadravāh, Basohli und Bhādu gesprochen. Richtig wird wohl sein, was die Vamśāvalis hier übereinstimmend berichten, etwa zurück bis zur Herkunft der Dynastien aus Māyāpurī. Aber dann! Die Hofhistoriographen mußten doch die Geschichte ihrer Souveräne weiter verfolgen können, und wo diese im 7. Jh. abbrach, mußte man eben rekonstruieren. Die Könige hatten als Bestandteile ihres Namens „-pāl" und „-sen"; warum sollten sie diese nicht von ihren berühmten Namensvettern in Bengalen überkommen haben? Kalhana hat sich ja noch ganz andere Sprünge bei der Rekonstruktion der Geschichte seiner Heimat geleistet. Und dann hatte man damals, etwa im 13. Jh., sicher keine Ahnung mehr, wann diese Könige von Bengalen geherrscht. Die Daten waren unter dem Einflusse der systematisch-spekulativen Weltalter-Chronologie verschoben, weiter in die Vergangenheit hinaufgerückt, und so sehr wohl ein Anschluß der Genealogie dieser Fürstchen an die der mächtigen Herrscher von Gauḍa möglich.

Das ist das eine! Das andere aber ist die Frage, wie man gerade zu dieser Auswahl der Haupttypen in der Geschichtsrekonstruktion gekommen ist. Und hier müssen wir auf die zu Anfang gemachte Beobachtung zurückkommen, nämlich, daß alle uns erhaltenen geschichtlichen Quellen aus der Zeit vor der Jahrtausendwende entweder literar-aesthetisches Interesse haben, oder klerikales. Dazu stimmt aber auch das Frühgeschichtsschema der Chroniken. Aśoka, so wie er hier erscheint, ist der Kirchenprotektor der Bauddhamönche; und ebenso Kanishka. Padmasambhava und Nāgārjuna, sowie die vielen Nachrichten über Klöster und Tempel, über Dākinīs und Nāgas gehören

derselben klösterlichen Atmosphäre an. Das Mahābhārata und Rāmāyana waren aber Allgemeingut der indischen Bildung. Um Vikramāditya reihte sich der glänzende Kreis der von allen Gebildeten geschätzten Dichter-„Edelsteine", und zugleich der Ruhm des Hunnensieges. Was tat es, daß sich hier mehrere Herrschergestalten zu einem Idealbild vereinigten?

Wie ist nun all das zu verstehen? Warum sind fast alle Chroniken nicht älter als das 11.—12. Jh.? Warum fangen die Überlieferungen der von ihnen benutzten älteren Chroniken immer da an, wo die neue Zeit nach dem Zusammenbruch des Gupta-Reiches beginnt? Warum ist uns von den literarisch bezeugten zahlreichen Geschichtswerken der alten Zeit auch nicht eines erhalten? Warum sind nur — neben einigen in der schönen Literatur erhaltenen Überlieferungen — einzig die Schriften der Klöster und Tempel die Träger einer spärlichen Tradition über diese Lücke weg?

Heikle Fragen! Denn sie berühren Probleme, die für das Verständnis der Struktur der indischen Geschichte von einschneidender Wichtigkeit sind. Jedenfalls kann nicht die Rede sein von einem Mangel an historischem Interesse und historiographischer Tätigkeit, sondern all das kann nur durch die Annahme einer so gut wie vollständigen Zerstörung der alten Chroniken verständlich erscheinen. Das jedem Schriftstück mörderische indische Klima und das fragile Material der Palmblatt- und Birkenrinde-Handschriften mußten an sich schon jedes Buch dem Untergange weihen, wenn nicht starke Verbreitung und stete Abschrift es wieder und wieder auf neues Material übertrugen. Wenn also auch sicherlich die furchtbaren Kriege in den fraglichen Jahrhunderten — und sie waren sicher mit die folgenschwersten im Laufe der indischen Geschichte — durch Zerstörung von Tempeln und Palästen unendliches an Literaturdenkmälern vernichtet haben, die Einfälle der Hunnen und muslimischen Türken, der Annamiten und Thai, der Birmanen und Malaien, die Umwälzungen in Mittel- und Südindien — — sie würden nicht genügen, eine so vollständige Vernichtung der alten Chroniken zu ererklären.

Leclère,[1]) dem das Fehlen aller einheimischen Geschichtswerke über die prachtvolle Kultur der altkambojanischen Könige besonders auffallen mußte, hat daher wohl das Richtige getroffen, wenn er bemerkt: „On ne saurait autrement expliquer cette vérité, que tout paraît pour les peuples de l'Indochine, sinon pour nous, dater de la moitié du XIVme siècle et qu'à cette époque tout nous y semble comme un recommencement, comme si tout était nuit avant 1340 et comme si tout était lumière après. Les faits du passé tombent dans l'oublie le plus profond. On oublie jusqu'aux noms des rois, jusqu'aux noms des cités royales, jusqu'aux faits les plus importants. La langue des inscriptions sanscrites si nombreuses dans le pays et qui, bien certainement, n'a jamais été comme du peuple, se perd; on finit par ne plus pouvoir lire les inscriptions, par les abandonner; et, même pour les lettrés, pour les plus savants, ces pierres qui nons parlent tant aujourd'hui se font muettes. Des légendes, le plus souvent ridicules, pleines de faits merveilleux, remplacent l'histoire et se mêlent, s'augmentent, s'enchevêtrent chaque jour de plus en plus et passent les frontières comme des contes de Fée. Des cultes anciens subsistent aux sein du peuples, dans les campagnes surtout, mais ils s'altèrent; les statues des anciens dieux sont encore vénérées, le plus souvent redouteés; elles sont l'objet d'un culte de plus en plus étrait, mais ce culte est d'autant plus secret, qu'on s'éloigne du XIVe siècle. L'ancien Cambodge s'enfonce dans l'ombre."

Was also in Hinterindien das Abreißen der Überlieferung verusachte, waren die folgenden Tatsachen:

1) Der Sturz des Khmer-Reiches, und damit das Aufhören des ernsthaften Interesses für die alte Kultur bei den neuen Herren, den bisher unterworfenen einheimischen Völkern.

2) Der Übergang vom Brahmanismus zum Buddhismus, und damit der Ersatz der Sanskritliteratur durch die in Pāli, wodurch das Verständnis der Sprache und des Inhaltes der alten Aufzeichnungen verloren ging.

3) Die Zerstörung der alten Städte, Verlegung des Lebens

[1]) Leclère, Histoire du Cambodge, p. 137.

nach neuen Siedelungen, und damit der Untergang eines großen Teiles der Bibliotheken.

Für Vorderindien liegen die Verhältnisse nicht so einfach, einen derartigen Bruch der ganzen geschichtlichen Tradition scheint es hier nicht zu geben. Weiter geht hier die Religion, weiter die Kunst, die Literatur. Und doch! V. Smith[1]) hatte schon auf das Abreißen der Geschichte um das 7.—8. Jh. hingewiesen. Und kulturell läßt sich diese Lücke ebenso verfolgen. Wenn auch kein vollständiges Aufhören der Denkmäler eintritt, so ist doch überall ein sehr erhebliches quantitatives wie qualitatives Niedergleiten zu verfolgen. Nach der hohen Blüte der Sanskritliteratur bis zum 7. Jh. folgt eine Periode sehr geringer literarischer Produktion im 8.—10. Jh., aus der nur ganz wenige bedeutende Dichter emporragen; und erst seit dem 11. Jh. setzt eine neue Renaissance ein. Auf religiösem Gebiete beginnt zur gleichen Zeit, dem 7.—8. Jh., eine Welle des Zauberglaubens ganz Indien zu überschwemmen. Vor- wie nachher zwar nicht unbekannt, beherrscht der Tantrismus in diesen Zeiten sowohl das buddhistische wie hinduistische Denken, bis die Reformen eines Śankara, Rāmānuja und Thson-ka-pa wieder zu einer Reinigung des Glaubens führten. In der Kunst setzt gleichermaßen die Erstarrung ein, lange durch das fleißige Kopieren auf Grund der Śilpaśāstras verschleiert, um erst gegen das 13. bis 15. Jh. den Tiefpunkt zu erreichen, wo dann die Bhăktamystik und muslimische Einflüsse ihr einen neuen Antrieb gaben.

Was aber den Überblick über diese Entwicklung so erschwert, ist ihr ungleicher Gang in Süd- und Nordindien. Südindien, einerseits später der Hindukultur gewonnen, andererseits vor den folgenschweren Völkerwellen aus Zentralasien geschützt, ist das Byzanz der indischen Kultur gewesen, hat in den Jahrhunderten der Umwälzung die Überlieferungen der Guptazeit gewahrt; hier hat sich die Klassik der Gupta-Kunst ins Barocke entfaltet; hier, wie in dem vereinsamten, so wohl von den Bergen geschützten Kashmir, war eine Zuflucht der Dichter; von hier ging die Reform des Hinduismus, auch im

[1]) V. Smith, Oxford History of India, Oxford 1918, p. 163—164, 172.

Norden, aus; von hier haben die Jainas ihre Mission wieder nach Rājasthān getragen. Erst der Islam hat dem Dekkan die große Zerstörung gebracht; und doch müssen auch hier einschneidende Veränderungen vor sich gegangen sein, ohne dass wir schon klar sehen könnten.

In Nordindien liegen die Verhältnisse viel durchsichtiger. Mit dem Einfall der Hunnen stürzt das Gupta-Reich zusammen. Neue Völker überschwemmen das Land, vor allem die Gujaras, der Grundstock der späteren Rājputen. Überall gründen sie neue Reiche. Und auch wo sie nicht hinkommen, machen sie sich fühlbar. Schon Harshas Reich ist nicht mehr das, was die Guptas besessen. Ein loses Gefüge von Vasallenstaaten! Und dahin steuert die Entwicklung mehr und mehr. Allgemein entfaltet sich das Lehnswesen, tobt der Kampf zwischen Großkönigen und Königen, zwischen Fürsten und Thākurs, Rānās und Dāmaras. Die Reststaaten der alten Kultur werden von unten her von dieser Entwicklung durchsetzt. Wir können es z. B. in Kaśmīr genau verfolgen, wie die Geschlechter der Rājputen die Macht an sich reißen, wie die Prinzen von Lohara und die Hindu Śāhis an die Regierung kommen; wie die Macht der Grundherren wächst und trotz der Metzeleien eines Harsha über das Königtum triumphiert, so daß die neuen Herrscher, Uccala und Sussala, wohl oder übel mit ihnen paktieren müssen.

So wandelt sich das Leben weiter. Nur wenige der alten Großstädte bleiben. Überall ragen die Burgen und stehen im Mittelpunkte der Politik und Wirtschaft. Und die Ideale haben sich gewandelt. Ein Prithvi Chand Chohān oder Hammīr Deb sind Ritter mit all deren Idealen, der Lehnstreue, dem halsstarren Wagemut und Ehrgefühl, dem Stolz auf den Stammbaum. Frauen wie eine Padumāvatī sind Ritterfrauen, treu und keusch, stolz und opferfähig, ohne Ähnlichkeit mit den mondänen Damen der Zeit Kālidāsas.

Es liegt hier eine Wendung zum Mittelalter vor, von der Hochkultur der Gupta-Zeit zum Rittertum des indischen Mittelalters. Wer weiß, wie bei uns das Mittelalter die Überlieferung der Antike zerstört hat, wird wohl diesen Bruch auch in Indien verstehen. Was beklagen sich doch die Gelehrten von Kaśmīr über die Interesselosigkeit der ausschweifenden Kö-

nige! Was klagt Bilhana über das rüde und ungebildete Wesen der Bewohner von Aṅhilvāḍ![1]) Die Zahl der Fürsten, die über diesem Durchschnitt stehend, der Künste pflegen, ist gering. So verfällt die Literatur; denn die Kunst fand ja in den steten Tempelbauten und frommen Stiftungen der Herrscher Tätigkeit. Aber nur wenige, wie Yaśovarman von Kanauj oder Bhoja von Dhārā kümmerten sich um Dichtung und Wissenschaft. Die Bibliotheken mußten so verfallen, man hatte nur Interesse für religiöse Bücher oder die Geschichte der eigenen Dynastie. Und als mit dem erneuten Kulturaufschwung um 1000 die Literatur neu erblühte, war die Zerstörung schon zu groß gewesen, als daß man sie hätte wieder gut machen können. Aber es kam noch etwas anderes hinzu. Die ehemaligen Barbaren, nun Vorkämpfer des Hindutums, hatten gar kein Interesse daran, die Vergangenheit und damit ihre Herkunft voll aufzuhellen. Sondern, wie man das auch neuerdings z. B. in Manipur verfolgen kann, suchte man durch eine künstliche Genealogie und Geschichte sich selbst zu den reinsten und edelsten Nachkommen der Helden der klassischen Vergangenheit zu stempeln und damit bewußt die Geschichte zu fälschen. Fast alle Dynastien des nördlichen Indiens haben das getan und damit beigetragen, die letzten Reste alter Geschichtsüberlieferung zu verwischen.

Um nun zum Schlusse zu kommen! Die bisherige Ansicht über die indische Geschichtsschreibung dürfte kaum zu halten sein. Und selbst Winternitz' fast wie eine Entschuldigung klingender Widerspruch ist viel zu schwach. Wir haben eine reich entwickelte indische Geschichtsschreibung seit etwa dem 11. Jahrh., in allen indischen Sprachen, nicht nur in Sanskrit. Und für die Zeit der klassischen Hindukultur ist sie uns, wenn auch nicht erhalten, so doch zur Genüge bezeugt. Daß aber die erhaltenen Chroniken überhaupt mit kirchlichen und klösterlichen Aufzeichnungen, die weltlichen Chroniken aber unter Lebensformen einsetzen, die uns mittelalterlich erscheinen, müßte uns billigerweise vor falschen Vergleichen bewahren. Eine vergleichende Wertung europäischer und in-

[1]) Bühler, The Vikramānkadevacharita, Bombay 1875, p. 19, 14.

discher Geschichtsschreibung darf nicht die letztere mit Livius, Herodot oder Tacitus, noch mit unserer noch recht jungen historischen Kritik zusammenstellen. Es hat der Beurteilung der indischen Kultur sowieso schon mehr als recht geschadet, daß man es liebte, ungleichwertige Erscheinungen gegeneinander zu wägen. Nur unsere spätantiken Kirchenhistoriker, unsere Mönchschroniken und mittelalterlichen Weltgeschichten dürfen neben die indischen Werke gestellt werden. Wie ist aber dann das Bild? Sind die indischen Historiographien wirklich so viel phantastischer und weniger kritisch als unsere eigenen? Haben nicht auch unsere Fürsten sich Stammbäume bis auf Cäsar, Dido und Herakles gezimmert, hat man nicht auch kritiklos Bibel und Märtyrerlegende, Hexenglaube und die geographische Phantastik des „Physiologus" mit der Wirklichkeit gemengt? Und wenn die Inder ihre Geschichte in den Raum eines Weltalters zwängten, reihte man sie denn nicht bei uns zwischen Weltschöpfung und Jüngstes Gericht? Wahrlich, der unhistorische Sinn der Inder war kaum größer als bei uns, er war nur die Kritiklosigkeit einer mittelalterlichen Welt! Und die angebliche geringe Zahl der indischen Geschichtswerke ist — soweit sie nicht die Folge einer willkürlichen Beschränkung des Studiums auf diejenigen Chroniken ist, die in altindischen Sprachen abgefaßt waren — diese geringe Zahl ist durch die Zerstörung der älteren Werke in den Umwälzungen des indischen Mittelalters verursacht, sodaß die uns erhaltenen alle einer verhältnismäßig späten Zeit angehören.

The Burmese Drama

by R. Grant-Brown (London).

I know of no people in which the dramatic instinct is so strong as it is in the Burmese. Even in remote parts of the country, where villages are small and scattered, a company of strolling players is almost sure to be found at some time during the dry season. In the richer and more populous tracts of Lower Burma every small town now has its permanent theatre. But the national theatre is the open air, or a temporary building erected for the purpose and open to all without fee. A selfish Burman, when he has saved a little money, spends it on religious works for his own good; a generous one bears the cost of a play for the benefit of his fellows. Such generosity, though it may make him popular, does not add to his store of merit. Rather the contrary, for among the simpler folk the play excites strong feelings and even anger as they weep with the heroine or execrate the doings of the villain, and such emotions are frowned upon by the Buddhist religion.

An ordinary company of players may be hired, perhaps, at three or four pounds for the night, but often the cost is much greater. The realy play seldom begins before midnight, and it goes on till dawn. The earlier hours of darkness, while the audience is collecting, are occupied with introductory matter arranged on unvarying lines and quite independent of the piece. Much of it is traditional. A Burman will tell you that it is only meant to amuse the children. These come, as a matter of course, with their elders, whole family parties settling down for the night with their bedding, which after all is only a light mat, easily rolled up and carried under the arm. After an overture from the band a prayer is offered to the spirits of earth and heaven for the success of the play by a girl who acts as a medium of intercessor between gods and men. The prayer is followed by alternate hymns to the gods and dances. I have attempted to put into English the first part of a song of triumph which is chanted by an actor representing Sakra (Burmese Thadya), the god in whose honour

the water-festival is held at the new year. Sujananda, Chitra, and Chittadhamma — the Burmese forms of these Sanskrit names are just recognizable in the song — are Sakra's principal queens, dwelling in Vejayanta (Weyanda).

Blessed source of fourfold light,
Wondrous rays that reach to heaven,
To the joyful hosts divine!
On the crown of Mount Meru
In Weyanda,
Where Thuzananda,
Seitra, Seittadhamma dwell,
Thousand and ten thousand queens:
There above all worlds enthroned
I, the Lord Thadya, receive
Worship from th' encircling throng.
Now into this world of men,
Delegate of all the gods,
I descend, on pleasure bent,
Where illustrious sons of men
Have prepared in merry measure
Dance and song for my delight.

Next to the gods, the king and his court. There is always a king of some sort in the old-fashioned Burmese play. When the songs and dances are over the king's ministers assemble at the council-house and discuss affairs of state. They are followed by the royal pages, who discharge the functions of clowns, and are full of ancient jokes and modern „gag". After the comic interlude thus supplied, the pages are sent to fetch the maids of honour, and all go together to the palace to meet the king.

So far there has been nothing to indicate to the audience what drama is about to be presented to them. But now the real play begins. It is opened by the king himself announcing his name and that of his realm, or rather its capital. This may be a town in Burma — divided, for most of its history, into several kingdoms — or in one of the neighbouring countries.

The dialogue of the play proper is to a great extent impromptu. The actors may be told what to say by the stage-

manager, or trainer, but more often they only learn the plot, and make up their speeches as the play proceeds. The songs are learnt by heart, but these, as will be seen, are not always connected with the play. The whole performance is thus a conventional framework filled in with music, songs, and a more or less impromptu dialogue.

I have described the national drama as still acted in villages in Upper Burma. Many innovations have been introduced in town companies.

There is another kind of performance in which human actors are replaced, so far as the spectacle is concerned, by marionettes. These are elaborately dressed, and skilfully worked with strings by the actor, who is out of sight. Performances of this kind are considered superior to the others by the Burmese, but Europeans generally find them less interesting.

The older plays may be divided into three classes. In the first class the plot is taken from one of the Buddhist Jātakas, or birth-stories, of Indian origin. Indeed the Burmese word for a play, zat, is probably the Pali or Sanskrit word jāti, birth. The Jātakas were described by the late Professor Rhys Davids as the oldest and most important collection of folklore extant. They are stories purporting to be told by the Buddha of his previous existences. The second class relates to the life of the Buddha himself (rarely represented now on the stage) and his contemporaries. The third deals with Burmese legendary history, and in these plays may be traced the early adventures of the people and the struggle of Buddhism against other forms of worship.

Burmese plays are more or less of an operatic nature. The orchestra performs without intermission, except when the actors are speaking their parts. Europeans find it noisy and often cacophonous; yet Burmese music seems to be by far the most highly developed system in the world outside that of the western peoples. The principal instrument consists of eighteen drums of different sizes ranged round the performer, who beats them with his hands and tunes them from time to time with a mixture of boiled rice and wood-ash applied

wet to the middle of each drumhead. There are also five larger drums; a circle of brass gongs; a kind of primitive clarionet with a raucous note; and cymbals. Bamboo clappers are used to mark the time. At ceremonies performed during the day the guests are sometimes entertained with extracts from plays accompanied by soft music, chiefly from a kind of harmonicon made of strips of bamboo.

The language of the songs is archaic in both structure and vocabulary. A man might have a thorough knowledge of modern Burmese without being able to understand a line of some of the best-known songs, and no dictionary yet written would be of any help to him. The ordinary Burman has only a vague idea of the sense, and it was with considerable difficulty that I was able to get at the meaning of a number of songs with the aid of a broken-down Mandalay actor. Some of these are of great beauty, and though little is yet known of the subject it seems probable that most of what is best worth preserving in Burmese literature is to be found in its songs.

Every actor has a repertory of songs, not necessarily belonging to any particular play, which he uses whenever they seem appropriate. Thus when a prince mourns the loss of a dear one he may use the song of which the following is a translation.

Hard is my lot, and unassuaged my yearning.
How have the gods ordained?
Distraught with sorrow, on my gold-lacquered couch,

Wildly I ask myself, Where is my love, my glorious jewel?
Is't in the round heaven,
Where the moon spreads her beams afar, afar,
Radiating,
Radiating over all,
Reaching into the dimness with shimmering waves?
Under a load of grief I reel and swoon,
Blinded, dazed, bowed down with sorrow,
With remembrance of my woe.

Here is one which shows some appreciation of the charm of a sub-tropical forest.

The place is dim and grey, the darkness spreads.
The feet of cloudland enter, the silver mists commingle.
Sweet-smelling zephyrs whirl and kiss each other,
And many a flower blossoms in the glade.
Clusters of lilies deck the way,
Clusters of scented lilies.
But that I yearn for is not,
And I am weary: yet 'tis sweet —
The woods, the driven mists on the hillsides —
This wondrous sweet!

The last which I shall give is a favourite love-ditty. Thuza, or Thuzananda (Sujānandā), is one of the queens of heaven. Sadan (Chaddanta) is the name of a white elephant, one of the incarnations of the Buddha; and Zambu's Isle (Jambudipa) is the world we live in.

Little one, whose radiance fills
All the house with light:
Dainty form that daily thrills
Thy lover with delight!
Flashing black with emerald sheen
Like wing of humble-bee
Tresses trim that measure sure
Cubits more than three!
Pure thou art as gold refined;
Not one blemish thine.
Thuza's self is not more fair,
Nor Sadan's form divine.
Smooth limbs with beauty graced;
Swelling bosom, supple waist:
Not all Zambu's Isle, I ween,
(Sister, I faint with love) can show,
Searcht from end to end, a maiden
Fairer than my queen!

Farbenempfinden der Neger.

Von Norbertus Weber, O. S. B. Erzabt von St. Ottilien.

Es mag den Goldsucher reizen, rastlos weiterzuschürfen, sobald er einmal das erste Goldkörnchen gefunden hat. Manches Edelmetall von hohem Kulturwerte haben die Forscher aus der schwarzen Erde schon zu Tage gefördert; das mag reizen immer weiter und tiefer zu graben. Dem künstlerischen Empfinden unserer Neger in unserem alten Deutschostafrika nachzuforschen, dürfte sich wohl der Mühe lohnen. Mir ist's, als müßten da kostbare Schätze zu heben sein. Denn wenn ich durch unser Museum schlendere und da und dort vor lieb gewordenen Gegenständen betrachtend stehen bleibe und all die verschiedenen Formen der Nackenstützen und die endlose Verschiedenheit der Zierkämmchen zu reden beginnen, oder wenn die Brandmalereien auf den Kalabassen und die Muster auf den Flechtwerken alle in ihren Sprachen zu erzählen anfangen von der Eigenart künstlerischer Betätigung der Schwarzen, und wenn noch überdies die Musikinstrumente dazwischen klingen und die Töpferarbeiten sich aufstellen . . . und wenn dann plötzlich unter den vor dem Geiste auftauchenden Negergestalten sich die stolzen Wahehe eindrängen, malerisch die Toga über die Schulter geworfen, und wenn ihre Gruppe wieder abgelöst wird von Negerweibern mit sorgsam geflochtenen Haarsträhnen oder von den schwarzen Mädchen des Lindihinterlandes, die kokett ein rotleuchtendes Früchtchen in den durchbohrten Nasenflügel gesteckt haben . . . dann überkommt es mich immer wie ein Gefühl von Pflicht, wenigstens ein paar Zeilen zu schreiben über das Kunstempfinden der schwarzen Rasse gleichsam als Apologie der geringgeschätzten Schwarzen. Aber es muß auch diesmal wieder beim bloßen Wunsche bleiben, da es doch wohl weit über den Rahmen eines Beitrages zu einer Festschrift hinausgehen würde, wollte ich das ganze Gebiet der Kunst absuchen nach Zeugnissen zu Gunsten der Neger.

So bleibt mir nichts anderes übrig als aus Kunstwerten ein kleines Stück herauszugreifen. Ich wähle die Malerei.

Aber auch da muß ich mich noch beschränken auf das Farbenempfinden. Und selbst hierbei kann es sich keineswegs um eine erschöpfende Arbeit handeln, da mir nur der eine oder andere Stamm mit seinen Kunstprodukten zur Verfügung steht.

Qualmend macht die Wasserpfeife die Runde unter meinen Trägern,die in fröhlichem Geplauder um das flackernde Lagerfeuer herumhocken. Der anstrengende Marsch ist vergessen; nur die Erinnerung an diese oder jene ungewöhnliche Begebenheit wirkt noch nach und wird jetzt zum besten gegeben. Nun kommt die gurgelnde Pfeife zu einem Träger, der nur hie und da von seiner Arbeit aufgeschaut und nur dann und wann ein Wort dazwischen geworfen hatte, der im übrigen aber ganz von seiner Beschäftigung in Anspruch genommen war. Aber die Pfeife will er nicht vorübergehen lassen. Rasch legt er seinen Speer und die Kürbisflasche, an der er mit demselben arbeitet, bei Seite, macht ein paar Züge aus der Wasserpfeife und hustet dann, den anderen gleich, den Rauch wieder aus der Lunge heraus. Dann gibt er die Pfeife weiter, holt schnell wieder seine Kürbis heran und schiebt das Eisen seines Speeres in die Glut des Lagerfeuers. Bald ist das Eisen wiederum heiß genug, sodaß er die Brandmalerei vollenden kann. Schon in den letzten Tagen hat er mit dem erhitzten Eisen ein breites Band geometrischer Figuren rings um seine Kürbiskalabasse eingebrannt. Heute stellt er noch ein paar Figuren, so wie wir sie einst in den Tagen unserer Volksschulzeit auf die Tafel gekritzelt haben, in den freien Raum. Das ganze Kunstwerk ist fertig; es kann sich sehen lassen unter den Leistungen seiner Kameraden. Wie wir bei den Negern nur selten einen Gebrauchsgegenstand antreffen, der nicht irgend einen frei erfundenen und selbstgewählten Schmuck aufweisen könnte, so sind auch all die Kürbisflaschen unserer Träger mit Zeichnungen verziert, so ganz nach Auffassung und Fähigkeit des Besitzers. Jeder ist stolz auf seine Schöpfung; er hat ja auch seine ganze Seele hineingelegt.

Gerne hätte ich nun meinem Träger meine Farben zur Verfügung gestellt, um zu sehen, wie er die Gruppen der Dreiecke in Farben zusammenstellen würde. Aber es geht nicht;

es sind nur Aquarellfarben; er möchte schließlich meinen, ich hätte ihn zum besten haben wollen, wenn beim Wasserschöpfen die Farbe davonschwimmt. Und überdies: eine solche Probe auf den Farbengeschmack hätte wohl oder übel mißglücken müssen. Sie konnte nicht zu dem Resultate führen, zu dem ich kommen wollte, sein künstlerisches Empfinden festzustellen.

Um das künstlerische Farbenempfinden des Negers nachzuprüfen, bleibt wohl nichts anderes übrig, als ihm das Material in die Hand zu geben, das er von alters her kennt und gewohnt ist: die Gräser und Palmblätter, mit denen er seine Flechtwerke ausführt und die bunten Perlen, womit er sich einen großen Teil seines Schmuckes verfertigt.

Eine auffallende Erscheinung gibt mir einen Fingerzeig. Im Hinterland von Lindi, kaum ein paar Tagreisen landeinwärts von der Küste entfernt, wo durch den Handel alles leicht hingelangen konnte, wohnen seit langem die Wamwera mit anderen gleichfalls durch die Wangoniwanderungen zersprengten Stammesüberresten friedlich beisammen, jeder einzelne Stamm für sich in seinen paar Dörfern, von den übrigen Stämmen durch Sprache und Sitte getrennt. So haben denn auch die Wamwerafrauen zugleich mit ihren alten Sitten ihren altererbten „Kunstsinn" sich erhalten. Und wie beides bei ihnen zusammenstimmt!

Die nicht eben schönen Tätowierungen — breite Ziernarben an den Wangen und Schläfen, deren tiefes Schwarz das Pigment der Haut in kräftigem Rotbraun erscheinen läßt — werden doch noch um vieles übertroffen an Häßlichkeit von dem Pelele, dem mächtigen Lippenpflock, der die Oberlippe zu einem breiten, unförmigen Schnabel ausweitet, sodaß die Frauen im Reden und Essen gehindert sind. Nicht viel Schmuck ist sonst zu sehen, höchstens dann und wann ein wulstiges, nach alt hergebrachten Formen gebautes und in stetig sich wiederholender Perlenzusammensetzung geflochtenes Halsband. Was ich sonst noch an Perlschmuck gefunden habe, zeigt meist Farben und Farbengruppierungen, die jedes einigermaßen farbenfreudige Auge beleidigen muß. Ein fades Erdbeercrême herrscht vor und erdrückt alle anderen noch etwa

beigemischten Töne. Soll dieses Zusammentreffen von recht niedrigem Geschmack, wie ihn doch das Pelele verrät, und dem mangelnden Farbenempfinden ein bloß zufälliges sein?

Aber man wird mir einwenden: Diese Neger müssen ihre Perlen eben nehmen, wie sie dieselben bekommen. Nein, im Gegenteil: von alters her galt der Grundsatz: man muß ihnen das geben, was sie wollen, wenn anders man von ihnen etwas bekommen will. Gewiß, zu Zeiten, wo die Neger um jeden Preis ein Stück Tuch nötig hatten, um es als Lendenschurz umzubinden, mochten sie von ihrem Überfluß an Mehl und Bohnen und Mais an den vorbeiziehenden Fremden abgeben und ohne allzugroße Rücksichtnahme auf Größe und Farbe und Dauerhaftigkeit den Tausch vollziehen. Aber wo nicht die Not sie zwingt, sind sie selbst bei Einkauf von Stoffen sehr wählerisch und tragen, wenn man ihnen das Gewünschte nicht geben kann, ihre Vorräte, die sie zum Kauf oder Tausch angeboten hatten, wieder nach Hause. Wie viel mehr mußten sie das tun, wo es sich bloß um den Erwerb von Glasperlen handelte. Sicher haben in 90 von 100 Fällen die freie Wahl, der eigene Geschmack entschieden.

Wir finden dies bestätigt bei fast allen Stämmen, besonders auffallend bei dem Stamm der Wagogo, einem Steppenvolk, das über 400 km landeinwärts hinter Daressalam wohnt, einem Stamm, dessen feines Empfinden sich nach meiner Meinung kaum mehr viel steigern läßt. Was sie an Perlschmuck und Perlverzierung haben, gehört bezüglich der Farbengebung und Farbenzusammenstellung wohl mit zu dem schönsten, was sich hierin überhaupt schaffen läßt. Man wünscht sich kaum eine Perle in anderer Farbe, an einem anderen Platz. Und der Farbenreichtum, womit sie arbeiten! Aber auch wieder die Sparsamkeit, mit der sie zu Werke gehen! Und doch haben diese Wagogo ihre Auswahl nur bei gelegentlich durchziehenden Händlern oder Reisenden getroffen. Auch sie haben nur genommen, was ihnen gefiel, und sie haben wahrlich nicht schlecht gewählt.

Manches ist ja an der Tracht der Wagogofrauen und der Mgogoburschen auffällig. Manches möchte auf den ersten Blick unser Schönheitsempfinden etwas verletzen. Wenn ich

unser Museum durchwandere und zu den Wagogosachen komme, dann tauchen diese schlanken, sehnigen Gestalten in meiner Erinnerung auf. Ihr langgeschlitztes Ohrläppchen, das durch schwere Gehänge bis auf die Schulter herniedergezogen wird will uns weniger zusagen, wenngleich es auch nicht allzusehr stört, es sei denn, daß ein breiter Holzring oder eine Scheibe das Ohrläppchen unförmig auseinanderspannt.

Jene langgezogenen Kürbisflaschen, die den Wagogo als Milchgefäße dienen, hat die Erinnerung an diese ausgelöst. Mit einigen, äußerst sparsam angebrachten Kaurimuscheln hat der Mgogo das Gefäß dem Rande zu verziert. Wie das blendende Weiß dieser Muscheln auf dem Dunkelbraun des Untergrundes spielt! Und um dieses an sich bescheidene aber feine Farbenspiel noch zu erhöhen, läßt er das leuchtende Weiß der Kaurimuscheln in ein paar angefügten Perlen von kräftigen Farbtönen ausklingen.

Mehr Sorge, reichere Auswahl in den Farben und nicht weniger Geschmack verwendet der Mgogo auf sein Ohrgehänge. Da hat er Gelegenheit, mit der Sicherheit ja mit der Meisterschaft eines Künstlers seine Farben anzubringen. Ein schweres, rundliches, aus Lehm und Wachs geformtes Klötzchen, das wir kaum mehr mit Daumen und Zeigefinger umschließen können, bildet den Körper, der bald spiralförmig, bald mit kreisartig angelegten oder geometrisch gestalteten Perlfeldern überkleidet ist. Wer sich noch größeren Aufwand leisten konnte, der hat dazu dünnen Eisen- oder Kupferdraht eingeflochten. Aber alles ist so harmonisch angeordnet, so fein abgestimmt, so gut zusammengepaßt, das farbige Perlmaterial mit solcher Sorgfalt ausgewählt, wie wenn einer unserer besten Künstler eigens die Farbenskizze dazu entworfen hätte, es dem Besteller überlassend, die Geschäfte nach Glasperlen zu durchstöbern, bis es ihm glückt, irgendwo die Farben der Skizze zu finden.

Eines dieser Ohrgehänge zeigt auf der einen Seite eine strahlenförmige Anlage, indem die Oberfläche durch 9 Sektoren in farbige Felder geteilt ist. Tiefes Ultramarinblau, leuchtendes, dabei aber weiches Grün, englisch Rot und Weiß sind die Farben. Zwei Felder sind blau, drei grün, vier rot.

Während die vier roten ein Kreuz bilden, rückt unser schwarzer Künstler die grünen zusammen und die beiden blauen, jeweils nur getrennt durch die roten, soweit dies überhaupt möglich ist. Er will offenbar die Farbentöne zusammenhalten, obschon er sie der Zeichnung und der Farbwirkung halber auch wieder trennen muß. So erreicht er eine kräftige Farbenstimmung. Er hatte es offenbar darauf abgesehen; das beweist der äußerst sparsame Gebrauch von Weiß, das nur in vereinzelten Strichen auftritt, um dann und wann — durchaus nicht jedesmal; das wäre dem Künstler schon zu schematisch — ein paar Felder von einander zu trennen.

Auf der Rückseite lösen sich die Flächen in Spiralen auf. Auch hier will der schwarze Künstler, trotz der verhältnismäßig dünnen Farbstriche, die dadurch auftreten, die Kraft der Farbwirkung gewahrt wissen. Während er darum die blauen und roten und grünen Töne in langen Zeilen, meist unvermischt hinzieht, getraut er sich nur an wenigen Stellen etwas Weiß einzustreuen, aber selbst hier nicht rein, sondern stark gedämpft durch abwechselnd dazwischen geschaltete Ultramarinperlen.

Das Ganze macht einen — fast möchte ich sagen — vornehmen Eindruck. Jedenfalls ist das Farbenempfinden des Mgogokünstlers — doch er ist ja kein Künstler von Beruf; er ist ein Mann des Volkes, und viele empfinden wie er und arbeiten wie er — ein vornehmes.

Ein zweites solches Ohrgehänge ist fast ganz überdeckt mit einer wellenförmig verlaufenden Metalleinlage, die aus dem dunklen Braun der Masse an die Oberfläche hervortritt. Dieser spiralförmige Wellengang ist dadurch entstanden, daß unser Mgogo ein dünnes eisernes Kettchen geschickt in das noch weiche Gemisch von Wachs und Lehm eingedrückt hat. Eine solche Verwendung von Metall an einem Schmuck mußte in den Augen der Kameraden als Reichtum eingeschätzt werden; er selbst aber will seinen Schmuck auch vollendet künstlerisch haben. Deswegen spart er auf der einen Seite, ungefähr in der Hälfte des Durchmessers eine Calotte für die farbige Behandlung aus. Eine prächtige Wirkung. Um einen kräftigen Messingknopf gruppieren sich 6 gleich große Sektorenfelder, abwech-

selnd in Ultramarin und Weiß gehalten. Und um das Feuer dieser Farbengebung noch zu erhöhen, hat er an drei korrespondierenden Stellen nahe bei dem goldglänzenden Knauf des Zentrums noch ein paar hell leuchtende mohnrote Perlen hingesetzt.

Noch ein drittes Gehänge möchte ich herausgreifen: Wieder ist es ein eingelassenes Kettchen, das den größten Teil der Oberfläche einnimmt. Aber die Calotte, die diesmal auf beiden Seiten den Raum für das Farbenspiel zugeteilt erhalten hat, ist fast speichenartig aufgeteilt, indem drei grüne und drei weiße kräftige Strahlen von dem Messingknopf in der Mitte ausgehen und diese 6 Farbenfelder jeweils durch dazwischengeschaltete gleich große Felder in dunklem englisch Rot getrennt sind. Ein grüner Kreis umschließt dieses farbige Rad. Da sich das Rot in seinem Farbton dem zwischen dem Kettchen hervorquellenden Gemisch von Lehm und Wachs nähert, erscheint es gleichsam als Hintergrund, auf welchem sich die schmucke farbige Zeichnung abhebt. Den farbigen Eindruck des Ganzen noch zu erhöhen, hat unser Künstler dem Bande, das das Ohrgehänge trägt, ein paar größere Perlen in Ultramarin und eine noch größere in Kobaltblau eingefügt.

Bei all ihrer Vorliebe für Farbe wollen die Wagogo nicht zu bunt werden. Sie wissen sich in der Verwendung von Farben zu beherrschen. So haben wir denn bis jetzt nur 4, mit eigener Zählung des hellen Rot, 5 Farben in Verwendung gefunden. Nicht als ob den Wagogo nicht noch weitere Farben zur Verfügung gestanden hätten. Man fühlt es förmlich, wie sie sich in Acht nehmen, daß ja nichts Buntscheckiges herauskommt. Die Farben sollen ohne Störung zusammenklingen. So finden wir an anderen solcher Ohrgehänge Töne vorherrschend, die sonst nicht einmal spärlich zur Verwendung kommen, so z. B. ein Ohrgehänge, das in einem hellgelben Kadmium und sattem Blau — prächtig wirkenden Komplementärfarben — gehalten ist. Sie wollen die Harmonie um keinen Preis gestört wissen. Und doch verraten die Perlen durch ihr Aussehen und ihre Größe, sowie auch durch die Ausführung des Ohrgehänges selber, daß alle diese Perlen ein und derselben Fabrik entstammen und wohl auch zur gleichen Zeit ins Land gewandert sind.

Und dort ist eine Tabaksdose, auch von einer Mgogohand geschaffen. Sie ist in der Farbengebung beinahe noch schöner als die Ohrgehänge, die doch, unter sich verschieden an Gestalt und Ausführung, nirgends etwas Störendes, sondern vielmehr geradezu ein meisterhaltes Farbenmpfinden aufweisen.

Die eigentliche Dose ist ein 8 cm langes Bambusstück, selbstverständlich im Naturton belassen, das an beiden Seiten mit einem ledernen, gut sitzenden Deckel verschlossen ist. Diese beiden Lederdeckelchen sind mit Glasperlen überzogen. Englischrot, dunkles Ultramarinblau, ein klares, weiches Grün von einem Tone, wie wenn der Sonnenschein leuchtend durch ein jugendfrisches Blatt fällt, und Weiß, das sind die Farben, die unser Mgogobursche sich ausgesucht hat. Und wie geschickt er sie anzuordnen weiß! Wie er bald verschwenderisch bald äußerst zurückhaltend damit umgeht! Man wähnt den Burschen bei seiner Arbeit sitzen zu sehen, wie er sorglich überlegt und bedächtig Perle an Perle reiht bis das Stück fertig ist. Ich will versuchen, es im Detail zu schildern.

Die Scheibe des Deckels teilt unser Mgogo in 4 Sektoren, den 4 Farben entsprechen, die ihm zur Verfügung stehen oder vielmehr, die er benützen will. Aber eigentümlich, es sind nicht 4 gleiche, rechtwinklige, sondern zwei gegenüberliegende sind größer, weil auf einem stumpfen Winkel von etwa 100 Grad aufgebaut, die beiden anderen kleiner über den entsprechenden spitzen Winkeln. Die Farben verteilt nun unser Wagogo, wohl unbewußt aber deswegen keineswegs mit geringerem künstlerischen Können, so, daß er die beiden schwereren Farben, das Englischrot und das Ultramarin in die kleineren Felder stellt und das sanfte Grün dem Weiß gegenüber in die größeren Felder. Die Scheibe umzieht er mit einem Kreis, in dem fortlaufend eine grüne mit einer roten Perle abwechselt. Wieder einmal Komplementärfarben, die sonst nicht immer glücklich zusammenklingen. Und doch konnte ich schon so oft beobachten, daß gerade jene Völker, die ein ganz besonders ausgeprägtes Farbenempfinden haben, sich gerne an dieses Problem heranwagen. So geben auch hier die beiden Farbtöne keine

Dissonanz, sondern wirken in ihrer Umgebung ungemein wohltuend.

Der breite Rand, der an der Deckelscheibe ansitzt und über die Tabakbüchse aufgesteckt ist, trägt ein eigenes Muster. Es ist in lauter farbige Dreiecke aufgeteilt, grüne, weiße, blaue und rote. Wir mögen das Prachtstück drehen und wenden wie wir wollen, immer zeigt sich eine liebliche Farbenharmonie, in der sich trotz der starken Verschiedenheit der Farbwerte keinerlei Unstimmigkeit ergibt, selbst dann nicht, wenn der Künstler die kräftigsten der Farben, das Ultramarin zwischen die beiden anderen Farben, Grün und Rot, einbaut und dann mit zwei weißen Dreiecken flankiert.

Man wird von der bescheidenen Farbenpracht hingerissen.

Am Rande des Deckelchens läuft zum Abschluß ein Kreis von weißen und blauen Perlen herum.

Auf der anderen Seite der Tabakdose wagt unser Mgogo nicht, die Dreiecke zu wiederholen; dies würde ihm zu monoton wirken. Er teilt den Rand des Deckels in Vierecke auf und verteilt auf dieselben, nicht etwa in schematischer Reihenfolge sondern ganz nach Willkür, wie diese vom feinen Farbsinn eingegeben ist, seine 4 Farben. Aber er will diese Farbenflächen nicht unvermittelt nebeneinander setzen, sondern er trennt sie durch einen Strich aus Perlen einer anderen Farbe. Gerade diese schmalen Teilstriche erhöhen den Glanz der Gesamtwirkung.

Das Ganze hat in seiner naiven Einfachheit, in seiner klaren Farbengebung, in der zarten Harmonie eine geradezu bezaubernde Wirkung. Meister der Farben möchte ich diese Wagogo nennen.

Ein zweites Gebiet, auf dem der Neger seinen Farbensinn betätigen und erproben konnte, eröffnet sich ihm in den Flechtarbeiten.

Manch ein Stück Flechtarbeit verkriecht sich scheu in irgend einer Schrankecke unseres Museums, als würde es sich als Bastardkind unter den echten Kindern der fernen schwarzen Heimat schämen. Der geflochtene Hut dort hinten in der Ecke kehrt aber auch zu sehr den europäischen Einschlag hervor. Europäisch ist seine Form; fast unverwüstlich ist er;

das hat er der afrikanischen Sonne zu danken; die Fächer der Ukindupalme haben das Material geliefert. Einfach ist er und ohne jegliche farbige Verzierung. Auch dieser Mangel verrät den europäischen Einfluß. Nimmer hätte ein Neger oder ein schwarzes Mädchen, sich selbst überlassen, es über sich gebracht, die Flechtarbeit zu Ende zu führen, ohne da oder dort wenigstens einen Farbfleck hinzusetzen oder ein farbiges Band aus Flechtwerk nach seinem Empfinden dazwischen zu ziehen. Aber der Hut wurde eben so bestellt; und deswegen ist er auch so geworden. Wir Europäer haben ja längst darauf verzichten gelernt, einen bestimmenden Einfluß auszuüben auf die Form und die Ausstattung unserer Gebrauchsgegenstände; wir können höchstens unter dem, was andere sich erdacht haben, dasjenige auswählen, was uns das relativ schönste dünkt. Da hält es aber alsdann schwer, nach dieser Richtung Lehrmeister spielen zu wollen für ein Naturvolk, das sich mit Liebe und Hingabe, freilich auch mit manchem unnützen Aufwand an Zeit seine Gebrauchsgegenstände selbst schafft und sie nach eigenem Geschmack selbst verziert und eben deswegen nur in den allerseltensten Fällen unverziert läßt.

Lassen wir sie nur einmal schaffen, diese Kinder der Wildnis; wir werden finden, daß sie uns gar manches Überraschende darbieten können.

Nach zwei Richtungen hin konnte der Farbensinn der Neger bei ihren Flechtarbeiten sich auswirken.

Es war ihnen wohl unmöglich, zum Färben der Palmwedel, die sie zur Herstellung der großen, viel verwendeten Matten nötig hatten, genügend verschiedene Farbstoffe aufzutreiben und diese nach ihrem Geschmacke abzutönen. Da mußten sie an Farbstoff nehmen, was sie haben konnten: die ungetönte in hellem Ocker wirkende Naturfarbe, ein kräftiges Rot, ein giftiges Grün, Schwarz und ein sattes Sepiabraun. Vielleicht waren dann und wann die Farben in ihren Nüancen ein wenig verschieden geraten; aber immerhin: die Auswahl war nicht groß und es mußten größere Mengen von Flechtmaterial auf einmal gefärbt werden.

Damit entzog sich die Bestimmung der Farbe zum guten

Teil ihrer Wahl und ihrem Geschmack. Sie mußten sich anders helfen. Sie konnten nur noch durch die Zeichnung, durch die Zusammenstellung der Farben, durch die Wahl der Menge, die sie von dieser oder jener Farbe verwendeten, korrigierend eingreifen, je nachdem es ihnen ihr Farbsinn eingab. Deswegen ist es nicht nur die Zeichnung allein, sondern es ist in noch höherem Grade die Farbenwirkung, die wir bei sehr vielen dieser Art von groben Matten bewundern müssen.

Vielfach, ja zumeist entsteht eine solche Matte dadurch, daß erst zollbreite Bänder geflochten werden, die alsdann nebeneinander gereiht zu einer gestreiften Matte verbunden werden. Da wechseln die Farben meist in buntem Durcheinander. Diese einfachste Flechtart, die nur eine gewöhnliche Geschicklichkeit im Flechten erfordert, weist wohl auch im allgemeinen einen weniger großen Geschmack auf. Diese Art von Matten wirkt meist allzubunt. Doch finden sich schon hierbei rühmliche Ausnahmen, die einen guten Geschmack verraten.

Nun läßt sich bei der Einschätzung der Flechtwerke wohl die Regel feststellen, daß mit dem Fortschritt, den die Flechtarbeit als solche macht, auch die günstige Farbengebung gleichen Schritt hält. Ausnahmen haben freilich noch reichliche Gelegenheit, die Regel zu bestätigen.

Es ist nicht leicht, den Eindruck solcher Flechtwerke zu analysieren und eine Beschreibung derselben zu geben, vor allem dann nicht, wenn die Muster einigermaßen reich gestaltet sind. Indes will ich versuchen, eines der einfachsten Stücke herauszugreifen und so gut es geht, kurz zu zeichnen.

Die Matte ist zusammengesetzt aus einzelnen Bändern von 10 cm Breite. Das Muster ist das denkbar einfachste, durchweg das gleiche, nur abwechslungsweise auf dem einen Band in Rot auf dem nächsten in Schwarz gehalten. Auf dem Ockergrund, der die Zeichnung trägt, ist durch zollbreite Striche, die sich in der Mitte des Bandes schneiden, das Band in lauter Vierecke und Dreiecke aufgeteilt. Die Richtung der Flechtfasern geht unter 45°. Das hat zur Folge, daß die farbigen Striche, von Ockerfasern durchzogen, in ihrer Farbwirkung bedeutend aufgelichtet erscheinen und nur an den

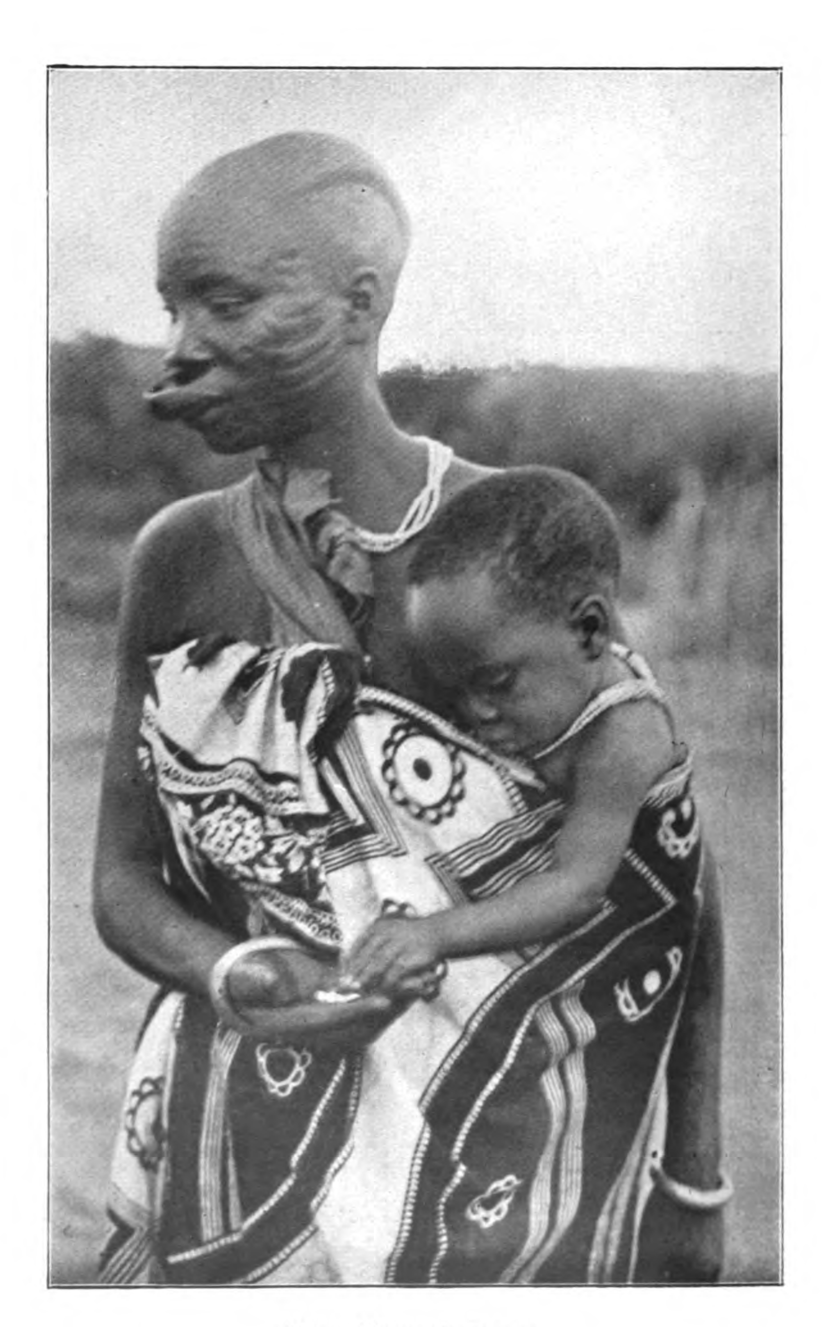
Schnittpunkten in voller Farbe ein kräftiges kleines Quadrat hervortreten lassen. Damit ist, obschon nur drei Farben zur Verwendung kommen: Schwarz, weiß und Rot, eine ganz stimmungsvolle Tönung mit milden Farben und starken Farbwerten gesichert. Und obgleich die zollgroßen Quadrate, rot und schwarz über die Matte hingestreut, in ihrer ganzen Farbkraft auftreten, so platzen sie dennoch nicht heraus; die durch Ocker gemilderten Striche übernehmen die Vermittlerrolle, sodaß die ganze Matte einen überaus ruhigen, wohltuenden und dabei farbenfreudigen Eindruck macht.

In der Beschränkung zeigt sich der Meister. Sicherlich hatten bei der Ausführung der eben geschilderten Matte noch eine Reihe von anderen Farben zur Verfügung gestanden. Aber wie wir den Dreiklang nicht gestört wissen möchten durch irgend welche Schwebungen, die etwa ein Grün oder Braun oder Gelb verursachen mußte, so hat auch die Negerfrau, die diese Matte geschaffen, ihr künstlerisches Empfinden walten lassen. Und dieses hat sich zu beherrschen gewußt. Es sollte nichts Schreiendes werden, etwa wie die geschmackverwilderten und geschmackverwildernden Gewebe, wie sie nur zu häufig aus Europa importiert werden. Gewiß greifen die Negerweiber an der Küste nicht ungern nach derartigen Stoffen mit ihren auffallenden, gar oft abstoßenden Zeichnungen und ihren aufdringlichen Farben und stolzieren darin umher. Aber ihr Geschmack war bei der Auswahl doch zu stark beeinflußt durch das „kazi Ulaya“ „europäische Arbeit“. Das mußte doch unbesehen und ungeprüft schön sein. Und das bewunderte Auftreten der Gefährtinnen, die bereits im Besitz eines solchen exotischen Prunkgewandes waren, mußte das Auge vollends blenden. Für die Auswahl der Zeichnung und der Farben in den Matten waren sie völlig frei. Da war ihr eigenes Schönheitsempfinden tätig, unbeeinflußt von der roh schaffenden Gewinnsucht.

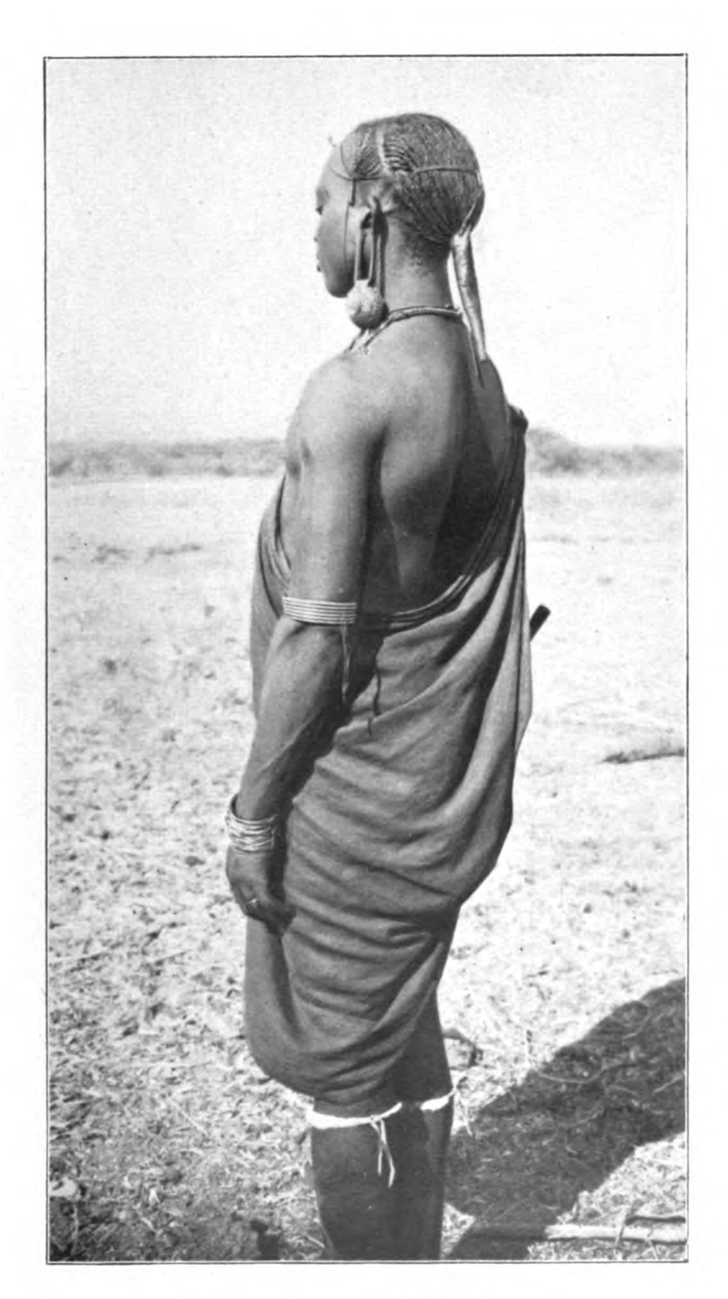
Dieses künstlerische Farbenempfinden kommt denn auch sofort zur Geltung, wo sich das Material leichter meistern läßt, bei den dünnen Matten, die aus Gras geflochten sind. Hier war es bedeutend leichter, die Farben abzustimmen und damit eine hervorragende künstlerische Wirkung zu erzielen. Hier



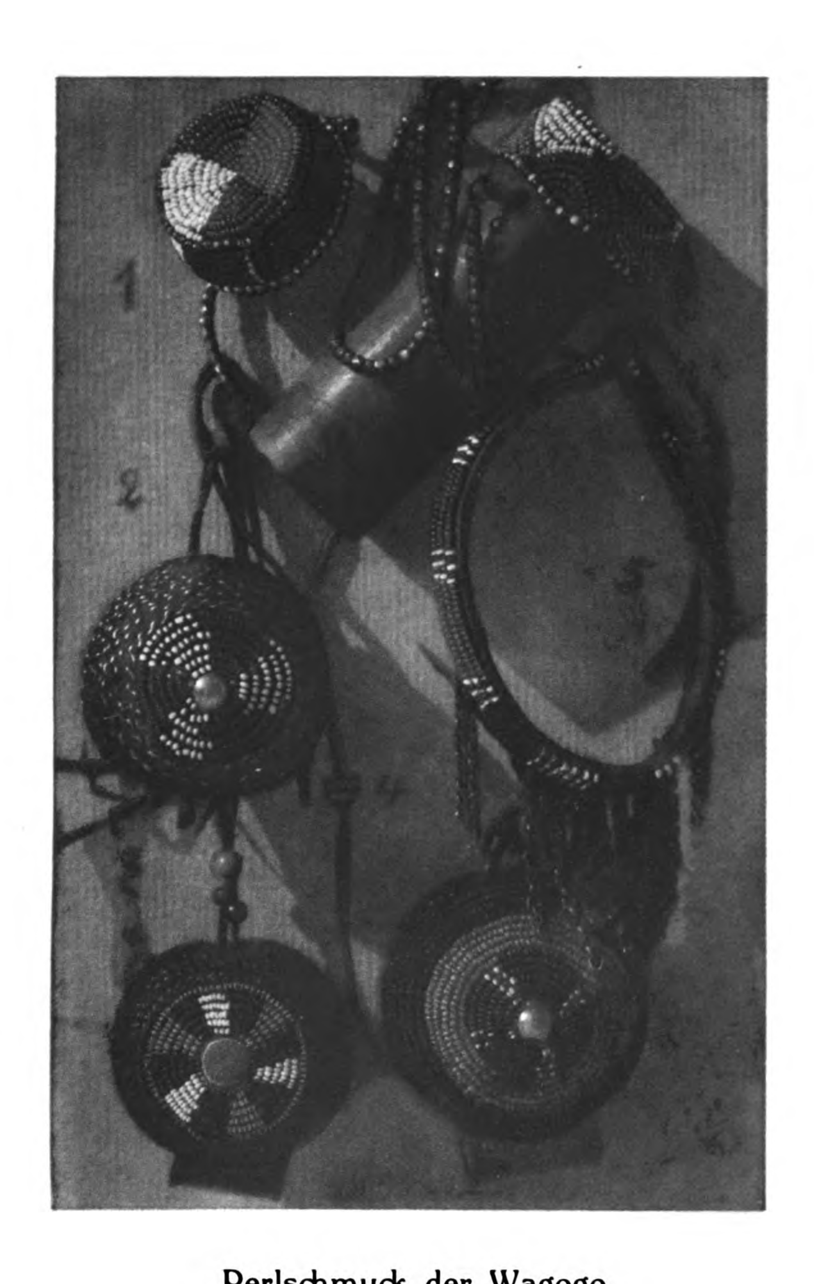
Mgogo-Mann mit Ohrring.



Mwera-Frau mit Pelele.



Mgogo-Bursche mit Ohrgehänge.



Perlschmuck der Wagogo

Ost=Afrika

1, Tabakdose; 2, 3, 4, Ohrgehänge; 5, Armband

durften sie auch mit größeren Farbflächen arbeiten, ohne befürchten zu müssen, aufdringlich zu werden. Aber gerade hier konnte sich auch der Farbsinn wieder einmal so recht erproben. Und ich muß gestehen, unsere Neger in unserem alten Deutschostafrika haben da eine mehr als befriedigende Probe ihres guten Geschmackes abgelegt.

Es ist ja schwer, Farben zu schildern, doppelt schwer, wenn diese gebrochen sind, und dreifachschwer, wenn ein ganzes großes Gebilde nur aus solchen harmonisch in einanderklingenden weichen, um nicht zu sagen, unbestimmten Farbtönen vor uns liegt und am Ende weniger in seinen Einzelheiten, wohl aber in seiner Gesamtwirkung wirkt. Und doch möchte ich versuchen, wenigstens den Eindruck wiederzugeben, den die eine oder andere der Grasmatten unseres Museums macht. Es wird ja immerhin ein Versuch bleiben, den eine Farbenwiedergabe nicht bloß ergänzen, sondern völlig ersetzen und weit überholen müßte. Aber ich kann die Lumière-aufnahme, die ich davon gemacht habe, leider nicht bringen..

So greife ich ein paar Stücke aus der Menge heraus. Es sind weiche, dünne Flechtarbeiten aus Gras, im Umfange von 1—3 qm, die sich zum Teil wie feines Baumwollgespinst ansehen und anfühlen, äußerst sorgfältig und sauber geflochten.

Hier ist eines, in bescheidenem Tone gehalten; der Gesamteindruck ist ein vornehmes Hellbraun, das sich aus zwei Paar breiten, parallel-laufenden Streifen eines Ocker- und eines Sepiatones zusammensetzt. Das dunklere Sepiaband ist zur Überleitung in den leichteren Ocker begleitet von reizvoll zusammengestimmten schmalen Streifen: dunkles Ocker, ein fast verschwindendes Stahlblau, Sepia und beinahe schwarz. Diese Streifen sind voneinander durch ebenso dünne Streifen hellen Ockers getrennt. Das ganze Stück ist dann noch nach einer Seite hin eingesäumt durch einen breiteren Streifen, der sich zusammensetzt aus Streifen von Schwarz, hellem Ocker und lichtem Stahlblau.

An einem anderen Teppich, aus Gras geflochten oder besser gesagt, gewoben — denn bei dieser Flechtart schneiden sich wie beim Gewebe Zeile und Einschlag senkrecht — müßten unsere „Modernen" ihre helle Freude haben, da sie ja ihre Lieblings-

farben verwendet finden: Violett und Grün, nur nicht so aufdringlich, wie wir es von unseren Künstlern mitunter geboten bekommen. Schmälere und breitere Bänder von Violett und Grün, vermischt mit Ockerbändern schneiden sich und bewirken ein anmutiges Farbenspiel, wie es sich aus den verschiedenen Überlagerungen oder besser gesagt, Durchdringungen der einzelnen Farben ergibt.

Gleichwohl würde ich jener einfacheren Matte den Vorzug geben, die in Farbe und Form großes künstlerisches Können verrät.

Diese Matte ist hergestellt durch Verweben von schmäleren und breiteren Bändern, die selbst wieder gewoben erscheinen und zwar ganz im gleichen Ton gehalten. Die schmäleren Bänder stellen gleichsam die Zeile, die breiteren den Einschlag dar. So macht das Ganze den Eindruck eines karrierten Stoffes, dessen Musterung aber infolge des einheitlichen Tones kaum zur Geltung kommt. Die für die Herstellung des Gewebes verwendeten Bänder sind in schönem, weichem Rot gehalten, das dadurch noch weiter gemildert ist, daß es mit gleichlaufenden Ockerfäden durchzogen erscheint. Der breite Rand zu beiden Seiten ist durch einen leichten Einschlag von Schwarz genügend verstärkt, um der Matte einen harmonischen Abschluß in Form und Farbe zu geben.

Doch genug des Beschreibens. Ich glaube an diesen wenigen Beispielen genugsam dargetan zu haben, wie dem Neger die Farbe keineswegs etwas Fremdes und Unverstandenes ist, ja wie er im allgemeinen sein Farbenempfinden, trotz der spärlichen Mittel, es zum Ausdruck zu bringen, und trotz des Mangels an Pinsel und Palette, doch viel häufiger betätigt als wir zumeist Gelegenheit haben. Wir überlassen es dem Architekten, daß er dem Maler die Farben angebe oder diesem letzteren selbst, wie er unser Wohngemach für uns abstimme. Und was er geschaffen hat, ist vielleicht geraume Zeit hindurch so gar nicht nach unserem Geschmack, bis wir uns allmählich daran gewöhnt haben. Von da ab meinen wir, es müßte so sein. Und zum Schmuck unserer Wände wählen wir die Schöpfungen von Künstlern oder die Reproduktionen von solchen. Vielleicht hätten wir gerne etwas anderes an

deren Stelle. Aber wir selbst haben weder Zeit noch auch die Fertigkeit unseren Kunst- und Farbsinn zur Darstellung zu bringen, und so muß sich unser Geschmack begnügen mit dem, was uns andere darbieten.

Wir wollen deswegen unser künstlerisches Farbenempfinden nicht geringer einschätzen als das der Neger, aber es kommt doch meist nicht so spontan und so ganz selbständig und selbsttätig zur Geltung wie in dem farbigen Schaffen dieser Naturkinder. Sie arbeiten aber auch mit einer größeren Liebe und Hingabe an ihren von uns vielleicht geringschätzig betrachteten kleinen Schmucksachen, die ihnen aber gerade deswegen so teuer sind. Diesen ihren Schmuck tragen sie mit Stolz und das mit Recht. Mit seinem Ohrgehänge, mit seinen Perlenbändern kann der Mgogobursche getrost vor uns hintreten und unsere Kritik herausfordern. Er kann sich sehen lassen und wir können ihm die Anerkennung nicht versagen.

Und wenn die koreanischen Kinder den Mattenbelag auf dem Boden der Stube von den frühesten Tagen der Kindheit an zu hüten gelernt haben vor den Funken der Tabakpfeife und gleich herzuhuschen denselben auszulöschen, wenn einer auf die kostbare Matte gefallen ist: mich dünkt, die meisten Matten der Neger sind relativ noch viel wertvoller, wenngleich sie vom Standpunkt des Kunsthandwerkes aus gewertet als rückständig gelten mögen. Aber in das geistige Empfinden des Negers lassen uns diese Flechtwerke doch noch einen viel tieferen und wertvolleren Einblick tun als jene Kunstmatten in den Geist des Ostens. Der Neger hat in diese Matten hinein sein ganzes Empfinden hineinverwoben. Und deswegen kommen mir diese Farbprobleme der Neger und deren Lösung gar wertvoll vor.

Das Notgeld von Buchara und Chiwa.

Von A. Keller.

Der mit der russischen Revolution beginnende Zerfall der Rubelwährung hat in allen Teilen des Landes die Ausgabe örtlicher Geldzeichen zur Folge gehabt, da die Notenerzeugnisse der Staatsdruckereien bis zu ihrem Eintreffen in den entlegeneren Gebieten bereits entwertet waren und die Ortsbehörden (genau wie 1922/23 im Deutschen Reich) zur Ausgabe von Notgeld schreiten mußten, um Stockungen im Geldumlauf vorzubeugen. Die aus dem weiteren Fallen des Rubels entstehenden Einnahmen werden den Ausgabestellen dann Anlaß gewesen sein, auf dem einmal beschrittenen Weg weiterzugehen; häufig wird auch angesichts der Lockerung im Zusammenhalt des Reiches der Wunsch, durch Ausübung des Münzrechts seine Unabhängigkeit zu dokumentieren, die Teilregierungen zur Ausgabe von eigenem Papiergeld veranlaßt haben, so z. B. den Imam Uzun Hadschi von Daghestan, der sich auf seinen Scheinen stolz „Fürst der Gläubigen im nördlichen Kaukasus“ nennt.

Nicht nur wirtschaftlich, sondern auch politisch und ethnographisch sind diese Geldzeichen hochinteressant, denn in ihrer Sprache und ihren Darstellungen spiegelt sich die Zusammensetzung des ganzen Reiches aus zahlreichen Völkerschaften wieder. Die russische Sprache spielt dabei oft eine nur nebensächliche Rolle, so auf den meisten Stücken aus Turkestan, die fast ausschließlich in osttürkischer Sprache gehalten sind (osttürk. z. B. ilik 50, osman.-türk. elli; osttürk. ming 1000, osm. bin).

Von den beiden bisher noch halbselbständigen Staaten Turkestans hatte sich Buchara sein eigenes Münzrecht bis in die letzte Zeit gewahrt; das letzte im Berliner Münzkabinett vorhandene Silberstück (noch völlig im althergebrachten mittelalterlichen Stil gehalten) ist vom Jahr 1319 A. H. 1901/2; doch dürfte es auch noch spätere geben. So stellen die Geldscheine, die der Emir A. H. 1336 = 1918 ausgab, nur die Fortsetzung seiner alten Münzreihe in zeitgemäßem Gewande

dar. Die Nennwerte sind 10, 20, 40, 60, 100, 200, 300, 500, 1000, 2000, 3000, 5000 Tenga. Höchst eigenartig ist das Aussehen dieser Scheine, sie weichen von jeder andern Art — auch orientalischen — Papiergeldes völlig ab und wirken wie Nachbildungen kleinasiatischer Teppiche. Das Papier ist aus Pflanzenfasern hergestellt und weiß oder gelblich getönt. Ausführung und Färbung der einzelnen Werte ist verschieden; die Mitte des Feldes wird von einer runden oder ovalen Verzierung (meist einen Halbmond mit Stern enthaltend) mit oder ohne seitliche Verlängerungen ausgefüllt; darum zieht sich andersfarbig ein Netz von Wellen, in das Wertziffern, Halbmond und Stern sowie Aussparungen für verschiedene Stempelaufdrucke (Jahreszahl, Name des Fürsten usw.) verteilt sind. Das Ganze umgibt eine Mäanderborte, in den vier Ecken Halbmonde. Die an verschiedenen Stellen beider Seiten mit schwarzer Lackfarbe aufgedruckten Stempel sind infolge der Minderwertigkeit des Papiers und des Durchleuchtens des farbigen Untergrundes nur teilweise lesbar.

Eine zweite gleichartige Ausgabe erfolgte 1919 in den Werten 50, 100, 200, 500, 1000, 2000, 3000, 5000 und 10000 Tenga. In diesem Jahr fiel das Emirat dem Ansturm der Bolschewisten zum Opfer, die in Buchara einen Rat von Volksbeauftragten einsetzten. Zu den eiligsten Aufgaben der neuen Regierung gehörte die Ausgabe eigenen Papiergeldes, Werte zu 5000 und 10000 Tenga ersetzten die Scheine des Emirs und wurden ihrerseits noch im gleichen Jahre durch solche zu 5000 und 10 000 „Som" ersetzt („som" türk. „massiv, fest, rein", dann — wohl über die Bedeutung „Silberrubel" — zu „Rubel" überhaupt und gar zum Begriff „Papiergeld" geworden; sonst ist in Turkestan und Kaukasien für „Rubel" das Wort „Mänät" gebräuchlich, so auf den Scheinen von Chiwa und des Emirs Uzun Hadschi). Mit dem Fortschreiten der Inflation wurden Neuausgaben nötig: 1920: 1000, 3000, 5000, 10 000, 20 000 Rubel; 1921: 5000, 10 000, 20 000; 1922: entsprechend der ersten russischen Wertvereinfachung Scheine zu 1, 5, 10, 25, 100 Rubel (je auf bläulichem oder weißem Papier) und 2500, 5000, 20 000 Rubel, die je dem 10 000 fachen Betrag bisheriger Rubel entsprachen. Bis zum Jahr 1921 sind

die Scheine in ihrem Aussehen die genaue Fortsetzung derjenigen des Emirs; russisch ist lediglich die knappe Wertbezeichnung, der ganze übrige Text türkisch. Der Wechsel der Staatsform zeigt sich nur darin, daß jetzt Sichel und Hammer und die Abkürzung B. S. Dsch. (Sozialistische Republik Buchara) die Stelle des fürstlichen Namens vertreten und daß die Unterschriften des Volkskommissars der Finanzen und einiger andern Beamten beigefügt sind. Der Text besteht bei den Scheinen größeren Formats aus dem Einlösungsversprechen des Staates, bei den kleinen genügen die Worte „Dewlet kjaghiḍ aqčesi“ „Staatspapiergeld“.

Die Ausgabe 1922 setzt die so eigenartige und ansprechende Reihe ihrer Vorgänger nicht fort, sondern knüpft an die nüchternen Vorbilder älterer osmanischer Geldscheine an. Die Stelle der Tughra vertritt nun ein Kreis, worin Stern und Halbmond, diesen gegenüber eine halbmondähnliche Figur und ein Blumenstrauß, darunter die Worte „Bucharische Volksrepublik“. Die Ausgabe ist in Buchdruck hergestellt, die kleinen Werte einfarbig, die höheren mehrfarbig. Teils sind die Scheine auf weißes, teils auf blaugraues Papier gedruckt; dieses zeigt sich durch sein Wasserzeichen — parallele Wellenlinien — als den Beständen der Deutschen Reichsdruckerei entstammend! Dieses Papier ist während der Besetzung der Ukraine 1917/18 dorthin gebracht und zu einigen südrussischen Notgeldausgaben verwendet worden; unklar ist aber, wie es noch weiter den Weg nach Buchara fand!

Der Chan von Chiwa begann erst 1919 dem Vorbild des Nachbarstaates zu folgen, indem er Scheine zu 100, 200, 300, 500, 1000, 2500, 5000 Tenga, dann 500, 1000, 2000, 5000 Rubel ausgab, die sämtlich auf Seide gedruckt waren, nur 5000 Tenga auf Seidenpapier. 1920 folgte noch eine Ausgabe zu 100, 250, 500, 1000, 2000, 5000 Rubel, wieder auf Seide gedruckt. Vor dem Papier hatte der Stoff ja den Vorzug größerer Haltbarkeit; aber bei der primitiven Herstellungsweise ist der Text noch weniger leserlich als bei Buchara. 1920 fiel auch Chiwa in die Hände der Sowjetleute; sofort gaben sie als „Sowjetrepublik Chorezm“ Geldscheine aus, 250, 500, 750 Rubel auf Seidenpapier, 1000 auf Leinen. Aus der Ver-

wendung so seltsamen Materials ist wohl zu schließen, daß brauchbares Papier dort nicht zu haben war; die Ausgaben 1921 bis 1923 sind zwar auf Papier gedruckt, aber — mit Ausnahme des auch hier wieder auftauchenden Papiers der Deutschen Reichsdruckerei — auf so elendem Holzpapier, daß die Scheine schon nach kurzem Umlauf zerfielen, der grauschwarz oder hellrotviolett aufgestempelte Text überhaupt unlesbar ist. Künstlerischer Wert geht diesen Stücken völlig ab, im Gegensatz zu den von Buchara; auch durch stärkeres Hervortreten der russischen Wertangabe wirken sie nüchterner als jene. Als Wappen wird der Halbmond mit Stern neben Sichel und Spaten geführt. Von der Ausgabe 1921 (1000, 3000, 5000, 10 000, 25 000 Rubel) zeigen die 25 000er den russischen Einfluß dadurch, daß sie von der Sowjetausgabe 1919 das Proletarierverslein „Proletarier aller Länder, vereinigt Euch!" in russischer, türkischer und arabischer Sprache übernehmen. — 1922 wurden ausgegeben 1, 3, 5, 10, 20, 25, 50, 100 Rubel (entsprechend 10 000, 30 000 usw. der früheren Ausgaben), 1923: 50, 100, 500, 1000 Rubel, ihrerseits je 100 der Ausgabe 1922 entsprechend.

Ein großer Teil dieser Scheine gehört bereits zu den Seltenheiten, besonders die älteren noch von den Fürsten ausgegebenen Stücke, und müssen teuer bezahlt werden. Auch in Rußland hat sich schon eine ganze Sammlergemeinde gebildet, die diesen Zeugnissen der Revolution und des Bürgerkrieges eifrig nachspürt; so eifrig, daß die Sowjetregierung es für gewinnbringend hielt, eine staatliche Zentralstelle für den Handel mit Notgeld einzurichten.

Notes relating to Sir M. A. Stein's Ancient Khotan.

These few notes, mostly recorded many years ago put aside with a view to a more extended study, are based upon the Tibetan accounts of Khotan extracted in Rockhill's The Life of the Buddha (London, 1884) and Sarat Chandra Das' Buddhist and other legends about Khotan (J. A. S. B., LV, Pt. 1, pp. 193 99). They may be regarded as a continuation of the Appendix E, treating of the same, which was contributed by the writer to Sir M. A. Stein's Ancient Khotan (I, pp. 581—5).

1. The local name of Karghalik.

The oasis of Karghalik lies to the west of Khotan. Its situation and features and the Chinese descriptions of it and accounts of its history are fully detailed in Sir M. A. Stein's work (pp. 89—93). To the Chinese it was known under various forms of a single name, Chê-chü-chia, Chu-chü-po, Chu-chü-pan, Hsi-chü-pan, and its people were designated Tzu-ho. It is therefore interesting to note that a Tibetan form of the name is mentioned both in the Annals of Li-yul and in the Gośṛṅga-vyākaraṇa. In the former we read (fol. 442 b) of a relatively late king of Khotan, cited only by the dynastic portion (Vijaya) of his name, who was married to a daughter of the King of Beu-gun-pan, by name Su-to-ka, and who for her sister, the arhat 'A-śo-ko-śi-la, built the vihāra Gco-lu-na, which was protected by the divinities A-ba-lha and Hdzambha-kehu-ta-na. The Gośṛṅga-vyākaraṇa speakes (246 b) of a locality Myo-mo-na, where the early king Yol proposed to build a fort, as the seat of an image Cu-gon-pan, which defended the fort Dge-ba-can (the city of Khotan) and the district. There can, it seems, be no doubt that the image is named from the country or vice versa.

We have therefore in the Tibetan forms Beu-gon-pan, Cu-gon-pan the equivalent of the Chinese Chu-chü-pan, etc.

We must also find the same name in the form Cugapa, Cugopa, which in the Kharoṣṭhi Inscriptions edited by Messrs. Boyer, Rapson, and Senart appears frequently (like other local and tribal names) as a personal designation (e. g., p. 125, Nr. 345; p. 152, No. 425) and once (p. 34, No. 90) in connection with the west.

2. Phye-ma = P'i-mo.

A second identification which may pretend to certainty is that of Phye-ma, fortress and district ,in the east' protected by the image Kihu-(Kahi)-lan (Gośṛṅga-vyākaraṇa, 346 a) with the P'i-mo' of Hiuen-Thsang and the Pein of Marco Polo. Sir M. A. Stein (Ancient Khotan, see Index) has located it at Uzun Tati, which also is to the east of Khotan. Its chief distinction was a sandal image of Buddha, supposed to have come from Ho-lo-lo-kia, which M. Huber (Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient, VI, pp. 335 99) convincingly identified with the Roruka of the Divyāvadāna.

Bha-va-ña — Ti-chia-p'o-fu-na.

For the Saṅghārāma known to the Chinese as Ti-chia-p'o-fu-na Stanislas Julien suggests the Sanskrit name Dirghabhāvana (Ancient Khotan, I, p. 225). Most likely the shrine was identical with the Bha-va-ña Vihāra erected in Hgum-stir by Vijaya-Kirti at the request of a king and in recognition of a miraculous appearance of 17 Arhats from India. (Ancient Khotan, I, p. 582, No. 6). It is stated that this Vihāra was foundet when the old Tibetan dynasty existed in Mṅahris and the Hgar-blon (military commandant) was governing Li-Yul.

Sir M. A. Stein while identifying the site with the Musulman Ziārat of Bowa-Kambar, thinks that the name can no longer be traced. But possibly ,Bowa' itself = ,Bha-va-ña'.

4. Ro-zya = Lū-she.

The Ro-zya vihāra is said to have been built by a king Vijaya-Siṃha (Ancient Khotan, I, p. 582, No. 12, where

Ro-bya is wrongly read). In this name we have a good equivalent for the Lū-she vihāra mentioned by Hiuen-Thsang (see Ancient Khotan, I, pp. 229—230). Here, however, a chronological difficulty presents itself, the Ro-zya vihāra having been built as we have said, by a king Vijaya-Siṃha, whereas the Lū-she vihāra is connected with the story of an earlier king (according to the Khotanese legend Vijaya-Jaya), whose Chinese queen (Pu-ñe-śva-ra) introduced the silk-worm. The Khotanese story makes the latter king founder of the Po-ta-rya and Ma-dza caityas and a great Vihāra. Inasmuch, however, as both the Ro-zya vihāra and the Po-ta-rya caitya were situated near the eastern river of Khotan (the Yurung-Kāsh), it is easy to see how a confusion may have arisen.

5. Hgehu-to-śan = Gośirṣa-parvata.

The famous Gośirṣa hill, lying according to Hiuen-Thsang 20 li to the south-east of the capital city, has been convincingly identified by Sir M. A. Stein (Ancient Khotan, I, 185 sqq) with the conspicuous height now known by the name Kohmāri. The Tibetan documents relating to it and the account of Hiuen-Thsang are sufficiently explored in Rockhill's Life of Buddha (pp. 284 sqq) and in Sir M. A. Stein's work. But it is worth while to dwell a little upon the name, which in the Tibetan form is ‚Hgehu-to-śan'. What has not been noticed, apparently, is that the name is Chinese: hgehu = Chinese giu, ngiu, niu ‚cow'; to = Chinese t'ou (top', „head'; and śan = Chinese shan ‚mountain' It will be noted that the Chinese renders ‚Gośirṣa' rather than ‚Gośṛṅga'.

That the hill should have been known in Khotan (for the Tibetan documents are derived from Khotanese originals) by a Chinese version of its name is not surprising in view of the fact that the population of the district is stated to have included from early times a Chinese contingent. There are other matters which on another occasion may be discussed in this connection.

6. Sum-ña = Somiye.

For the So-mo-ye of Hiuen-Thsang, who gives it as the name of a ‚convent', ‚5 or 6 li' to the west of the royal city, Sir M. A. Stein has already proposed (Ancient Khotan, I, pp. 223—5), an original ‚Somaña', identifying the spot with the site now known as Somiya. The ‚convent' will therefore be identical with the Vihāra built by King Vijaya-Siṃha for the Buddhist teacher Ānandasena and named Sum-ña. This vihāra seems to have been in the district Hgum-stir; and that is, no doubt, the district near the river (Kara-kāsh), for which the Sanskrit name if Gomatī, probably a learned transformation like that which translates Gaṅs-chen-mdzod-lṅa (Kinchenjanga) into Kāñcana-jaṅghā.

7. Hgu-gzan = Gujan.

The Hgu-gzan (pronounce Guzan) or Hgu-gzan-ta vihāra was built by a king named Vijaya-Saṃgrāma. It is not mentioned by the Chinese travellers; but there is a good chance that its site may be where Sir M. A. Stein's map of the district places the village Gujan (see Sand-buried Ruins of Khotan, p. 198).

8. Shọu-pa = Yurung-kāsh.

The Chinese give the name of the eastern river of Khotan in the form Shou-pa, (Ancient Khotan, I, p. 171), apparently reflecting the Chu-po which really occurs in the Li-yul-vyākaraṇa (fol. 424 b, l. 4).

J. W. Thomas.

BÜCHERBESPRECHUNGEN

Neuerscheinungen

über Buddhismus und verwandte Gebiete.

Unter den Neuerscheinungen über den Buddhismus und verwandte Gebiete nenne ich an erster Stelle die Übersetzung des Dhammapada von R. O. Franke.[1]) Mit vollem Recht spricht der Übersetzer von Dhamma-Worten, nicht etwa, wie andre dies getan, von einem Wahrheitspfade. Es geht dies schon aus dem Dhp. 44 und 45 selbst hervor, wo erstere Wiedergabe die einzig mögliche ist. Auch auf V. 102 möchte ich verweisen, wo das Anhören eines Dhamma-Wortes, *ekaṃ dhammapadaṃ*, in Gegensatz gebracht wird zu hundert Versen, *gāthāsataṃ*, die jemand rezitiert. Franke hat den Text in gereimte Verse übertragen. Daß er hübsche Verse zu formen versteht, das hat er schon in seiner Übersetzung des Dīgha-Nikāya an mehreren Stellen gezeigt. Über seine philologische Gründlichkeit bedarf es keiner weiteren Worte. So konnte er das Wagnis unternehmen, und es ist ihm geglückt, eine gut lesbare und dabei doch korrekte Übersetzung des wichtigen kanonischen Textes herzustellen. Ihrer Führung darf sich auch ein der Palisprache Unkundiger anvertrauen. Vorausgeschickt seiner Übersetzung hat Franke eine Darstellung der Buddhalehre, wie sie sich aus dem Dhp. ergibt. Dies ist deshalb berechtigt, weil allerdings im allgemeinen die Verse zu den ältesten Bestandteilen des Kanons gehören. Es mag also durch ähnliche Einzeluntersuchungen, wie sie hier Franke vorgenommen hat, gelingen, den ursprünglichen Buddhismus herauszukristallisieren. Und das ist von enormer Wichtigkeit. Recht wertvoll ist auch der Anhang, in dem alle die Parallelstellen im Palikanon zu den Versen des Dhp. angegeben sind. Werden wir wohl bald von Franke eine Konkordanz der Paliverse erhalten, auf die wir alle hoffen?

Ein interessantes Buch ist das von P. Jos. Abs über die Religion Indiens.[2]) Es ist das eine Übersetzung des 1920 in Benares erschienenen Werkes „The Worlds Eternal Religion", das von der dort nach dem Kriege gegründeten Gesellschaft für Erforschung der Weltreligionen als erster Band eines „Hall of Religions" betitelten Sammelwerkes herausgegeben wurde. Jene Gesellschaft führt den Namen Sri Bharat Dharma Mahamandal. Die deutsche Bearbeitung des Werkes lag in besten Händen, da P. Jos. Abs durch seine Tätigkeit im Dienste der Mission mit Indien und den indischen Verhältnissen wohl vertraut ist.

---

[1]) Dhamma-Worte, Dhammapada des südbuddhistischen Kanons, verdeutscht von R. Otto Franke. Mit einer Skizze der Buddhalehre des Werkes als Einleitung. Jena, Eugen Diederichs, 1923. — 121 SS. kl. 8°.

[2]) Indische Religion. Der Sanatana-Dharma, eine Darstellung des Hinduismus, übersetzt und erläutert von P. Jos. Abs. Bonn und Leipzig, Kurt Schroeder, 1923. — XVII, 234 SS. 8°.

Die besondere Bedeutung des Buches liegt für uns darin, daß wir aus ihm erfahren, wie hochgebildete Inder ihre eigene Religion ansehen und beurteilen. Es ist ganz unmöglich seinen reichen Inhalt in Kürze anzugeben. Mit meisterhafter Dialektik werden die mannigfaltigen Ideen und Lehren der verschiedenen philosophischen Schulen und Religionssysteme Indiens zu einem einheitlichen Ganzen zusammengearbeitet, das den Hinduismus darstellt. Wie auch der Buddhismus in organischem Zusammenhange steht mit diesem grandiosen Bau, das sehen wir auf Schritt und Tritt. Auf den letzten Seiten des Buches wird eine Parallele gezogen zwischen der indischen Gedankenwelt und den „hehren Ideen und Grundsätzen der christlichen Philosophie". Echt indischen Geist atmen die Schlußworte: „Möge der heilige Geist der ewigen Religion die ganze Menschheit durchdringen, möge der Allerhöchste seine Segnungen auf alle ergießen, Eintracht und Friede bringend und guten Willen auf Erden. — Oṃ — Friede sei allen Wesen." — Sehr verdienstlich sind die über 70 SS. füllenden Anmerkungen und Erläuterungen, die der Übersetzer dem Werke angefügt hat. Ohne sie bliebe dem deutschen Leser manches unverständlich. Besonders wertvoll, auch für den Fachmann, ist der Nachweis der Quelle für die verschiedenen Zitate, die in dem Buche aus der einschlägigen indischen Literatur ohne nähere Angabe, woher sie stammen, angeführt werden. Wir danken auch dem rührigen Verlag Kurt Schroeder, der die verdienstvolle Arbeit des Herrn P. Abs uns zugänglich gemacht hat.

Muster einer eindringenden, scharfsinnigen und gelehrten Arbeit ist die von de Visser über die Arhats in China und Japan.[1]) Sie führt uns in die Geschichte des östlichen Buddhismus hinein, und sie steht in engem Zusammenhang mit einer von S. Lévi und Chavannes im Journal Asiatique 1916 veröffentlichten bedeutenden Abhandlung über die 16 oder 18 Arhats in den Vorstellungen der gleichen religiösen Kreise. De Visser gibt in seiner Schrift zunächst einige allgemeine Vorbemerkungen über das Wesen des Arhat und untersucht dann mit erstaunlicher Kenntnis der chinesisch-japanischen Schrift- und Bildwerke die hier sich findenden Legenden über die 500 Arhants, die an dem ersten Konzil teilnahmen, das nach der Überlieferung unter der Leitung des Mahākāśyapa unmittebar nach dem Tode des Buddha in Rājagaha abgehalten wurde, — über sie selbst, wie über ihre Beziehungen zu den 16 (oder 18) großen Arhats, die in den gleichen Quellen vorkommen. Was der Referent von seinem persönlichen Standpunkt aus vielleicht noch gewünscht hätte, wäre eine engere Anknüpfung an die Tradition des Pali-Buddhismus gewesen.

Von dieser Epoche des höchst entwickelten Buddhismus wenden wir uns seinen Grundlagen und Ursprüngen zu mit von Negelein's Schrift über die Weltanschauung der Arier.[2]) Das Buch ist aus einem vom Vf. in

---

[1]) The Arhats in China and Japan, by Dr. M. W. de Visser, with 16 plates. Berlin, Oesterheld u. Co., 1923. 215 SS., 4° und 16 Tafeln.

[2]) Weltanschauung des indogermanischen Asiens von Julius von Negelein. Erlangen, Palm u. Enke, 1924. VIII, 186 SS., 8°.

Erlangen gehaltenen Vortrag herausgewachsen. Dieser Umstand hat seine Ökonomie einigermaßen beeinträchtigt. Der Vortrag selber hat eine Ausdehnung von 28 SS., die Anmerkungen und Erläuterungen, die der Vf. hinzugefügt hat, und die den sehr wertvollen wissenschaftlichen Apparat enthalten, umfassen nicht weniger als 176 SS. Eine organische Zusammenarbeitung beider Teile hätte ein hübsches Buch ergeben. Auch der Titel entspricht nicht völlig, meine ich, dem Inhalt der Schrift. Diese behandelt hauptsächlich die allgemein menschlichen Grundlagen, auf denen auch die arische Weltanschauung beruht, und die hier auf Schritt und Tritt wahrzunehmen sind. Darin liegt gerade die Stärke und die Eigenart des Verfassers, der die Sondererscheinungen der Einzelkultur begreift und verständlich zu machen weiß im Zusammenhang mit den anderen, namentlich den primitiven Kulturen. Es ist in der Tat sehr lesenswert, wie der Vf., ausgehend von dem von Zauber und Magie ausschließlich bestimmten frühesten Altertum, den allmählichen Aufstieg zu höheren Weltanschauungsformen schildert. Lesenswert ist das auch für den Freund des Buddhismus. Auch der Buddhismus wird nur dann vollkommen verstanden, wenn man die einzelnen in ihm geltenden Gedanken und Lehren auf ihre Ursprünge zurückführt. Ich brauche da nur an das in uralten Vorstellungen verankerte Dogma vom Saṃsāra, der Seelenwanderung, zu erinnern. Rühmend möchte ich noch die große Belesenheit des Vf.'s hervorheben und die sorgfältige Verwertung der Quellen.

Ich möchte hier die Leser unserer Zeitschrift noch auf ein bedeutendes Werk hinweisen, obwohl ich selber darüber schon an anderer Stelle berichtet habe, und obwohl es nur indirekt dem Verständnis des Buddhismus dienen kann. Es ist das J. W. Hauer's Buch über die Religionen.[1]) Es werden in dem vorliegenden ersten Bande des Werkes zunächst die „Hauptformen der Religion auf den unteren Stufen" behandelt, wie sie bestimmt werden durch Zauberei, Tabuvorschriften, Totemismus, durch einen primitiven Jenseitsglauben, durch Geisterdienst, durch Ahnen- und Heroenkult. Das eigenartige und neue in der Darstellung dieser oft erörterten Probleme der vergleichenden Religionswissenschaft besteht nun aber bei Hauer darin, daß er die große schwer übersehbare Fülle des Stoffes unter einem einheitlichen Gesichtspunkt betrachtet, nämlich unter dem des religiösen Erlebnisses. Und dies wieder führt ihn auf einen Gegenstand, der bisher wohl noch nicht genügende Berücksichtigung gefunden hat: auf die Bedeutung der Ekstase und ihr Verhältnis zur Religion. Er hat ihr ein besonderes Kapitel (S. 85-102) gewidmet. Gerade dieses Kapitel ist nun auch für den, der den ursprünglichen Buddhismus richtig verstehen will, von Wichtigkeit. Welche Rolle die Ekstase und die Erzielung ekstatischer Zustände, der dhyāna's (= Pali *jhāna*), hier spielen, darauf hat mit vollem Recht Beckh in seinem Büchlein über den Buddhismus Nachdruck gelegt. Heiler hat „die buddhistische Versenkung" bekanntlich zum Gegenstand einer eigenen

[1]) J. W. Hauer, Die Religionen, ihr Werden, ihr Sinn, ihre Wahrheit. Erstes Buch. — Stuttgart, W. Kohlhammer, 1923. XII, 556 SS. 8°.

Untersuchung gemacht und ihre Beziehungen zur christlichen Mystik dargelegt. Bei Hauer wird das Problem der Ekstase in die allgemein religionsgeschichtlichen Zusammenhänge hinein gestellt, wird der Begriff genau definiert, werden die Auswirkungen des ekstatischen Erlebnisses, wie sie sich in den verschiedenen primitiven Religionen äußern, geschildert, wird sein Verhältnis zum religiösen Erlebnis erörtert. Überall findet der Freund des Buddhismus überraschende Analogien. Ich erinnere, um nur eines herauszugreifen, an das Gefühl des Schwebens oder Fliegens, das bekanntlich im Pali-Kanon unter die iddhi's, die übermenschlichen Fähigkeiten, gerechnet wird, über die der Arahant, der „Vollendete" verfügt. Ich möchte das Studium des Hauer'schen Buches unseren Lesern auf das angelegentlichste empfehlen. Wilh. Geiger.

Nachdem sich das Fehlen eines auf der Höhe der neueren und neuesten Forschung stehenden und deren Ergebnisse umfassenden Pāli-Wörterbuches viele Jahre deutlich fühlbar gemacht hatte, scheint die Gegenwart das Versäumte doppelt, ja dreifach nachholen zu wollen. Noch ist das von T. W. Rhys Davids und W. Stede herausgegebene „*The Pāli Text Society's Pāli English Dictionary*" in seiner Ausgabe unvollendet (bis jetzt sechs Lieferungen bis Buchstabe m), da beginnt in Copenhagen im Auftrage der dortigen Akademie ein zweites Wörterbuch, gleichfalls Pāli-Englisch, zu erscheinen, dessen Herausgeber der bekannte dänische Pālist D. Andersen ist, dem wir u. a. bereits eine wertvolle Pāli-Chrestomathie („Pāli Reader") mit einem mustergültigen Glossar verdanken. Nun teilt uns Nyāṇatiloka (Tokyo) in einem Privatbriefe mit, daß er ein *Pāli-Deutsches Handwörterbuch* im Manuskript nahezu zum Abschluß gebracht habe, das, wie alle Werke dieses Verfassers, wiederum im Oskar Schloß Verlag erscheinen wird. Nehmen wir hinzu, daß das seinen hohen Wert auch fernerhin behauptende „*Dictionary of the Pāli Language*" von Childers in Neudrucken jederzeit erhältlich ist, so stehen wir vor der erfreulichen Tatsache, daß dem Pāli-Beflissenen in Kürze reichliche Hilfsmittel zur Verfügung stehen werden und daß damit eine Kalamität früherer Jahre endgültig überwunden ist, wo außer Childers kein Lexikon vorhanden und dieser selbst längere Zeit hindurch vergriffen war. — Einen sehr nützlichen Beitrag zur Kenntnis der Prakrit-Sprachen hat der Münsterer Ordinarius für Indologie Richard Schmidt in seinem „*Elementarbuch der Śaurasenī mit Vergleichung der Mahārāṣṭrī und Māgadhī* (Heinz Lafaire, Hannover 1924) geliefert. Eine solche, für den Anfänger benutzbare Einführung in diesen wichtigsten Prakrit-Dialekt der indischen Dramen war ein dringendes Bedürfnis, da Pischels monumentale „Grammatik der Prakrit-Sprachen" den Anfänger nur verwirren kann und als eigentliches Lernbuch für ihn nicht in Frage kommt. Auf 35 Seiten gibt Schmidt in dem vorliegenden Büchlein eine kurz gefaßte Grammatik, woran sich Textproben für *Śaurasenī*, *Mahārāṣṭrī* und *Māgadhī* (p. 36—43), sowie zwei Tabellen der Konsonantengruppen (Sanskrit-Prakrit

und Prakrit-Sanskrit, p. 44—46) anschließen. — „*Buddhist Psychology, supplementary chapters*" von Mrs. C. A. F. Rhys Davids ist ein 1924 bei Luzak in London erschienenes Büchlein von 88 Seiten Umfang betitelt. Den zweiten Aufsatz „The Buddhist Doctrine of Rebirth" kennen wir bereits in seiner deutschen Übersetzung von St. Schayer; die Titel der übrigen Abhandlungen sind „The Buddhist Principleof Change"; „Some Psychological Points in the Kathā-Vatthu"; „Development of the Anti-Soul- Attitude"; ein „Epilog" schließt die Ausführungen des Buches. Aus manchen Partien dieser lesenswerten Aufsätze darf man wohl mit Recht schließen, daß die gelehrte Verfasserin ihren Standpunkt hinsichtlich einzelner Teile des buddhistischen Lehrsystems im Laufe der Zeit geändert hat; besonders der letzte Aufsatz scheint diese Annahme zu stützen. — Eine erste Einführung und Orientierung über das Gebiet der Gandhāra-Kunst will ein kleines Büchlein von Emmy Wellesz sein, betitelt „*Die buddhistische Kunst von Gandhāra*" (E. A. Seemann, Leipzig o. J.); es bildet den 73. Band der von Hans Tietze herausgegebenen „Bibliothek der Kunstgeschichte". Es wird hier auf 10 Seiten Text an der Hand von 20 Illustrationen versucht, die der Gandhāra-Kunst wesentlichen Züge herauszuarbeiten. Die indischen Worte sind sehr fehlerhaft wiedergegeben. In dem 9 Arbeiten anführenden Literaturnachweis ist auch eine in Vorbereitung befindliche Arbeit der Verfasserin benannt, die den Titel tragen soll „*Gandhāra im Rahmen der vergleichenden Kunstforschung*". — Sehr wertvolle Dienste leistet die „*Bibliographie zur Frage nach den Wechselbeziehungen zwischen Buddhismus und Christentum*" von H. Haas (Nr. 6 der „Veröffentlichungen des Forschungsinstitutes für vergl. Religionsgeschichte an der Univers. Leipzig"; J. C. Hinrichs, 1922); Nr. 7 derselben Reihe bildet eine recht nützliche Schrift von A. Hermann: *Die Verkehrswege zwischen China, Indien und Rom um 100 nach Chr. Geburt*. Originalkarte in Zweifarbendruck mit erläuterndem Text. — Aus den Sitzungsberichten der Preußischen Akad. d. Wiss. von 1924 sind von uns zwei Arbeiten hervorzuheben: O. Franke: *Ein Dokument zur Geistesgeschichte der Han-Zeit* (mit zwei Tafeln); A. H. Francke: *Weitere Tibetische Handschriftenfunde von Turfan* (mit zwei Tafeln). — Eine Festschrift, dem Leipziger Ordinarius für indogermanische Sprachwissenschaft Wilhelm Streitberg zum 60. Geburtstag von Freunden und Schülern gewidmet, ist die bei Markert u. Petters, Leipzig 1924 in vornehmer Ausstattung erschienene *Streitberg-Festgabe*. Sie enthält auf 441 Seiten 54 wertvolle Beiträge namhafter Forscher, von denen wir hier die folgenden anführen möchten: M. Bloomfield: *On Vedic Agni Kravyavāhana and Agni Kavyavāhana*; J. Hertel: *Śivadāsas Vetālapañcaviṃśatikā*; H. Jacobi: *Ueber Viṣṇu-Nārāyaṇa Vāsudeva*; Ch. Krause: *Eine neue Pañcatantra-Mischrezension in Alt-Gujarātī*; B. Liebich: *Lateinisch campus als Lehnwort im Indischen*; H. Reichelt: *Die indoiranischen Benennungen des Salzes*. — E. Pieczynska, die „sich in jahrelangen Studien mit dem Geiste Tagores vertraut gemacht

hatte“, legte die gewonnenen Eindrücke in einem französischen Buch nieder, das von Clara Ragaz ins Deutsche übersetzt wurde und unter dem Titel „*Tagore als Erzieher*“ im Rotapfel-Verlag, München und Leipzig, erschienen ist. Das Buch ist,wie im Vorwort betont wird, „eine Einführung in den ganzen Tagore, in dem Sinne, als es uns ihn in seiner Vielseitigkeit kennen lehrt und den Wunsch in uns erweckt, tiefer in seine Werke einzudringen.“ Der Anhang enthält einen „Aufruf zu Gunsten einer internationalen Universität“ und einen Vortrag, den Tagore am 6. Mai 1921 in Genf über das Thema „Die Religion des Waldes“ gehalten hat. — In demselben Verlag hat Eugen Moser sein Buch „*Konfuzius und wir*“ (182 Seiten) erscheinen lassen. In den einzelnen Kapiteln werden folgende Themen behandelt: Der Kampf um Konfuzius; Zur Jugendlehre Kungs; Kung, der Politiker; Kung, der Moralist; Wird Kungs Lehre über Europa kommen? Hier sagt der Verfasser (S. 168 f.): „Weil also eine reine Morallehre niemals gegen das metaphysische Rüstzeug einer Religion wird ankämpfen können, greifbare Waffen niemals sich mit unsichtbaren werden messen können, ist ein Übergreifen des Kungismus nach Europa eine Chimäre. Die Kluft zwischen der Weltauffassung des äußersten Ostens und jener des Westens bleibt unüberbrückbar.“ Der ausführliche Quellennachweis am Schluß enthält 152 Nummern. — Einen Einblick in die chinesischen Liebes- und Hetärenkomödien, die im Abendland bisher fast ganz unbekannt waren, gibt Hans Rudelsberger in einem reizend ausgestatteten und mit schönen Bildbeigaben versehenen Buche „*Altchinesische Liebeskomödien*“, aus dem chinesischen Urtext ausgewählt und übertragen (Kunstverlag Anton Schroll u. Co., Wien; geb. Mk. 10). Fünf Komödien, zu denen der Pekinger Künstler Hua-Meichai auf Seide gemalte Bilder gefertigt hat, während die übrigen Illustrationen Reproduktionen von Holzschnitten der chinesischen Original-Ausgaben sind, werden uns in wohlgelungener deutscher Übertragung vorgeführt. Ihre Titel sind: Die Liebesecke; Doktor Ching und seine Base; Die Ehen des Fräulein Schmetterling; Die Seelenwanderung des Mandarinen Lu; Das Leben ist ein Traum. Das letzte Stück dürfte das beste unter den mitgeteilten sein; sein Verfasser ist Ma-chi-yuan, einer der berühmtesten Dichter der Yüan-Dynastie. — Ein sehr merkwürdiges Buch, an dem die Wissenschaft nicht ganz achtlos vorübergehen sollte, ist die Arbeit von Edgar Dacqué: „*Urwelt, Sage und Menschheit*“, eine naturhistorisch-metaphysische Studie (R. Oldenbourg, München 1924; 359 Seiten, mit Illustrationen; 8.50, geb. 10.50 Mk.). Von ganz neuen Gesichtspunkten ausgehend stellt der Verfasser eigene, z. T. völlig umstürzende Theorien über das Alter des Menschen, seine Stellung in der Lebewelt und ähnl. auf, Theorien, deren Stichhaltigkeit nachzuprüfen Sache der einschlägigen Disziplinen sein muß. Daß des Verf. Ansichten von einem großen Teil der Wissenschaft scharfe Ablehnung erfahren werden, dürfte sicher sein; Zustimmung aber wird er in den kirchlich-orientierten Kreisen der Gelehrtenwelt finden. Auf jeden Fall kann der Außenstehende von der Fachwissenschaft verlangen, daß sie zu den hier aufgeworfenen Fragen und

Problemen in dem einen oder andern Sinn Stellung nimmt und daß sie ihre Stellung im Einzelnen auch begründet. — Wer sich über die Persönlichkeit und den Geist des Mahatma Gandhi, unter den jetzt lebenden Indern neben Tagore der berühmteste und bedeutendste Sohn seines Volkes, an der Hand eines guten Buches näher unterrichten möchte, dem empfehlen wir das im Rotapfel-Verlag 1924 erschienene Werk (7.—, geb. 8.50 Mk.) Mahatma Gandhi: *Jung Indien*; Aufsätze aus den Jahren 1919—1922; Auswahl von Romain und Madeleine Rolland; Einleitung von John Haynes Holmes. Das vorliegende Buch, das eine vortreffliche Ergänzung zu dem Gandhi-Buche von Romain Rolland bildet, enthält eine sorgfältige Auswahl aus den in der amerikanischen Ausgabe von *Yonng India* enthaltenen Reden und Aufsätzen Gandhis. Wer diese Aufsätze in ihrer Aufeinanderfolge liest, erhält ein anschauliches Bild von der gewaltigen Persönlichkeit dieses hervorragenden Mannes, zu dem ungezählte seiner Volksgenossen als zu einem Menschheitsführer emporblicken. — Eine kurz gedrängte, dabei ebenfalls sehr empfehlenswerte Arbeit über Gandhi und die an seinen Namen anknüpfende Bewegung ist das im „Ardi", Archiv-Dienst, Charlottenburg 1924 erschienene Schriftchen des japanischen Gelehrten K. Kanokogi „*Gandhi*; *der Geist der indischen Revolution*". Auf 31 Seiten entwirft der Verfasser in markanten Umrissen ein Bild der indischen revolutionären Bewegung in ihren einzelnen Stadien, — ein Bild, dessen Bedeutung über die speziell indischen Verhältnisse weit hinausgeht und das insonderheit auch auf die in Deutschland herrschenden Verhältnisse der Nachkriegszeit ein besonderes Licht wirft. Kanokogi selbst wurde s. Zt. wegen seiner Sympathie mit der Gandhi-Bewegung in Indien verhaftet, ein Zeichen, daß man dort die Bedeutung und den Einfluß des japanischen Publizisten nicht gering einschätzte.

K. Seidenstücker.

Jahrbuch der asiatischen Kunst 1924. Herausgegeben in Verbindung mit Ernst Große, Friedrich Sarre, William Cohn, Ernst Glück von Georg Biermann. 1. Band. Klinkhardt und Biermann, Leipzig. Ganzleinen 45.— Mk.

Dies neue Jahrbuch ist ein sehr stattlicher Band. Bei der Fülle der Aufsätze — es sind 28 — kann es sich selbstverständlich nur darum handeln auf diejenigen hinzuweisen, die in das Interessengebiet der Z. f. B. gehören; obwohl gerade in den Untersuchungen über die Kunst der islamischen Völker einiges Ausgezeichnete sich findet, wie die Arbeit F. Sarres über „Die ägyptischen Teppiche" und die Ernst Kühnels über „Datierte persische Fayencen".

O. G. Gangoly berichtet über ein kleines Relief einer kauernden Frau, das wirklich „einzigartig schön" ist, wie der amtliche Katalog es bezeichnet. Es gehört nicht der Maurya-, sondern der Sunga-Zeit an und dürfte mit den späteren Werken von Barhut zusammengehen.

Melanie Stiaßny bringt „Einiges zur buddhistischen Madonna", was jedoch allzu sehr an der Oberfläche bleibt. Dagegen zeigt L. Scherman

in seiner Untersuchung über „Dichbauch-Typen in der indisch-ostasiatischen Götterwelt", wie man solch rein ikonographische Themen anpackt und mit Erfolg durchführt. Besonders wichtig ist, daß hier einmal dem Ursprung so ähnlicher Gestalten wie des Pu-tai und des Mi-le-fo, des Bodhisattva Maitreya, nachgegangen ist.

Über moderne „Wandmalereien zu Kelaniya", auf Ceylon, berichtet Stella Kramrisch, die noch einen Aufsatz „Vom Religiösen und Grotesken in indischer Kunst" beigesteuert hat.

D. R. Bhandarkar sagt einiges zum „Problem der Baukunst Asokas", wo er die Frage der assyrischen Beeinflussung wieder aufnimmt. Der Aufsatz Ramaprasad Chandas über den „Ursprung des Sikhara der indo-arischen Nagara-Tempel" ist sehr beachtenswert.

Von W. Cohn enthält der Band zwei Beiträge über „Indische Kolonialkunst" und „Vergleichende Studien zur Malerei Chinas und Japans". A. Salmony schreibt über „Die Plastik des hinterindischen Kunstkreises" und „Die Anfänge der Großplastik in China". Beide Aufsätze fußen auf den letzten französischen Forschungen auf diesen Gebieten.

Der kurze Aufsatz über „Chinesische Buddha- und Bodhisattva-Köpfe" von Otto Fischer ist ein begrüßenswerter Versuch, das Thema von einem höheren kunstgeschichtlichen Gesichtspunkt aus zu behandeln, von der Entwicklung des Stils. So richtig der Wandel der Darstellungsformen auch gesehen ist, so muß doch der zeitliche Ansatzpunkt heraufgerückt werden: der Maitreya (nicht Kuan-yin) des Bostoner Museums dürfte um 500 entstanden sein und darnach müssen auch die Daten der übrigen Stücke sich korrigieren: T. 96, übrigens offenkundig ein Bodhisattva, zeigt die typischen Züge des T'ang-Stils und wenn Fischer darin sehr richtig indische Einflüsse sieht, so wäre daran zu erinnern, daß Hsüan Tsang 645 eine Reihe Kopien indischer Plastik mit nach China brachte.

Ich möchte zu den interessanten Ausführungen Hans Berstls über „Indo-koptische Kunst" im Ganzen nicht Stellung nehmen. Im einzelnen aber wäre zu bemerken: wenn der Verfasser den Nachweis bringen will, daß die „Yogi"-Stellung in der indischen Skulptur schon lange vor der ersten Buddha-Figur dagewesen sei (pp. 168, 171, 183), so soll er Tatsachen beibringen.

Hervorzuheben sind weiterhin der Essay Julius Kurths „China und der japanische Farbenholzschnitt", die ausgezeichnete Studie Ernst Boerschmanns über „Eisen- und Bronze-Pagoden in China", und Ernst Großes Artikel über „Die Töpferkunst der Japaner".

Dieser reiche Inhalt wird in guter Ausstattung vorgelegt. Der Druck ist ausgezeichnet, nur hätte bei den Tafeln die Häufung und die ungleiche Größe der Abbildungen vermieden werden müssen.

Ludwig Bachhofer.

Karl Döhring: Siam. Bd. I. **Land und Volk.** 60 S. und 142 T. Bd. II. **Die bildende Kunst** (mit Ausnahme der Plastik). 60 S. u. 140 T. Folkwang-Verlag, Darmstadt 1923.

Diese beiden Bände eröffnen die Reihe: „Der indische Kulturkreis in Einzeldarstellungen", die von Karl Döhring herausgegeben wird.

Der erste Band dürfte jedem wertvoll sein, der über Sitten und Gebräuche, über Verfassung, Religion und Rechtsanschauung sich unterrichten will. Döhring ist ein scharfer Beobachter, und was er in den verschiedenen Kapiteln zu sagen hat, ist sehr aufschlußreich. Ausgezeichnete Aufnahmen von Land und Leuten unterstützen seine Worte.

Der zweite Band handelt in der Hauptsache von der Architektur. Der Verfasser hat schon ein größeres Werk über dies Thema erscheinen lassen, auf das noch einmal hingewiesen sei. Was in diesem zweiten Band gegeben wird, beschränkt sich in der Hauptsache auf die Baukunst der Maha-Chakkri-Dynastie (seit 1782). Döhring, selbst Architekt, gibt dem Kunsthistoriker eine Menge wichtigen Materials an die Hand. Doch muß auch gesagt werden, daß er die Akzente hätte besser verteilen sollen: es stehen den drei Aufnahmen, die einen Ablauf von rund tausend Jahren siamesischen Bauens illustrieren sollen, gegen 137 Tafeln aus der Geschichte der letzten 150 Jahre gegenüber. Ich wüßte niemand, der besser als Döhring geeignet wäre, uns die Geschichte der Baukunst von Lopburi und Ayuthia zu schreiben.

Man darf wohl auf den noch ausstehenden dritten Band (Skulptur) gespannt sein. Auch auf diesem Gebiet hat Döhring viel gearbeitet und wird uns Grundlegendes gerade über die frühsiamesische Plastik zu sagen haben.

Ludwig Bachhofer.

Portfolio of Indian Art; Museum of Fine Arts. Boston. Herausgegeben von A. Coomaraswamy.

Systematischer Sammelarbeit, rechtseitiger Einsicht und privater Unterstützung ist es zu danken, daß einige amerikanische Museen — Boston, Philadelphia, Cleveland — umfangreiche und wertvolle Kollektionen ost- und südasiatischer Kunst besitzen, bes. auch von Skulpturen, welches Gebiet von deutschen Museen im allgemeinen viel zu lang vernachlässigt worden ist.

In einer reich ausgestatteten Mappenpublikation gibt Coomaraswamy nun eine Auswahl der Bestände des Bostoner Museums bekannt, soweit sie sich auf Indien beziehen. Diese Auswahl ist zugleich ein interessanter — wenn auch natürlich kein erschöpfender — Querschnitt durch die reiche Produktion indischen Schaffens. Wir finden darunter aus Vorderindien Stücke der Frühzeit von Amaravati und der Mathuraschule sowie dem Gandharakreis; ein schönes Fragment eines Fresko von Ajanta ist Zeugnis der reifen Kunst der Guptaperiode. Das indische Mittelalter ist vertreten durch Stücke aus Bundelkhand und der Nalandaschule von Bihar.

Besonders reich ist auch die Auswahl der Bronzen, hauptsächlich aus Südindien, ergänzt durch solche aus dem Norden von Bengal und Nepal. Einige Holzskulpturen vertreten dann die letzte Phase der indischen Kunst und zwar des Südens aus dem 17. und 18. Jahrhundert.

Aus dem Bereich der Kolonialkunst ist am reichsten Cambodja belegt, während Ceylon, Siam und Java nur durch einige wenige Stücke vertreten sind. Besondere Erwähnung aber verdienen dann die zahlreichen Blätter der indischen Miniaturen sowohl der früheren Zeit, wie auch der bisher wenig geschätzten, dabei sehr wertvollen und stimmungsvollen Miniaturen der Rajputschule des 17. und 18. Jahrhunderts. Den Abschluß der Auswahl bilden sodann einige Schmuckstücke und Textilien, sowohl Batiks wie Ikads.

Die Mappe enthält 108 Tafeln. Dieses reichen Abbildungsmaterials wegen sei daher auch die Publikation empfohlen, die eine Fundgrube für künstlerische Anschauung wie für religionsgeschichtliche Studien ist.

Karl With.

Pagan. Ein Jahrtausend buddhistischer Tempelkunst. Von **Th. H. Thomann.** Mit 98 Abbildungen und 10 farbigen Tafeln. 186 Seiten. Verlag Walter Seifert. Stuttgart und Heilbronn (1923).

Die einzigartige Bedeutung der um 1280 zerstörten alten Pagoden-Stadt Pagan in Birma für die buddhistische Archäologie, Kunstgeschichte und Ikonographie ist unbestritten. Was uns von diesen in den verschiedensten Stilarten aufgeführten Tempelbauten im Einzelnen bisher bekannt war, ist herzlich wenig, und wir müssen jede Veröffentlichung, die zur Aufhellung des dunklen Gebietes als nützliche Teilarbeit beiträgt, dankbar begrüßen. Der Verfasser des vorliegenden Werkes, Th. H. Thomann, hat Pagan vor mehreren Jahrzehnten selbst bereist; ihm verdanken wir auch die jetzt im Hamburgischen Museum für Völkerkunde befindliche umfangreiche Pagan-Sammlung, welche u. a. Hunderte von Tempelgemälden und zahlreiche Abgüsse von Jātaka-Reliefs enthält und mit deren Bearbeitung Ref. beauftragt ist.[1]) Die Tafeln I, III, IV, V und die Abbildungen 19—22, 35, 39, 46, 48, 49, 63—70 des Thomannschen Buches sind Reproduktionen von Stücken aus dieser Sammlung. Es ist sehr zu bedauern, daß der Verfasser erst jetzt, nachdem so viele Jahre verflossen sind, mit seiner Arbeit vor die Öffentlichkeit tritt, und man fragt sich unwillkürlich,

[1]) Ref. konnte bisher nahezu alle Gemälde, soweit sie Jātaka-Darstellungen enthalten, sowie einen Teil der Jātaka-Reliefs nach den beigegebenen Inschriften identifizieren. Die Bearbeitung dieser Reliefs stößt auf erhebliche Schwierigkeiten, da ihre Unterschriften zum großen Teil nicht in Pāli, sondern in Altbirmanisch gegeben sind. Nachdem von der Direktion des Hamb. Museums die Wege für die Drucklegung geebnet sind, wird die Veröffentlichung der „Süd-buddhistischen Studien" nunmehr ihren Fortgang nehmen.

ob die im Vorwort angegebenen Gründe allein hinreichend sind, um das außerordentlich verspätete Erscheinen zu rechtfertigen.

Nach einer kurzen geschichtlichen Einleitung gibt Th. im ersten Hauptteil: „Tempel, Pagoden und andere Kultbauten" eine kurze Beschreibung von mehr als dreißig Heiligtümern, von denen *Ānanda-Paya* unter starker Anlehnung an des Ref. Hamburger Arbeit am ausführlichsten behandelt wird; zu diesem Teile gehören auch die Abbildungen 1—71 und die farbigen Tafeln I, III, IV und V. Besondere Beachtung verdienen die übersetzten Stein-Inschriften (S. 71, 76 ff.) sowie die Bemerkungen über die Benennung der verschiedenen Arten von Kultbauten in Birma (S. 99 f.). Was Th. über die einzelnen Typen und Stilarten der in Pagan anzutreffenden Pagoden sagt (S. 72 f.), bedarf in verschiedener Hinsicht der Ergänzung und Berichtigung. Hieran schließt sich dann ein Abschnitt über „klösterliche Anlagen" auf knapp sechs Seiten (S. 104—109).

Hiermit hätte das Buch seinen Abschluß finden können; denn was nun folgt, gehört nicht mehr zu dem eigentlichen Thema, so interessant einzelne Partien auch sein mögen. Die folgenden Abschnitte behandeln nämlich die Shwe-dagon-Pagode in Rangun; Novizen, Mönche und Nonnen; Birmanen, Sitten und Gebräuche; nichtbirmanische Bevölkerungstypen Birmas und seiner Grenzgebiete; die Andaman-Inseln, das Zwergvolk der Minkobies, die Strafkolonie Port-Blair. Gerade in diesen Abschnitten vermißt man peinlich Quellenangaben und Hinweise auf frühere Arbeiten. Solche Hinweise erwartet man um so mehr, als Th. vorhandene Veröffentlichungen, teilweise in nahezu wörtlichen Excerpten, ausgibig benutzt hat; vergl. z. B. S. 135, Zeile 11 ff. v. o. mit Scherman (Im Stromgebiet des Irrawaddy), S. 34, Zeile 17 ff. v. o. Durch das Fehlen der Quellenangaben könnte der Nichteingeweihte auf die Vermutung kommen, daß die von Th. vorgetragenen Daten Forschungsergebnisse aus erster Hand seien, was, hinsichtlich dieses Teiles wenigstens, natürlich nicht der Fall ist.

Sehr nützlich ist die auf S. 167—181 gegebene chronologische Tabelle, während die ihr folgenden „Erläuterungen" verschiedene Irrtümer enthalten; z. B. deva = Elfe; Rihsis = Geister; Samsaro = Fegefeuer. Das beigegebene Bildmaterial aus der Fülle des vorliegenden Stoffes ist mit Geschick ausgewählt; die Reproduktionen sind im allgemeinen gut, wie überhaupt die Ausstattung des Buches im Ganzen durchaus befriedigt.

Karl Seidenstücker.

Sturm über Asien. Herausgegeben von W. Filchner. Verlag Neufeld & Henius, Berlin.

Wenn im Rahmen der Zeitschrift für Buddhismus zu diesem Buch Stellung genommen werden soll, so kann eine Besprechung das Verdienst dieses Werkes nicht allseitig würdigen. Es entrollt sich vor unseren Augen ein großartiges Schauspiel des Geschehens der Menschengeschichte. Wir Deutschen, die wir immer abgeschlossen und nur auf unsere kleinen und kleinsten Verhältnisse gerichtet waren und durch die Einschnürung des

Weltkrieges und unser nationales Unglück augenblicklich stumpf geworden sind gegen die großen Entwicklungen in Innerasien, werden aufgerüttelt aus unserer zu eng eingestellten Anschauungswelt durch ein solches Buch. Wie ein spannendes Drama muten diese „Erlebnisse eines diplomatischen Geheimagenten" an. In klarer einfacher Sprache berichtet der Autor über zwanzig Jahre Geschichte der uns noch so unbekannten Steppen- und Wüstenländer Innerasiens. Zusammenhänge mit der Politik führender europäischer Völker werden klargelegt und werfen ein seltsames Schlaglicht auf unsere heutigen Verhältnisse. Der heimliche Kampf zwischen England und Rußland um innerasiatisches Gebiet, vor allem um Tibet, wird rücksichtslos enthüllt.

Das Wertvollste an dem Buch sind aber für uns die eingehenden sachlichen Schilderungen des in Tibet herrschenden nördlichen Buddhismus. Unbarmherzig werden hier auch die Schattenseiten der nödlichen Kirche bloßgelegt. Mit feinem Verständnis hat sich der Autor in die Mentalität dieser tibetischen Buddhisten und Lamas eingelebt. Sehr geschickt sind die Ausführungen über dieses Thema in die Rahmenerzählung eingetragen, sodaß die Spannung der Handlung in keiner Weise leidet. Der Dalai-Lama, der höchste kirchliche und weltliche Fürst Tibets, ersteht in seiner Persönlichkeit lebendig vor uns. Und nicht er allein, sondern auch seine Hauptwürdenträger und das Klosterleben in seinen für uns so bunten und bizarren Äußerungen. Wieviel aber diese schädelrasselnden und bluttriefenden Phantasien, wieviel diese machtheischende Hierarchie der tibetischen Kirche mit der ursprünglichen schlichten Lehre Buddhas noch zu tun haben, das ist eine andere Frage.

Das Verständnis für die geschilderten Reisen wird durch zahlreiche Karten in geeignet großem Maßstab aufs beste unterstützt. Weniger glücklich ist der Teil der Illustrationen, die auf Tuschzeichnungen zurückgehen und extra für dieses Buch entworfen wurden. Ein so hochstehendes Werk wie dieses bedarf eines derartig unwissenschaftlichen Aufputzes nicht. Dagegen sind die anderen Abbildungen, die auf photographischem Material basieren, sehr anzuerkennen.

Jeder, der sich für die brennend gewordenen und immer brennender werdenden Fragen Asiens interessiert, wird durch die Lektüre von „Sturm über Asien" vielleicht nachdenklich werden und in Zukunft mehr als bisher das Weltbild von der östlichen Seite aus betrachten.

Karl Döhring.

Maximilian Kern: Das Licht des Ostens. Die Weltanschauungen des mittleren und ferneren Asiens: Indien-China-Japan, und ihr Einfluß auf das religiöse und sittliche Leben, auf Kunst und Wissenschaft dieser Länder. 597 Seiten mit 408 Abbildungen und 4 Kunstbeilagen. Verlagsanstalt, Stuttgart 1924.

Das vorliegende Buch ist kein in sich geschlossenes Werk aus einem Guß, sondern eine Sammlung einzelner Beiträge aus der Feder meist nam-

hafter Fachleute, im Speziellen oft ungleichwertig, gelegentlich sogar lückenhaft, aber doch zusammengehalten von der leitenden Idee des Herausgebers, ein Handbuch zu schaffen, welches dem Laien einen leicht verständlichen, und doch auf der Höhe der wissenschaftlichen Forschung sich haltenden Überblick über Wesen und Entwicklung der asiatischen Kulturen geben möchte. Zu diesem Plan ist er nach seinen eigenen Bemerkungen im Vorworte durch den niederschlagenden Eindruck angeregt worden, den auf ihn die zügellose Flut hysterischer Orientmode während der letzten Jahre gemacht hatte. Daß es einen Damm zu schaffen gelte in gleicher Weise gegen die Verhimmelung alles Asiatischen wie gegen seine ebenso kritiklose Ablehnung. Und man muß es anerkennen, daß der Herausgeber hier bewußt an einen sehr wunden Punkt unserer deutschen Orientalistik gerührt hat, und ganz im Besonderen unserer Indologie. Denn es ist leider Tatsache, daß unsere Wissenschaft es versäumt hat, die Ergebnisse ihrer Forschung der Allgemeinheit genügend bekannt zu machen. Freilich sind genug populäre Schriften erschienen. Aber seit dem Einsetzen der Veda-Studien hat sich allmählich eine gewisse Arbeitsteilung herausgebildet, insofern als die deutschen Indologen sich mehr und mehr, durch den steten Konnex mit der Indogermanistik, auf die ältesten Epochen indischer Kultur spezialisierten und das übrige Feld zum größten Teile Engländern und Franzosen überließen. Diese Spezialisierung mochte für die Forschung selber sehr nützlich sein, daß sie aber auch auf die Lehrtätigkeit gegenüber der Allgemeinheit übertragen wurde, mußte selbst in akademisch gebildeten Kreisen außerhalb der engsten Fachwissenschaft zu schiefen Vorstellungen führen. Es bleibt so die bedauerliche Tatsache bestehen, daß an all dem Moderummel der letzten Jahre unsere Wissenschaft nicht ganz unschuldig ist, als sie all jenen neuen Anregungen, die großenteils aus Indien selber oder von Frankreich zu uns kamen, fremd gegenüberstand und eine sicher wertvolle Bewegung in die Hände Unberufener gleiten lassen mußte. Und vielleicht ist es gut, daß es so kommen mußte. Denn es hat gezeigt, wie notwendig es ist, daß die Spezialforschung immer den Blick aufs Ganze wahre, in diesem Falle der Asiatischen Kulturentwicklung. Vielleicht ist es mit der Sinologie hier nicht so schlimm gestellt, aber Indien — es existiert auch noch nicht der Ansatz zu einer Indischen Kulturgeschichte, die auch nur den porvisorischen Versuch machte, die bisherigen Forschungsergebnisse zusammenzufassen. Der einzige groß angelegte Versuch war Lassen's Indische Altertumskunde, die nun aber schon mehr als fünfzig Jahre zurückliegt. Leopold von Schröders Werk war dann schon viel enger gefaßt, und seitdem ist kein deutsches Werk mehr erschienen, das die Indische Kultur als Ganzes darzustellen versuchte. Alle neueren Arbeiten nach dieser Seite sind Engländern zu verdanken, ebenso wie viele Studien für einzelne Epochen, zu deren besonderen Förderern wir auch den im Rahmen der Buddhismusforschung rühmlichst bekannten Rhys Davids rechnen dürfen. Sie zeigen aber auch, wie viel noch fehlt, bis der Boden zu einer wirklichen Geschichte der Indischen Kultur reif sein wird, wie-

viele Gebiete noch so gut wie unbearbeitet sind; während dicht daneben die Forschung schon auf die feinsten Einzelheiten sich erstreckt. Referent erinnert sich, daß ihm einmal ein bekannter Nationalökonom darüber klagte, daß noch gar nichts über indische Wirtschaftsgebiete bekannt sei; und so der Fälle mehr. Aber noch mehr; es fehlt auch die Verankerung der einzelnen Kulturerscheinungen mit ihrer Zeit, jenes geschlossene Herausarbeiten des Gesamtbildes der einzelnen Entwicklungsepochen, welches z. B. auf dem Gebiete der Aegyptologie den Fortschritt des Erman'schen Werkes gegenüber dem von Wilkinson darstellt. Man wird von einer solchen Arbeit vorerst noch nicht Vollständigkeit oder gar überall richtige Lösung der Probleme fordern dürfen, und doch wäre sie wertvoll; sie würde der Facharbeit die Lücken zeigen, wo sie einzusetzen hätte, und der Allgemeinheit jenes Kulturbild vermitteln, auf dessen objektive, die Einzelerscheinung nur nach ihrem Gewicht innerhalb der Gesamtheit wägende Darstellung sie ein Anrecht hat. Damit würde auch jener heute so beliebte Brauch endlich in sich zusammenfallen, ohne Rücksicht auf Zeit und Kulturform asiatische und europäische Kulturphänomene zu vergleichen und daraus Werturteile zu ziehen, wenn auch der eine Vergleichsfaktor noch keine hundert und der andere zwei- und dreitausend Jahre alt ist. All diese Probleme löst das Kernsche Bueh nicht, ja es leidet zum Teil selber noch schwer unter den besprochenen Mängeln, aber es ist sehr erfreulich, daß endlich wieder ein, wenn auch provisorischer, Versuch gemacht wird, hier zur Synthese zu gelangen. Und demgegenüber wird man über all seine, nicht geringen, Mängel gerne hinwegsehen wollen.

Hermann Goetz-Berlin.

Zeitschriftenschau.

Ostasiatische Zeitschrift. Beiträge zur Kenntnis der Kunst und Kultur des fernen Ostens. Herausgegeben von Otto Kümmel, William Cohn, Erich Hänisch. Neue Folge. 1 Jahrg. Der ganzen Reihe 11. Jahrg. 3. Heft. Juli-September 1924. Verlag Walter de Gruyter u. Co. Berlin u. Leipzig. S. 185—248.

E. Hauer: Die vierte der Fünf großen Heimsuchungen Chinas. E. Boerschmann: Pagoden der Sui- und frühen T'angzeit (mit 29 Abbild. im Text und 10 Tafeln). W. Cohn: Eine Kuanyin-Statuette aus Berliner Privatbesitz. O. Kümmel: Serta Pelliotiana. H. F. E. Visser: Ausstellung chinesischer Kunst im Musée Cernuschi, Paris. Bücherbesprechungen (O. Franke: Chinesische Kunst von L. Bachhofer; H. F. E. Visser: Die Kunst Ostasiens von O. Kümmel; J. Nobel: Der chinesische Dharmasamgraha von F. Weller; E. Schmidt: Dschung-Kuei von Prof. Dr. du Bois-Reymond; O. Kümmel: Japanische Töpferkunst von O. Pelka; O. Franke: Im Stromgebiet des Irawaddy von L. und Chr. Scherman; H. Goetz: Kshitindranath Mazumdar von Ordhendra Coomar Gangoly). Bücherschau. Zeitschriftenschau. Kurze Mitteilungen.

Deutsche Literaturzeitung. Schriftleiter Prof. Dr. Paul Hinneberg, Berlin. Neue Folge. 1. Jahrgang. 1924.

Für unser Gebiet wichtige Besprechungen und Anzeigen.

9. Heft (1. Mai): Th. Haering: Über den Geschmack, von Dr. Betty Heimann. H. Zimmer: Geschichte der indischen Literatur (III. Bd.) von M. Winternitz. Ulrich Wilcken: Die Kunst des alten Persien von Friedrich Sarre.

11. Heft (1. Juni): O. Franke: Shin-tô, der Weg der Götter in Japan, von G. Schurhammer S. J. F. M. Trautz: Baukunst und Landschaft in China von E. Boerschmann.

12. Heft (15. Juni): Th. Stcherbatsky: Des Viśvanātha Pañcānana Bhaṭṭācārya Kārikāvalī mit des Verfassers eigenem Kommentar Siddhāntamuktāvalī, von O. Strauß (Abh. f. d. Kunde des Morgenlandes, XVI. Bd., Nr. 1).

14. Heft (12. Juli): Fr. Heiler: Die Religionen, ihr Werden, ihr Sinn, ihre Wahrheit (I. Buch: das religiöse Erlebnis auf den unteren Stufen) von J. W. Hauer.

18. Heft (9. August): H. Zimmer: The Diary of Ananda Ranga Pillay, ed. by H. Dowell.

20. Heft (23. August): Th. Zachariae: Twee oude Fransche Verhandelingen over het Hindoeisme von W. Caland (Kgl. Akad. Amsterdam).

24. Heft (6. September): E. Ebeling: Allgemeine Religionsgeschichte (2. Aufl.) von A. Jeremias.

Minerva-Zeitschrift. Nachrichten für die gelehrte Welt. Herausgeg. von Dr. G. Lüdtke. Walter de Gruyter, Berlin. 1. Jahrg. 1924.

Aus dem 1. Heft (vom 6. Septbr.): S. N. Dasgupta: India through some of her typical educational institutions. M. Winternitz: Visvabharati, die internationale Universität Rabindranath Tagores in Santiniketan.

Geisteskultur. Monatshefte der Comenius-Gesellschaft für Geisteskultur und Volksbildung. Herausgegeben von Dr. A. Buchenau, Schriftleiter Dr. Georg Heinz. 33. Jahrg. 1.—3. Heft (Januar-April) 1924. Dr. S. Mette: Goethe oder Buddha?

Der Piperbote für Kunst und Literatur ist eine vielseitige und interessante Verlagszeitschrift des rührigen Verlages R. Piper u. Co., München, der im Mai d. J. sein 20 jähriges Jubiläum feiern konnte. Die vierteljährlich erscheinenden Hefte des „Piperboten" sind Werbeschriften im besten Sinne des Wortes, die durch Inhalt und Bildbeigaben ebenso wie in ihrer vornehmen Ausstattung vortrefflich wirken und dem Verlage zweifellos neue Freunde zuführen werden. Das 2. Heft (Sommer 1924) widmet einen Teil seines Inhalts dem Buddhismus; wir heben hervor: Josef Hofmiller: Das Lebenswerk Karl Eugen Neumanns; Hugo von Hofmannsthal: Über K. E. Neumanns Übertragung der buddhistischen heiligen Schriften. Alfred Döblin: Gotama. Was uns aber

in dieser Nummer als das Beachtenswerteste erscheint, ist die erstmalige Veröffentlichung einiger Auszüge aus Reisskizzen aus dem Nachlaß von K. E. Neumann, die allen Verehrern des bekannten Übersetzers gewiß hoch willkommen sein werden. Aus dem reichen Bildschmuck dieses Heftes greifen wir die Reproduktion des prachtvollen javanischen Buddhakopfes vom Boro-Budur heraus (S. 58), dessen Vergleichung mit dem schönen Gandhāra-Buddha im Jubiläums-Almanach des Piper-Verlages (Frühjahr 1924, S. 126) die Eigenart des javanischen Typs gegenüber dem der älteren Gandhāra-Schule deutlich erkennen läßt.

The Buddhist Annual of Ceylon. Vol. II, Nr. 2. (2468/1914.) 68 S. in Quart-Format mit 42 Bildbeigaben.

Mrs. Irene Taylor: Homage to the Lord Buddha. E. H. Brewster: The Ceremony of the Five Precepts. Dr. E. Greenly: Social Usages and Religious Precepts. G. Keyt: Buddhism and Ethics. Dr. Chr. Melbye: Buddha's Holy Way. Madame Alexandra David: A Brief Exposition of the Principal Points of the Buddhist Doctrine. Dr. J. H. Martinie: A. Siamese Legend. E. Hoffmann: The Buddha and the Power of Human Speech. Bhikkhu Mahinda: The Basis of Belief. Irene Taylor: The Dawn of the Year. Dr. P. Dahlke: Buddhism and the „Illustrated London News". A. Reply. The Buddhist Annual of Ceylon and G. K. C. Dr. C. A. Pereira: G. K. C. on Buddhism. G. E. Lyster: The Good Law. G. Keyt: *So passati.* Dr. C. A. Pereira: The Serpent Illustration Discourse. Irene Taylor: A Brief Sketch of the Buddhist Movement in California. A. D. Jayasundere: The Causal Formula in Terms of Happiness. G. Keyt: Anuradhapura. F. G. Pearce: The Path to Sainthood. F. L. Woodward: Self Discipline. H. de S. Kularatne: The Ten Paramis. Bhikkhu Narada: Sansara. Rev. Sīlācāra: Remembrance. G. Keyt: Before a Buddharūpa. News and Notes.

The Eastern Buddhist. A quarterly unsectarian magazine devoted to the study of Mahāyāna Buddhism. Published by the Eastern Buddhist Society, Kyoto, Japan. Vol. III, Nr. 1. April-May-June 1924. 91 Seiten.

Kobo Daishi (Frontispiece). D. T. Suzuki: Enlightenment and Ignorance. R. C. Armstrong: The Doctrine of the Tendai Sect. Hokei Idzumi: Vimalakīrti's Discourse on Emancipation (Translation). B. L. Suzuki: Kobo Daischi. Seiren: Kyoto Temple Celebrations. Editorial. Notes.

The Maha-Bodhi. The Journal of the Maha-Bodhi Society. Vol. XXXII. Calcutta 2468/1924. Editor: The Anagārika Dharmapāla.

Nr. 5. May 1924: Nalinaksha Dutt: Preaching and the Spread of Buddhism. Buddha-Gayā and the Burmese Buddhists. Mahā-Parinibbāna-Suttanta. Basil Crump: The Trans-Himalayan Master on the Buddha. Dr. D. R. Bhandarkar: Sarnath. N. Chatterjee: Observations made in the Far East and U. S. A. H. Bhattacharya:

Nyāya-Vindu (transl.) The Kandian Court and its International Relations (1775—1805). Notes and Comments. Financial.

Nr. 7. July 1924: Notes and News. Dr. P. Dahlke: Nibbāna. The Buddha's Way of Virtue. Harisatya Bhattachārya: Nyāya-Vindu. From the Chronicles of Kashmir. S. C. Mookerjee: The Rise of Christendom. Satyendra N. Guha: Buddhist Literature in Bengal. N. Chatterjee: Observations made in Far East. A Vihara for Punjab. Reviews. The Mahatma Letters to A. P. Sinnett. Financial.

Nr. 8. August 1924: Notes and News. D. N. Sen: Nirvāṇam. N. Chatterjee: Observations made in the Far East. Pandit Sheo Narain: Toleration. H. Bhattacharya: Nyāya-Vindu. Sheo Narain: Chronicles of Kashmir. Sheo Narain: Buddhism in Kashmir. Mahā-Bodhi Society of Ceylon. Correspondence. Financial.

The Buddhist Chronicle. Published every Sunday and Wednesday. Vol. III, Colombo 2467/1923. Edited by P. de S. Kularatna.

Aus dem Inhalt: Buddhism and Morality. Brotherhood of Religions. Buddhism in Malabar. Religion, the Key-note of our nation and our future. Buddha-Gayā; Request for Restoration. The Conquest of Ceylon by Kashmir Kings. Buddhism as seen by outsiders. Anguttara-Nikāya. Buddha and Jesus. Buddhism and Hinduism. Brotherhood among nations. The Buddhist Youth of Ceylon. Buddha-Gayā Temple; Dr. Winternitz's letter. Hindu-Buddhist Unity. The Buddha-Gayā Question. Brotherhood in Politics. Tolerance in Buddhism. Nirvāṇa. Meat Eating. Going forth (Sutta-Nipāta III, 1). The Enemies of Ceylon. Buddhist Sects and the Piṭakas. The Buddhas Doctrine of Anatta. Arhan Ṣanghamittā and the Order of Nuns. The Buddhist Masters of Thibet and their Teachings. Women's Influence in India. Buddhism in India in time of Alberuni. Congress of Buddhist Associations. Buddhism and Zoroasterism. All-Ceylon Sinhalese Literary Congress. 50 th Anniversary of the Vidyodaya Parivena. Ancient Universities in India. The motive in being a Buddhist. Buddhist Philosophy. Taxila; Hindu and Buddhist University. The Future of Ceylon Buddhism. The Higher Criticism of Buddhism. „Ahiṃsā paramo dhammo." Ven. Madampe Dhammatilake Mahanayake thera. „National Education." Hindus and Buddhists. A Study in Theosophy and Buddhism. Buddha-Gayā. Medical Science in the times of Lord Buddha. Safe-Guarding Buddhist Rights. The Policy of the Christian Church. Hinduism and Buddhism. Religion and Politics. Civilization. „Positive and negative Buddhism." Buddhism through Atmanist Spectacles. The Buddha. Where Buddha meditated. Sri Sumangala College. Buddhists and their aspirations. Why India needs Buddhism. Asia for the Asiatics. What Buddhism has taught me. The Wesak Message across the sea. The Practice of the Dhamma. The Buddha and the sick monk. Christian missionaries in the Leper Asylum. Buddhism in Hawaii. Buddha a World Healer. Outline of Buddhism. Buddhism in Europe. The Path. What are you doing for the Dhamma? Modern Message. Prospects of the Revival of Buddhism in India.

Oskar Schloß Verlag, München-Neubiberg. — Druck von W. Hoppe, Borsdorf-Leipzig.

ZEITSCHRIFT
FÜR
BUDDHISMUS
UND VERWANDTE GEBIETE



SECHSTER JAHRGANG
(NEUE FOLGE DRITTER JAHRGANG)
SCHLUSS-HEFT

OSKAR SCHLOSS VERLAG
MÜNCHEN-NEUBIBERG

Zeitschrift für Buddhismus

Begründet und herausgegeben von Oskar Schloß, München-Neubiberg.

Schriftleitung:
PROFESSOR DR. WILHELM GEIGER
München-Neubiberg.

Die Zeitschrift erscheint dreimonatlich und ist durch jede Buchhandlung des In- und Auslandes, wie auch durch den Verlag unmittelbar zu beziehen.

Preis jährlich Mk. 8.—

Buchhändlerische Auslieferung durch Gustav Brauns, Leipzig

Bestellungen auf die Zeitschrift sowie Bücher zur Besprechung wollen an den Verlag Oskar Schloß München-Neubiberg direkt gesandt werden, Manuskripte an die Schriftleitung.

Inhaltsverzeichnis

Wegen der für die Scherman-Festnummer überaus zahlreich eingelaufenen Aufsätze mußte dieser Jahrgang in zwei Halbjahrs-Bänden statt der angekündigten 4 Vierteljahrshefte gebracht werden.



Bodhisattva-Köpfchen aus der frühen Gandhāra-Zeit
(1. Jh. n. Chr.) 12½ cm hoch.
Neuerwerbung des Museums f. Völkerkunde, München.
(Ein erläuternder Aufsatz Prof. Schermans folgt im nächsten Hefte unserer Zeitschrift.)

ZEITSCHRIFT
FÜR BUDDHISMUS
UND VERWANDTE GEBIETE
HERAUSGEGEBEN VON OSKAR SCHLOSS, MÜNCHEN-NEUBIBERG
SCHRIFTLEITUNG: PROFESSOR DR. WILHELM GEIGER, MÜNCHEN

VI. Jahrgang Zweites Heft 1925

Die Mystik in den Upanishaden.

Von
Friedrich Heiler.

(Fortsetzung.)

Eine neue Welt des Lichtes geht dem auf, welcher der irdischen Scheinwelt die Augen verschlossen hält: die Welt des Selbst, die tief unter der hin und her wogenden Mannigfaltigkeit des menschlichen Seelenlebens sich verbirgt. Das geheimnisvolle Schauen des Lichtglanzes bleibt aber nicht ein bloßes Schauen; denn das Schauen bedeutet noch die Doppelheit, das Gegenübergestelltsein eines Schauenden und Geschauten, eines erkennenden Subjekts und eines erkannten Objekts. Wer den Ātman in seinem Inneren schaut, der wird ganz eins mit ihm und hört auf, ein Gegenüberstehender, Getrennter, ein bloß Schauender zu sein. „Es ist kein zweites außer ihm, kein anderes, von ihm Verschiedenes *(dvitīyam anyad vibhaktam)*, das er sehen könnte."[1] Die ἔλλαμψις hat der ἕνωσις Platz gemacht. Das rege Spiel der vielen Seelenkräfte hat aufgehört; „gefangen *(gṛhīta)* ist der Geruch, gefangen die Rede, gefangen das Auge, gefangen das Ohr, gefangen die Phantasie *(manas)*;"[2] die Mannigfaltigkeit des Seelischen ist der völligen Einheit des Geistigen gewichen; der Mensch ist ganz „in sich selbst eingegangen" *(svam apīta)*.[3]

Dieser Zustand vollendeter innerer Einheit liegt jenseits

---

[1]) Bṛh. IV 3, 23 ff.; D. 471.
[2]) Bṛh. II 1, 17; D. 410.
[3]) Chānd. VI 8, 1; D. 164.

des normalen, wachen Seelenlebens; er ist ekstatisch, darum spottet er aller Beschreibung und Analyse. Der Mensch, der aus diesem überwachen Zustand in das normale Wachsein zurückgekehrt ist, vermag das, was er in diesem „Jenseitigen" erfahren hat, immer nur in den Bildern des Diesseits zu veranschaulichen; er kann das, was er im Zustand absoluter Einheit erfahren hat, nur in den Kategorien der Zweiheit ausdrücken. Darum bleiben alle Aussagen über das ekstatische Erlebnis ungenaue Sinnbilder und Gleichnisse, welche den Erlebnisgehalt niemals erschöpfen können. Aber die ekstatische Erfahrung ist so gewaltig und wunderbar, daß sie zur Rede und Aussage drängt. Die vielgestaltigen Bilder, in denen die Mystiker des Ostens und Westens das *ἄρρητον* der Ekstase ausdrücken, sind bald zur feststehenden Tradition geworden. Die alten Upanishadmystiker, welche noch keinerlei mystische Tradition hinter sich hatten, mußten ihre Bilder erst wählen. Das eine Bild, das sich ihnen aufdrängte, wenn sie von der Ekstase reden sollten, ist das der geschlechtlichen Liebeseinigung, das zu einem Lieblingsbild der östlichen und westlichen Mystik geworden ist und das uns in fast wörtlicher Wiederholung bei Plotin[1]) begegnet. „Wie einer, von einem geliebten Weibe umschlungen, kein Bewußtsein hat von dem, was außen oder innen ist, so hat auch der Geist, der vom Erkennenden Selbst *(prājñena ātmanā)* umschlungen *(sampariṣvakta)* ist, kein Bewußtsein von dem, was außen oder innen ist" *(na bāhyaṃ kiṃ cana veda na antaram)*.[2])

Während dieses erste Bild sich in der mystischen Gleichnissprache einbürgerte, hat das andere Bild vom traumlosen Tiefschlaf *(suṣupti)*, das die Seher der Upanishaden viel häufiger gebrauchen und viel weiter ausführen, keine Schule gemacht, offenbar weil es zu mißdeutbar war. In der Tat liegt es nah, anzunehmen, daß dieser traumlose Tiefschlaf selbst von den alten Weisen der Upanishaden als höchste Seligkeit und wahre Erlösung gepriesen worden sei; man kann diese Annahme damit stützen, daß man auf die Verherrlichung des Tief-

---

[1]) Enn. VI 7, 34 (Müller II 406).
[2]) Bṛh. IV 3, 21; D. 470.

schlafes bei Sokrates und in Shakespeares Hamlet hinweist.[1]) Allein wenn das richtig wäre, so stünden wir vor der unmöglichen Tatsache, daß die größten Mystiker des alten Indien einen rein ‚natürlichen' Schlafzustand als ‚übernatürliches' Heilsziel betrachtet, daß sie alle religiöse Energie aufgeboten hätten, um einen an sich indifferenten, außerreligiösen, psychophysischen Zustand zu erlangen.[2]) Wer in der Gleichnissprache der Mystiker heimisch ist, für den kann kein Zweifel darüber bestehen, daß der traumlose Tiefschlaf nur ein unvollkommenes Analogon ist, mit dem die Upanishadseher sich die großen Rätsel der Ekstase zu veranschaulichen suchten. Denn wie im traumlosen Tiefschlaf so sind auch in der Ekstase alle Sinnesempfindungen, alle farbigen Phantasiebilder, alle Gefühle, Affekte und Begierden untergegangen. „Gleichwie dort im Luftraum ein Falke oder ein Adler, nachdem er umhergeflogen ist, ermüdet seine Fittige zusammenfaltet und sich zur Niederkauerung begibt, also eilt auch der Geist zu jenem Zustande, wo er, eingeschlafen *(supta)*, keine Begierde *(kāma)* mehr empfindet und kein Traumbild *(svapna)* mehr schaut", wo er „sich keines Dinges bewußt ist *(na kasya cana veda)*", wo er „über das Verlangen erhaben, von Übel frei und ohne Furcht ist."[3]) So wird die Bild- und Affektlosigkeit des traumlosen Tiefschlafes zum beredten Symbol der Bild- und Affektlosigkeit, die dem ekstatischen Zustande eigen ist, in der sich aber dieser religiöse Zustand nicht erschöpft.

Der ekstatische Zustand ist für alle Mystiker das Rätsel der Rätsel. Denn das, was im normalen Seelenleben eine

---

[1]) Vgl. Söderblom, Tieles Kompendium der Religionsgeschichte, 5. Aufl. 1921, 213.

[2]) Chānd. VIII 3, 2 (D. 191) wird ausdrücklich hervorgehoben, daß sehr viele Menschen tagtäglich in den Tiefschlaf eingehen, ohne je die Ekstase („die Brahmanwelt") zu erlangen. Darum kann der Tiefschlaf nur der Ekstase ähnlich, aber nicht mit ihr identisch sein. Aus Bṛh. IV, 3, 24 ff. (D. 471) geht deutlich hervor, daß der ekstatische Zustand nicht schlechthin un- oder unterbewußt ist. „Wenn er dann nicht sieht, so ist er doch sehend, obschon er (im gewöhnlichen Sinne) nicht sieht, denn für den (wahrhaft) Sehenden ist keine Unterbrechung des Sehens *(na hi draṣṭur dṛṣṭer viparilopo)*, weil er unvergänglich ist . . ."

[3]) Bṛh. IV 3, 19; II 1, 19; D. 470; 411. Vgl. Chānd. VIII 11; D. 199.

völlige Unmöglichkeit ist, das wird in der Ekstase erfahren: die absolute Wirklichkeit, die absolute Einheit, die Unendlichkeit, die unermeßliche Fülle, die völlige Andersheit — in der Sprache der neuplatonischen und hellenistischen Mystiker ausgedrückt: *τὸ ὄντως ὄν — τὸ ἕν — τὸ ἄπειρον — τὸ πᾶν — τὸ πλήρωμα — θάτερον τοῦ θείου, ἐπέκεινα πάντων.* Alle diese Wesenselemente der Ekstase lassen sich auch in den Upanishaden aufweisen.

Das, was der Ekstatiker allererst erfährt, ist der Eindruck einer ungeheuren Wirklichkeit, die ihn erfaßt und verschlingt. Er hat weit hinter sich das Reich der ‚Schatten', der Sinnendinge zurückgelassen. Er weiß sich dem Reich der Illusionen, der Traumwelt entrückt; er atmet in der reinen Sphäre des Realen, er ruht „am Herzen der Wirklichkeit". Das, was über ihn mit überwältigender Macht kommt, das ist eine Wirklichkeit, der gegenüber die ‚Wirklichkeit' der alltäglichen Sinneserfahrung zum Schein herabsinkt. Es ist „die Wirklichkeit der Wirklichkeit" (*satyasya satyam.*[1]) Er kann nicht sagen, ‚was es ist", das ihn ergreift, sondern nur „daß es ist": *asti,* „es ist!" das ist das einzige ‚Urteil', das der Ekstatiker fällt, die einzige Aussage, die er über seine wunderbare Erfahrung machen kann.

> Nicht durch Reden, nicht durch Denken,
> Nicht durch Sehen erfaßt man ihn (den Ātman);
> „Er ist!" Durch diese Wort wird er
> Und nicht auf andre Art erfaßt.
> „Er ist!" Nur so ist faßbar er,
> Sofern er beider Wesen ist.
> „Er ist!" Wer so ihn hat erfaßt,
> Dem wird klar seine Wesenheit.[2])

Diese allerwirklichste Wirklichkeit, die der Ekstatiker erfährt, ist vollkommene Einheit. Er hat ja die Vielheit hinter sich gelassen und „schaut die Einheit" *(ekatvam),*[3]) ja, er wird selbst „einfältig" *(ekadhā)*[4]) „ganz eins" *(ekī-bhavati.)*[5]) Er

[1]) Bṛh. II 1, 20; 3, 6; D. 411, 415.
[2]) Kāṭh. VI 12 f.; D. 286.
[3]) Īś. 7; D. 525.
[4]) Kaus. III 2; D. 45.
[5]) Bṛh. IV 4, 2; D. 474.

kennt keine Unterschiede mehr zwischen Innen- und Außenwelt (s. o. S. 206), zwischen Subjekt und Objekt (s. o. S. 205), zwischen Ich und Du. „Weil er eins geworden ist, darum sieht er nicht, wie sie sagen (d. h. im gewöhnlichen Sinne), weil er eins geworden ist, darum riecht er nicht, wie sie sagen . . . , schmeckt nicht . . . , redet nicht . . . , hört nicht . . . , denkt nicht . . . , fühlt nicht . . . , erkennt nicht, wie sie sagen."[1]) Wenn die Upanishaden dennoch in einem höheren Sinne von einem Sehen, Riechen, Schmecken, Reden, Hören, Denken, Fühlen und Erkennen des Ekstatikers sprechen, so heben sie immer hervor, daß es sich um eine geistige Funktion handelt, die der Gegensätzlichkeit von Subjekt und Objekt entrückt ist. Das Wahrnehmen und Erkennen des Ekstatikers bezieht sich nicht auf „ein Anderes",[2]) auf etwas Gegenständliches, Äußeres, sondern auf das wahrnehmende und erkennende Selbst; Erkennendes und Erkanntes sind eins; denn in der Ekstase ist der Schauende „allein ohne ein Zweites" *(eka advitīya).*[3]) Aber nicht nur alle Unterschiede des Seins, sondern auch die des Wertes sind in der ekstatischen Einigung aufgehoben. Die sozialen, ethischen und religiösen Werte und Normen, die der Mensch im Wachbewußtsein anerkennt und hochhält, haben in der Ekstase ihren Wert- und Normcharakter verloren. „Da ist der Vater nicht Vater *(pitā apitā bhavati)* und die Mutter nicht Mutter, die Welten sind nicht Welten, die Götter nicht Götter, die Veden nicht Veden, die Opfer nicht Opfer; dann ist der Dieb nicht Dieb, der Mörder nicht Mörder, der *Cāṇḍāla* (Angehörige einer verachteten Kaste) nicht *Cāṇḍāla*, der *Paulkasa* nicht *Paulkasa*, der Asket nicht Asket, der Büßer nicht Büßer; da ist Unberührtheit vom Guten und Unberührtheit vom Bösen *(ananvāgatam puṇyena*

---

1) Bṛh. IV 4, 2; D. 474.

2) Bṛh. IV 3, 31; D. 472.

3) Der Ausdruck *ekam advitīyam*, der Chând. VI 2, 1 f. vom Brahma gebraucht wird, das vor der Weltschöpfung „allein ohne ein zweites" war, darf wegen des genauen Parallelismus des ekstatischen Zustandes und des mystischen Gottesbegriffs auch zur Charakteristik des ersteren benützt werden.

ananvāgatam pāpena)"[1].) Der Ekstatiker steht „jenseits von Gut und Böse" *(anyatra dharmād anyatra adharmād).*[2])

Diese vollendete Vereinheitlichung bedeutet jedoch keineswegs eine Bewußtseinsverengung, sondern im Gegenteil eine ungeahnte Bewußtseinsausweitung. „So groß dieser Weltenraum ist", bekennt der Ekstatiker, „so groß ist dieser Raum inwendig im Herzen *(yāvān vā ayam ākāśas, tāvān eṣo 'ntarhṛdaya ākāśas)*".[3]) Dadurch, daß alle Fesseln der Sinnenwelt und des Affektlebens abgefallen sind, daß der Gegensatz von Subjekt und Objekt aufgehört hat, schwindet auch das Endlichkeitsbewußtsein; der Ekstatiker schweift in unermeßliche Weiten, er weilt in der Sphäre des Unbegrenzten. „Wenn einer kein Anderes sieht *(yatra na anyat paśyati)*, kein Anderes hört, kein Anderes erkennt, das ist Unbeschränktheit (*bhūman*, Größe); wenn er ein Anderes sieht, hört, erkennt, das ist Beschränktheit *(alpam)*. Das Unbeschränkte ist das Unsterbliche *(amṛtam)*, das Beschränkte aber ist das Sterbliche".[4]) „Dieser mein Ātman im inneren Herzen *(antarhṛdaye)*, kleiner als ein Reiskorn oder Gerstenkorn oder Senfkorn oder Hirsekorn oder eines Hirsekornes Kern, dieser mein Ātman im inneren Herzen ist größer als die Erde, größer als der Luftraum, größer als der Himmel, größer als diese Welten".[5]) In diesem Bewußtsein der Unendlichkeit wurzelt einmal die volle Autonomie und Freiheit des Ekstatikers; der Ekstatiker weiß sich als *svarāj* (sein eigener Herr), er „durchdringt das All allerwärts",[6]) er durchfliegt nach Belieben die ganze Welt *(kāmacāra)*, er ist „unten und ist oben, im Westen und im Osten, im Süden und Norden".[7]) Dieses Unendlichkeitsbewußtsein bedeutet aber zugleich grenzenlose Seligkeit und Wonne. „Die Wonne besteht in der Unbeschränktheit *(bhūman)*, in dem Beschränkten ist

---

[1]) Bṛh. IV 3, 22; D. 471.
[2]) Kāṭh. II 14; D. 274.
[3]) Chānd. VIII 1, 3; D. 189.
[4]) Chānd. VII 24; D. 185.
[5]) Chānd. III 14, 3; D. 110.
[6]) Chānd. VII 26, 2; D. 186.
[7]) Chānd. VII 25; D. 186.

keine Wonne."[1]) Dem Ekstatiker wird „die höchste Wonne" zuteil, eine Wonne *(ānanda)*, welche alle Wonnen der Erde wie der Götterwelt hundert- und tausendfach übertrifft.[2])

Dieses herrliche Unendlichkeitsbewußtsein, das über den Ekstatiker kommt, bedeutet aber keineswegs Leere, sondern Fülle. Die vollkommene Einheit, die aus der Loslösung von der Vielheit der Sinnenwelt und der eigenen Seele folgt, schlägt um in die unendliche Mannigfaltigkeit. Ja, das Eine (*τὸ ἕν*) ist nichts anderes als das All (*τὸ πᾶν*), jenes absolut Einfache (*τὸ ἁπλοῦν*) ist nichts anderes als die absolute Fülle (*τὸ πλήρωμα*). Der unendliche Weltenraum, den der Ekstatiker durchmißt, füllt sich mit der unabsehbaren Vielheit der Einzeldinge; „in ihm sind beide, Himmel und Erde beschlossen; beide, Feuer und Wind, Sonne und Mond, Blitz und Sterne und was einer hienieden besitzt und nicht besitzt, das alles ist darin beschlossen *(samāhitam)*."[3]) *Nihil habentes omnia possidentes*: der Mystiker, der alles preisgegeben, von allem sich losgetrennt, alles ertötet hat, gewinnt mit einem Schlage alles wieder; in der Ekstase wird er von einem grandiosen ‚kosmischen Bewußtsein' erfaßt. In dem Augenblick, da ihm das reine, geistige, metaphysische Selbst aufleuchtet, durchdringt und umfaßt er alles Seiende; „er erkennt alle Wesen im eigenen Selbst wieder"[4]) — „das ist dein Ātman, der allem innerlich ist *(sarva-antara)*";[5]) „im Ātman erkennt er die ganze Welt *(etad sarvaṃ veda)*";[6]) „wer das Selbst gesehen, gehört, verstanden und erkannt hat, von dem wird diese ganze Welt gewußt *(sarvaṃ viditam)*".[7]) Der Ekstatiker schaut aber nicht nur die Fülle der Erscheinungen in seinem geistigen Selbst, er weiß sich mit ihnen identisch. „Alles sieht er an als das Selbst *(sarvam ātmānam paśyati)*",[8]) er „ist die ganze Welt

---

[1]) Chānd VII 23; D. 185.
[2]) Bṛh. IV 3, 33; D. 472 f.
[3]) Chānd. VIII 1, 3; D. 189.
[4]) Īś. 6; D. 525.
[5]) Bṛh. III 4, 5; D. 435 f.
[6]) Bṛh. I 4, 7; D. 395.
[7]) Bṛh. II 4, 5; IV 5 6; D. 417, 483.
[8]) Bṛh. IV 4, 23; D. 480.

(ātmā eva idaṃ sarvaṃ)";[1]) „die Welt gehört ihm, weil er selbst die Welt ist *(tasya lokaḥ, sa tu loka eva)*";[2]) voll Stolz spricht er das Wort aus: *aham eva idaṃ sarvo 'smi*, „ich allein bin dieses All"[3].) Ja, er weiß sich nicht nur wesensgleich mit allem, was ist und lebt, er betrachtet sich nicht nur als den Besitzer, „Hüter" *(pāla)* „Gebieter" *(adhipati)* und „Herr" der ganzen Welt *(sarveśvara)*,[4]) er fühlt sich vielmehr als ihr Ursprung. „Wer den Ātman fand, zu ihm aufwachte, der ist allmächtig, ist des Weltalls Schöpfer" *(sa viśvakṛt sa hi sarvasya karttā)*.[5]) „Das Herz ist der Stützpunkt aller Wesen *(hṛdayaṃ sarveṣām bhūtānām āyatanam)*, das Herz ist der Standort *(pratiṣṭhā)* aller Wesen, im Herzen sind alle Wesen gegründet *(pratiṣṭhita)*"[6]). „Für den fürwahr, welcher also denkt und erkennt, stammt aus seinem Selbst *(ātmataḥ)* das Leben, aus seinem Selbst die Hoffnung, aus seinem Selbst das Gedächtnis, aus seinem Selbst der Weltraum, aus seinem Selbst die Glut, aus seinem Selbst das Wasser, aus seinem Selbst Schöpfung und Vergang, aus seinem Selbst die Nahrung, aus seinem Selbst die Kraft, aus seinem Selbst der Gedanke, aus seinem Selbst der Entschluß, aus seinem Selbst das Manas, aus seinem Selbst die Rede, aus seinem Selbst der Name, aus seinem Selbst die heiligen Lieder und Sprüche, aus seinem Selbst die heiligen Werke, aus seinem Selbst die ganze Welt *(ātmata eva idaṃ sarvam)*".[7]) „Gleichwie aus einem flammenden Feuer nach allen Seiten die Funken auseinanderstieben, so treten aus diesem Ātman alle Lebenskräfte *(prāṇā)* heraus *(vipratiṣṭhante)* je nach ihrem Standorte, aus den Lebenskräften die Götter, aus den Göttern die Welten."[8]) Die eine unendliche Wirklichkeit, die der Ekstatiker im tiefsten Seelengrunde erfährt, ist keine andere als die Weltwirklichkeit mit

---

[1]) Chānd. VII 25; D. 186.
[2]) Bṛh. IV 4, 13; D. 478.
[3]) Bṛh. IV 3, 20; D. 470.
[4]) Kauṣ. III 8; D. 51.
[5]) Bṛh. IV 4, 13; D. 478.
[6]) Bṛh. IV 1, 7; D. 461.
[7]) Chānd. VII 26, 1; D. 186.
[8]) Kauṣ. III 2; D. 45.

der unermeßlichen Fülle ihrer Einzelerscheinungen — *ἓν καὶ πᾶν*. Die Seher der Upanishaden waren es, welche jenes rauschende Triumphlied von der Einheit in der Allheit und der Allheit in der Einheit angestimmt haben, das durch die pantheistische Mystik aller Völker und aller Zeiten hindurchklingt bis hinein in die Gegenwart.

Wirklichkeit, Einheit, Unendlichkeit, Allheit — das ist es, was der von der äußeren Welt und seinem niederen Ich gelöste Mystiker in der Ekstase erfährt. Aber in diesen vier Kategorien ist das Tiefste der ekstatischen Erfahrung nur angedeutet, noch nicht ausgesprochen. Jenes *realissimum*, jenes *infinitum*, jenes *ἓν καὶ πᾶν*, das dem staunenden Auge des Ekstatikers sich enthüllt, ist nichts Offenkundiges, Vertrautes, nichts Selbstverständliches, nichts Natürliches, es ist das Verborgene, das Fremde, Unheimliche, das ‚Ganz Andere', das schlechthin Übernatürliche, Wunderbare. Jener Ātman ist für die Seher der Upanishaden eine geheimnisvolle Kraft, die den Menschen schauern und zittern macht, und die ihm doch die Fülle der Seligkeit und Verheißung bringt. Ātman ist jene heilige Macht, welche sich im Opfer, vor allem in der Opferformel und im Opferpriester wirksam erweist. Und weil es dieselbe heilige Macht war, die hier im Opfer und dort in der ekstatischen Erfahrung dem Frommen begegnete, darum mußte er sie hier wie dort mit demselben Namen benennen: *Brahman*.[1]) Schon längst hatten die grübelnden Priester jene

[1]) Über die Urbedeutung von Brahma vgl. Oldenberg, Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus 46 ff.: „Brahma war, lange ehe die Spekulation das absolute Wesen so benannte, zugleich das Vedawort und . . . die dem Vedawort im Gegensatz zum profanen Wort und auch dem Kenner und Besitzer dieses Wortes, dem Brahmanen im Gegensatz zum profanen Menschen innewohnende heilig-unheimliche Substanz und Kraft. . . . ‚Heilig' darf man aber . . . nicht in dem uns geläufigen Sinn höchster und reinster Erhabenheit verstehen . . . ‚Heilig' ist hier das dem gewöhnlichen Dasein nicht angehörige, ihm unvergleichlich überlegene, in seiner eigenen geheimen Art waltende Etwas, dessen Überkraft jedes Gegners spottet, das die vorwitzige Berührung durch alltägliches Tun und Treiben, die Verletzung des Tabu furchtbar bestraft." „Das Brahma ist nach seinem ältesten uns erkennbaren Wesen keine allgemeine weltdurchwirkende übernatürliche Kraft . . ., sondern speziell eben das heilige

geheimnisvolle Kraft des Opfers als die das Weltall schaffende und tragende Macht erkannt und so die ursprüngliche Bedeutung des Wortes *Brahman* erweitert. Um so mehr mußte nun der geheimnisvolle *Ātman*, der in der Ekstase als kosmische Kraft erfahren wurde, als *Brahman* bezeichnet werden. „Der Allwirkende, Allwünschende, Allriechende, Allschmeckende, Allumfassende, Schweigende, Unbekümmerte, dieser ist mein Ātman im inneren Herzen, dieser ist das Brahman" *(eṣa ma ātma antar-hṛdaya, etad brahma).* „Das ist der Ātman, das ist das Unsterbliche, das Furchtlose, das ist Brahman" *(eṣa ātmā, etad amṛtam abhayam, etad brahma).* „Das Herz ist das höchste Brahman" *(hṛdayam paramaṃ brahma).*[1])

Ātman ist Brahman; das geistige Selbst des Menschen, das sich losgeschält hat von der Sinnenwelt und dem gewöhnlichen Seelenleben, das metaphysische Seelenwesen, der Seelengrund, der in der ekstatischen Erfahrung in seiner Reinheit offenbar wird, ist identisch mit der geheimnisvollen Macht, ist das ‚Heilige', Göttliche. Diese Identität des Geistes mit Gott, diese Einheit der Seele mit dem Ewigen, das *Brahma-ātma-aikyam* ist das eigentliche Geheimnis der Upanishaden. Die altindischen Weisen waren sich dieser ungeheuren Paradoxie durchaus bewußt; sie bejahten diese Paradoxie in der Selbstgewißheit des Ekstatikers und sprachen sie in wuchtigen Formeln aus. *Ahaṃ brahmā 'smi*, „ich bin Brahma" — dieses für naive Gläubige blasphemisch klingende Wort kam zuerst von des edlen Yājñavalkya Lippen.[2]) Dieses *Brahmāsmi* ist das teuerste ‚Gebet' der brahmanischen Mystik geworden. Schon Hegel hat die abendländische Welt auf dieses merkwürdige ‚Gebet' aufmerksam gemacht.

„Fragt man einen Hindu: ‚Verehrt ihr das höchste Wesen *Parameśvara*? Betet ihr zu ihm? Bringt ihr ihm Opfer dar?' so wird er sagen: ‚Niemals.' Wenn wir weiter fragen; ‚Was ist diese stille Andacht, diese schweigende Meditation, die euch anbefohlen ist?' so wird er sagen: ‚Wenn ich das Gebet verrichte, mich setze, die Beine übereinanderschlage, die Hände falte

---

zaubermächtige Vedawort und das ihm sowie seinen Inhabern innewohnende mysteriöse Fluidum." Vgl. auch Söderbloms eindringende Analyse, Das Werden des Gottesglaubens Kap. 7, S. 270 ff.

[1]) Chānd. III 14, 3; VIII 3, 4; D. 110, 191; Bṛh. IV 1; D. 461.

[2]) Bṛh. I 4, 10; D. 395.

und gen Himmel blicke und meinen Geist und meine Gedanken sammle ohne zu sprechen, so sage ich in mir selbst: ‚Ich bin Brahma.'"[1])

Aber nicht nur indische Fromme haben in ihrem ekstatischen Überschwang dieses Gebet jenem weisen Priesterphilosophen nachgesprochen, es ertönt auch immer wieder von den Lippen der hellenistischen, ja, der muhammedanischen Frommen.[2]) Der Jubelruf *anā 'l-ḥaqq* (Ich bin die göttliche Wirklichkeit) hat im Ṣūfismus keine geringere Bedeutung als die mystische Formel *brahmāsmi* im Brahmanismus. Eine jüngere Upanishad drückt dieses bedeutsame Wort noch persönlicher aus und umspinnt es mit einer reizvollen Legende: Sie läßt die abgeschiedene Seele durch alle Welten und Himmel fahren und nach langer Reise zum Throne des allerhöchsten Brahma kommen. Dieser richtet an sie die Frage: „Wer bist du?" Und die Seele antwortet: „Eines jeglichen Wesens Selbst bist du *(bhūtasya bhūtasya ātmā, bhūtasya tvam ātmā asi)* und was du bist, das bin ich" *(yas tvam asi, so 'ham asmi)*.[3]) Auch diese mystische Formel ist zum Gemeingut der indischen, persischen und griechischen Mystik geworden.[4])

Noch wichtiger als die ekstatische Formel *brahmāsmi* ist das „große Wort" schlechthin, jenes *mahāvākyam*, das Arthur Schopenhauers Stoßgebet wurde. Uddālaka Āruṇi, einer der führenden Geister, deren Namen uns die Upanishaden überliefern, enthüllt in geheimer Zwiesprache seinem Sohne Śvetaketu das Mysterium von *Brahma-ātma-aikyam*. Und jeden seiner anschaulichen Vergleiche beschließt er mit den dunklen Worten: „Was jene Feinheit ist, das hat diese ganze Welt zur Seele, das ist die Wirklichkeit, das ist der Ātman, das bist du selbst, śvetaketu *(sa ya eṣo 'ṇima etad ātmyam*

---

[1]) Religionsphilosophie hrsg. v. Marheinecke I 369.

[2]) Vgl. Das Gebet. 2.—5. Aufl. 254, 306.

[3]) Kauṣ. I 5 f.; Ḋ. 27.

[4]) Das Gebet, 5. Aufl. 525, 596; O. Weinreich, Religiöse Stimmen der Völker. Arch. f. Religionswiss. XIX 165 ff. Die Legende der Kauṣītaka-Upaniṣad ist ohne Zweifel das literarische Muster für das bekannte Gleichnis im Mesnevi des Jalāl ed-dīn Rūmī, in dem der Liebende durch diese Antwort sich den Eingang ins Haus der Geliebten erzwingt. S. Das Gebet, 2.—5. Aufl. 306.

idaṃ sarvaṃ, tat satyaṃ, sa ātmā, tat tvam asi)."[1]) *Tat tvam asi* — in diesen drei Wörtlein ist das tiefste Geheimnis der Upanishaden beschlossen, sie sind die mystische Formel für ihre esoterische Heilslehre. Ihr Sinn wird durch folgende Umschreibung klar: „Der, welcher in der Erde wohnend von ihr verschieden ist, den die Erde nicht kennt, dessen Leib die Erde ist, der die Erde innerlich regiert, der ist dein Ātman, der innere Lenker, der Unsterbliche *(yaḥ pṛthivyāṃ tiṣṭhan, pṛthivyā antaro, yaṃ pṛithivī na veda, yasya pṛthivī śarīram, yaḥ pṛthivīm antaro yamayati, eṣa ta ātmā antaryāmi amṛtaḥ).* Der, welcher in den Wassern wohnend, von den Wassern verschieden ist, den die Wasser nicht kennen, dessen Leib die Wasser sind, der die Wasser innerlich regiert, der ist dein Atman, der innere Lenker *(antaryāmin),* der Unsterbliche."[2]) Und so wird in echt indischer Monotonie dasselbe gesagt von dem, der im Feuer wohnt, in der Luft, im Winde, im Himmel, in der Sonne, im Monde, in den Sternen, im Äther, im Licht, in der Finsternis, in allen Wesen. Der Ātman, der durch die mystische Erfahrung bloßgelegte metaphysische Kern der Menschenseele ist identisch mit dem aller Welt immanenten und ihr doch absolut transzendenten göttlichen Sein. Immanenz und Transzendenz fallen in der ekstatischen Einheit zusammen: *tad etad* — „dieses ist jenes — diese Worte fühlt man als unaussprechliche höchste Lust."[3]) Der Mensch ist vergottet und in dieser Vergottung hat er Heil, Erlösung und Seligkeit erlangt.

Diese wunderbare erlösende Erkenntnis des *Brahma-ātma-aikyam* ist die Frucht der Ekstase. Aber sie vergeht nicht mit dem flüchtigen ekstatischen Erlebnis, sondern ist dem Frommen ein *κτῆμα εἰς ἀεί,* sie begleitet ihn durch sein ganzes Leben. „Volles, unwandelbares Glück *(pūrṇam apravartinīṃ śriyaṃ)* empfängt, wer solches weiß."[4]) Wenn er aus jenem dem Tiefschlaf ähnlichen Seinszustand zum gewöhnlichen Leben erwacht ist, dann ist er für immer erfüllt von dem seligen Bewußtsein: *brahmā 'smi, tat tvam asi, tat*

[1]) Chānd. VI 8 ff.; D. 166 f.
[2]) Bṛh. III 7, 3 ff.; D. 440 f.
[3]) Kāṭh. V 14; D. 284.
[4]) Chānd. III 12, 7; D. 107.

etad. Der Blinde ist sehend geworden, der Verwundete heil, der Kranke gesund.[1]) Die Angst vor dem Tode und der Wiedergeburt ist vergangen, die Qual des Geburtenkreislaufes entschwunden.

Yadā etam anupaśyati	Wer den Ātman anschaute
ātmānaṃ devam añjasā,	als Gott unmittelbar in sich,
īśānaṃ bhūta-bhavyasya	Herr desVergang'nen und Zukünft'gen,
na tato vijugupsate.	der ängstet sich vor keinem mehr.[2])

So ist die erlösende *unio mystica*, die dem Frommen in der Ekstase zuteil geworden, ein Dauerzustand, ein unverlierbarer Habitus; sie ist eine unerschütterliche Glaubensgewißheit, ein bleibender Heilsbesitz. „Wahrlich", sagt ein Weiser, „dem geht die Sonne nicht mehr auf und unter, dem ist es ein für allemal Tag, wer also dieses Geheimnis des Brahma weiß" *(sakṛd divā ha eva asmai bhavati, ya etām evaṃ brahma-upaniṣadaṃ veda)*. „Wahrlich, wer solches weiß, der geht tagtäglich ein in die himmlische Welt" *(aharahar vā evaṃvit svargaṃ lokam eti)*; „in allen Welten wird ihm zuteil ein Leben in Freiheit *(eṣāṃ sarveṣu lokeṣu kāmacāra bhavati)*".[3]) Und weil er ohne Unterlaß in sich selbst das ewige göttliche Geheimnis trägt, darum schaut er es wieder in allen Dingen. Wer die Seligkeit der Ekstase erfahren hat, der hat damit die *via unitiva* beschritten, von der er nimmer abirren kann. Gotteinigung bedeutet für den wahren Mystiker nicht einen flüchtigen Seelentaumel, einen geistigen Rauschzustand, dem eine schmerzliche Ernüchterung folgt, Gotteinigung ist vielmehr unlösliche Gottverbundenheit, dauerndes Gotthaben, ewiges Leben in und mit Gott. Die *unio mystica* ist nicht an einen bestimmten abnormen Seelenzustand gebunden, sondern ist ein Heilsgut, das, wenn es einmal gefunden ist, in jedem seelischen Zustand gewußt, bejaht und festgehalten wird. Nicht umsonst reden die Upanishaden von einem Wissen um Ātman und Brahman. Gerade dieser intellektualistische Terminus zeigt deutlich, daß es sich hier nicht um fließende Gefühlszustände und Stimmungen handelt, sondern um eine Glaubens-

[1]) Chānd. IV 4; D. 192.
[2]) Bṛh. IV 4, 15; D. 478.
[3]) Chānd. III 11, 3; D. 105; VIII 3, 3; D. 191; VIII 4, D. 192.

gewißheit, die erhaben ist über bloße seelische Erregungen und Veränderungen. Die Ekstase kommt und geht, aber die Einheit von Seele und Gott bleibt in alle Ewigkeit. Und dieses Leben in der Einheit mit Gott ist als ‚übernatürliches' Leben durchaus übersittlich; es gehört einer Wertsphäre an, die über der ethischen Wertsphäre liegt. Darum wird der in der Gottesgemeinschaft lebende Mystiker „nicht höher durch gute Werke, noch geringer durch böse Werke *(na sādhunā karmaṇā bhūyān, no eva asādhunā kanīyān)*"; „ihn fürwahr quälen nicht mehr die Fragen: ‚Welches Gute habe ich unterlassen?' ‚Welches Böse habe ich begangen?'; über das Tun des Bösen wie über das Tun des Guten schreitet er darum hinaus *(ataḥ ‚pāpam akaravam' iti, ataḥ, kalyāṇam akaravam' iti, ubhe u ha eva eṣa ete tarati),* nicht brennt ihn Getanes noch Ungetanes" *(na enaṃ kṛta-akṛte tapataḥ).* Das sagt auch der Vers:

Eṣa nityo mahimā brāhmaṇasya,	Das ist des Brahmanfreundes ew'ge Größe,
na vardhate karmaṇā no kanīyān,	die nicht durch Werke zunimmt oder abnimmt;
tasya eva syāt padavittam viditvā	man folge seiner Spur, wer sie gefunden,
na lipyate karmaṇā pāpakena.	wird durch das Werk nicht mehr befleckt, das böse.[1])

Auch diese Äußerungen der Upanishadlehrer über den übersittlichen Charakter der Gotteinheit haben ein lautes Echo in der gesamten Geschichte der Mystik (der außerchristlichen wie der christlichen) gefunden.[2])

Wer den Ātman entdeckt hat, wer das göttliche Selbst im tiefsten Seelengrunde erkannt hat, der ist erlöst, der hat die ‚ewige Seligkeit' erlangt. Wer ihn gefunden hat — man kann ihn nur finden so wie man einen verborgenen Schatz findet. Die Hingabe der ganzen Welt, der ‚heilige Wandel' *(brahma-caryam),* die tiefe Versunkenheit *(samādhi)* — das alles sind nur äußere Vorbereitungsmittel, durch welche Hinder-

[1]) Bṛh. IV 4, 22; D. 479 = Kauṣ. III 8, D. 50; Taitt. II 8, D. 233; Bṛh. IV 4, 22 f.; D. 480.

[2]) Das Gebet, 2.–5. Aufl. 270 f.

nisse hinweggeschafft werden können, aber dadurch kommt man nicht zur erlösenden Kenntnis. Ein ,Eingeweihter', ein Wissender, einer, der selbst die beseligende Einigung erfahren hat, muß jenes Geheimnis in der trauten Zwiesprache, in der *upaniṣad* (dem ,Nebeneinandersitzen') entschleiern — *ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς* (Röm. 10, 17).

Nicht wenn verkündigt von gemeinen Menschen,
Ist leicht er faßbar, selbst bei vielem Sinnen,
Und ohne Lehrer ist hier gar kein Zugang.
Nicht ist durch Grübeln dieser Sinn zu fassen,
Doch faßbar wohl, wenn einer dir ihn lehrt, Freund.[1])

Aber auch der ātmankundige Lehrer vermag den erlösungsdurstigen Schüler nur an die Schwelle des Allerheiligsten, nur bis zur Pforte des ewigen Geheimnisses zu führen; er vermag sie nicht aufzuschließen. Er muß vor ihr warten, bis sie selbst sich ihm öffnet. „In wem es aufwacht, der erkennt und versteht es" (*pratibodha-viditaṃ matam).*[2]) Die Gotteinigung ist nicht Sache menschlicher Unterweisung, so wenig sie Sache menschlicher Anstrengung, Askese und Meditation ist. Die erlösende Erkenntnis des *Brahma-ātma-aikyam* ist ein freies Geschenk der göttlichen Gnade. Plötzlich, unerwartet, ungeahnt kommt die Ekstase über den harrenden Frommen; die Erleuchtung, die Beseligung, die Erlösung wird ihm zu teil — er weiß nicht wie und woher. „Fürwahr, wie wenn es plötzlich blitzt, so wird dem Glück zuteil, der solches weiß."[3]) Hier geschieht ein Wunder an der suchenden und harrenden Seele.

Ein Wunder *(āścarya),*[4]) wer ihn lehrt, kundig, wer ihn auffaßt,
Ein Wunder, wer ihn kennt, belehrt von Kundigen.[5])

Das Wunder, von dem hier der indische Weise spricht, ist das Wunder der göttlichen Gnade; Gottes freie Gnadenwahl, nichts anderes, entscheidet darüber, ob ein Mensch zu seiner Erkenntnis kommt oder nicht.

---

[1]) Kāṭh. II 8 f.; D. 272.
[2]) Ken. II 12; D. 206.
[3]) Bṛh. II 3, 6; D. 414.
[4]) Über *āścarya* vgl. Otto, Das Heilige, Breslau 1922[8], 260 f.
[5]) Kāṭh. II 7; D. 272.

Na ayam ātmā pravacanena labhyas,	Nicht durch Belehrung wird erlangt der Ātman,
na medhayā na bahunā śrutena,	Nicht durch Verständnis und viel Schriftgelehrtheit.
yam eva eṣa vṛṇute tena labhyas,	Nur wen *er* wählt, von dem wird er begriffen,
tasya eṣa ātmā vivṛṇute tanūm svam.	Ihm macht der Ātman offenbar sein Wesen.[1])

Dieses kaum beachtete Wort der Kāṭhaka-Upanishad, auf das erst Söderblom den Finger gelegt hat,[2]) ist das tiefste Weisheitswort der Veden. Das Gottfinden und Gottschauen, das Gotthaben und Gottwerden ist nicht des Menschen eigenes Werk, nicht des Menschen eigene Kunst und Leistung, nicht sein eigener Stolz und Ruhm, es ist Gottes Werk, Gottes Offenbarung, Gottes Gnade *(dhātuḥ prasāda)*.[3]) Der Mensch empfängt die ekstatische Schau und die mystische Gottesgewißheit als unverdientes Geschenk, sie wird ihm, in Bildern gesprochen, von oben eingegeben, eingehaucht, eingegossen; die übernatürliche Wirklichkeit bricht mit Macht in das natürliche Seelenleben des Menschen ein und weckt in ihm eine Gewißheit, die unverlierbar ist.

Die Tatsache, daß uns in den Upanishaden — obgleich nur selten — der Gedanke der göttlichen Gnade begegnet, ist der deutlichste Beweis dafür, daß ihre Heilslehre nicht bloße Priester- oder Philosophenweisheit ist, sondern lebendige Religion, unverfälschte Mystik. Brahmanische Seher haben in der Tat das tiefste Wunder der Gottesoffenbarung und Erlösung erahnt. Und wenn man die Lehre der Upanishaden mit der neutestamentlichen Verkündigung vergleichen will, dann muß man die dauernde Glaubensgewißheit und die Erfahrung der göttlichen Gnadenwahl und nicht Nebensächliches ins Auge fassen. Hier treffen wir auf wirkliche Berührungspunkte vedāntischer und urchristlicher Frömmigkeit, hier und an keinem andern Punkte nähert sich — obgleich nur

---

[1]) Kāṭh. II 23; D. 275.

[2]) Tieles Kompendium der Religionsgeschichte [5]275.

[3]) Śvet. II 20; D. 300; vgl. Mahā-Narāyaṇa-Upan. IX 2, D. 247; über die verschiedenen Lesarten und Erklärungen dieser Stelle sowie von Kāṭh. II 20 s. D. 274 f.

flüchtig — die Heilslehre der Upanishadweisen am meisten dem neutestamentlichen Offenbarungsglauben.

* * *

Gotteinigung durch göttliche Gnade — besser gesagt: Erkenntnis der Gotteinigung der Seele auf Grund göttlicher Gnadenwahl — das ist das tiefste Erlösungsgeheimnis der Upanishaden. Der Glaube an dieses Geheimnis wurzelt ganz und gar in der mystisch-ekstatischen Erfahrung, die dem einzelnen Heilssucher zuteil wird. Aber an die mystische Erfahrung knüpft sich hier genau so wie bei Laotse, bei Plotin, bei Meister Eckhart die philosophisch-theologische Spekulation über das Wesen und den Ursprung alles Seienden und über das Schicksal der Seele nach dem Tode. Wie jene, so sind die Seher der Upanishaden nicht nur Fromme und Gläubige, sondern auch Denker und Philosophen. Die aufwühlende und doch zugleich wundersam beruhigende und beseligende Gotteserfahrung zwang sie darum zur gedanklichen Durchdringung und Bewältigung des Inhaltes ihrer religiösen Erfahrung. Die göttliche Wirklichkeit, die ihnen in der Ekstase und mystischen Erkenntnis aufgegangen war, sollte nicht nur der mystischen Intuition, sondern auch dem grübelnden Denken erkennbar werden. So wölbt sich denn über der persönlichen mystischen Erfahrung ein philosophischer Gottesbegriff, in dem sich die mystische Erfahrung widerspiegelt. Dennoch wäre es durchaus verkehrt, in diesem Gottesbegriff nur eine Projektion des mystischen ‚Erlebnisses' zu sehen. Die mystische Erfahrung besteht ja nicht in subjektiven Stimmungen, Illusionen, Wünschen, sondern sie ist Erfahrung der transzendenten und zugleich immanenten Wirklichkeit. Und diese Wirklichkeit, die den Inhalt und nicht nur den Inhalt, sondern auch die Wirkursache des mystischen Erlebnisses ausmacht, soll als Wirklichkeit nun Gegenstand der philosophischen Spekulation werden und eben durch die gedankliche Reflexion in ihrem Wirklichkeitscharakter erhärtet werden. Von dieser spekulativen Arbeit finden sich in den Upanishaden selbst nur die Anfänge. Die volle begriffliche Durchdringung und Aufarbeitung der mystischen Erfahrung gehört einer viel späteren

Epoche der indischen Geistesgeschichte an. Śaṅkara und Rāmānuja und ihre Schulen haben den theologischen Gedankenbau vollendet, zu dem Yājñavalkya, Śāṇḍilya und Uddālaka Āruṇi den Grund gelegt haben.

In der Schilderung der ekstatischen Erfahrung überwiegen die positiven Aussagen über die göttliche Realität, die in ihr unmittelbar erfaßt wird. In der mystischen Spekulation hingegen stehen die Negationen im Vordergrund. Sobald das Denken an den Inhalt des ekstatischen Erlebnisses herantritt, wird es sich seiner Unzulänglichkeit bewußt und erkennt seine Unfähigkeit, das Göttliche zu begreifen und auszudrücken. Die mystische Theologie muß immer die *via negationis* beschreiten, sie ist allererst *θεολογία ἀποφατική*, negative Theologie. Jene machtvollen Negationen, mit welchen die taoistischen und buddhistischen, die neuplatonischen und christlichen Mystiker das Göttliche umkreisten, begegnen uns bereits in der Spekulation der Upanishadseher. In einer Fülle von Umschreibungen verkündet gerade die Kena-Upanishad, dieses Hohelied der Unbegreiflichkeit Gottes, das *ἀκατάληπτον* und *ἄρηρον* des Ātman-Brahman.

Na tatra cakṣur gacchati, *na vāg gacchati, no mano,* *na vidmo na vijānīmo,* *yathā etad anuśiṃṣyād.*	Das, bis zu dem kein Auge vordringt, Nicht Rede und Gedanke nicht, Bleibt unbekannt und nicht seh'n wir, Wie einer es auch lehren mag.
Anyad eva tad viditād, *atho aviditād adhi,* *iti śuśruma pūrveṣām,* *ye nas tad vyācacakṣire.*	Verschieden ist's vom Wißbaren Und doch darum nicht unbewußt — So haben von den Altvordern Die Lehre überkommen wir.
Yad vācā anabhyuditam, *yena vāg abhyudyate,* *tad eva brahma tvaṃ viddhi,* *na idaṃ yad idam upāsate.*	Was unaussprechbar durch Rede, Wodurch Rede aussprechbar wird, Das sollst du wissen als Brahman, Nicht jenes, was man dort verehrt.
Yan manasā na manute, *yena āhur mano matam,* *tad eva brahma tvam viddhi,* *na idam yad idam upāsate.*	Was durch Denken undenkbar, Wodurch das Denken wird gedacht, Das sollst du wissen als Brahman. Nicht jenes, was man dort verehrt.
Yac chakṣuṣā na paśyati, *yena cakṣūṃṣi paśyati,* *tad eva brahma tvam viddhi,* *na idam yad idam upāsate.*	Was durch das Auge unsehbar, Wodurch man auch das Auge sieht, Das sollst du wissen als Brahman, Nicht jenes, was man dort verehrt.

. . . . . . (Dasselbe wird vom Ohr und Geruch gesagt).

Na ahaṃ manye suveda iti,	Zwar weiß ich es nicht ganz, doch auch
no na veda iti veda ca,	Nicht weiß ich, daß ich es nicht weiß,
yo nas tad veda tad veda,	Wer von uns etwas (Einzelnes) weiß, weiß es,
no na veda iti veda ca.	Nicht weiß er, daß er es (das Absolute) nicht weiß.
Yasya amataṃ tasya mataṃ,	Nur wer es nicht erkennt, kennt es,
mataṃ yasya, na veda sah,	Wer es erkennt, der weiß es nicht,
avijñātaṃ vijānatām,	Nichterkannt vom Erkennenden,
vijñātaṃ avijānatām.	Erkannt vom Nichterkennenden.[1])

Das Augustinische *nesciendo Deum scimus,* die Cusanische *docta ignorantia* ist längst vorher von den Upanishadsehern ausgesprochen worden. Das Absolute ist völlig qualitätslos, schlechthin *ἄποιον*; das ‚Unvergängliche' *(akṣaram)* ist „nicht grob und nicht fein, nicht kurz und nicht lang, nicht rot und nicht anhaftend, nicht schattig und nicht finster, nicht Wind und nicht Äther, nicht anklebend, ohne Geschmack, ohne Geruch, ohne Auge und Ohr, ohne Rede und Verstand, ohne Lebenskraft und ohne Odem; ohne Mündung und ohne Maß, ohne Inneres und ohne Äußeres; nicht verzehrt es etwas, nicht wird es verzehrt von irgend wem."[2]) Jede menschliche Aussage über das Göttliche ist hinfällig und muß verneint werden; Gott ist das Gegenteil von dem, was Menschen von ihm halten und behaupten. Der Ātman ist das ‚Nein, Nein', ‚nicht so, nicht so' *(na iti, na iti),* wie eine beliebte vedāntische Redewendung lautet.[3]) „Außer dieser Verneinung gibt es keine andere Aussage, die (über Gott) möglich wäre" *(na hi etasmād ‚iti na' iti anyat param asti).*[4]) Das absolute Nein in bezug auf alles Geschöpfliche ist das absolute Ja, das der Fromme zur Realität des Göttlichen spricht. Gerade durch die Negation alles Endlichen erfaßt der Mensch das Göttliche

[1]) Ken. I 3 ff.; D. 205 f.
[2]) Bṛh. III 8, 8; D. 445.
[3]) Bṛh. II 3, 6; IV, 2, 4; D. 414, 462.
[4]) Bṛh. III 3, 6; D. 414.

als höchste Position als *ens realissimum* („die Wirklichkeit der Wirklichkeit“ s. o. S. 208),[1]) als ‚das eine ohne ein Zweites‘ *(ekam advitīyam).*[2])

Die *via negationis* vermag jedoch für sich allein das göttliche Sein nicht hinreichend für den Menschen zu kennzeichnen. Die göttliche Wirklichkeit, die den Inhalt der ekstatischen Erfahrung ausmacht, ist ja viel zu reich und herrlich, als daß sie das bloße „nicht so, nicht so“ genügend beschreiben könnte. Darum muß zur *via negationis* die *via eminentiae* treten, welche das Positive des Göttlichen viel schärfer und klarer erfaßt als die konsequente Negation. Ātman-Brahman ist für die Grübler der Upanishaden genau so wie für Laotse und Plotin, für den Areopagiten und Augustin das *summum bonum,* die Wertfülle, der höchste und einzige Wert, die Quelle und der Maßstab aller Werte; erst durch das Göttliche erlangen alle konkreten Werte ihre Werthaftigkeit. „Fürwahr, nicht um des Gatten willen *(patyuḥ kāmāya)* ist der Gatte wert *(priya),* sondern um des Ātman willen ist der Gatte wert; fürwahr, nicht um der Gattin willen ist die Gattin wert, sondern um des Ātman willen ist die Gattin wert“; in gleicher Weise werden die Söhne, die Reichtümer, der Brahmanen- und Kriegerstand, die Welträume, die Götter, die Wesen, das Weltall ausschließlich durch den Ātman wertvoll.[3]) Eben deshalb, weil das Göttliche alle menschlichen Werte in ihrer Fülle und Reinheit umfaßt, darum ist es in seinem Ansich unendlich wertvoller als alle Einzelwerte. „Darum ist dieses . . . teurer als alles andere; . . . darum soll man diesen Ātman allein als teuer verehren; wer den Ātman allein als teuer verehrt, dessen Teueres ist unvergänglich *(sa ya ātmānam eva priyam upāste, na ha asya priyaṃ pramāyakam bhavati).*“[4]) Als höchstes Gut ist Brahma auch die Quelle aller Seligkeit *(ānandam),*[5]) ein Meer von Wonne, das sich in der Ekstase in das kleine Menschenherz ergießt. Als höchster Wert ist das Absolute schließ-

---

[1]) Vgl. Tait. II 1; D. 228.
[2]) Chānd. VI 2; D. 160.
[3]) Bṛh. II 4, 5; D. 416.
[4]) Bṛh. I 4, 8; D. 395.
[5]) Bṛh. III 9, 28; D. 456.

lich nicht etwas Unbewußtes, sondern höchste geistige Tat und Erkenntnis; Brahma ist *vijñāna.*[1])

Auf der *via eminentiae* schreitet das spekulative Denken von dem konkreten Wertvollen empor zu dem reinen, geistigen, höchsten Wert. Aber das an der ekstatischen Erfahrung sich orientierende Denken kennt noch einen dritten Weg zur Gotteserkenntnis: die *via causalitatis.* Der Ekstatiker schaut ja das Göttliche in der Fülle der Erscheinungen, die göttliche Einheit in der Mannigfaltigkeit der Weltdinge; darum muß das begriffliche Denken den inneren Zusammenhang von Welt und Gott klar stellen. Die sich einseitig an der ekstatischen Erfahrung orientierende Spekulation kann das Verhältnis von Welt und Gott nur im pantheistischen Sinne deuten. Die Dinge der Welt wie die Einzelseelen sind nicht durch Gottes Willen aus dem Nichts hervorgerufen, sie sind nicht Geschöpfe Gottes und als solche von ihm wesensverschieden, sondern sie sind Erscheinungen des einen göttlichen Seins, darum diesem Sein wesensgleich. „Gleichwie die Spinne durch ihr Gewebe aus sich herausgeht, wie aus dem Feuer die winzigen Fünklein *(kṣudrā visphuliṅgā)* hervorgehen, also gehen aus diesem Ātman hervor *(vyuccaranti)* alle Lebensgeister, alle Welten, alle Götter, alle Wesen. Sein Geheimname *(upaniṣad)* ist: die Realität der Realität; nämlich die Lebensgeister (die individuelle Seelen) sind die Realität und er (der Ātman) ist ihre Realität *(prāṇā vai satyam, teṣam eṣa satyam).*"[2]) In diesem Vergleich hat die pantheistische Auffassung vom Verhältnis Gottes zur Welt den treffendsten Ausdruck gefunden. Die dem Feuer entspringenden Funken sind mit dem Feuer selbst identisch. Alle Einzeldinge und Einzelwesen sind Ausflüsse aus der göttlichen Fülle, Austrahlungen des göttlichen Lichtes, Differenzierungen der unterschiedslosen göttlichen Einheit, Konkretisierungen der qualitätslosen göttlichen Unendlichkeit. Weil darum kein Wesensunterschied zwischen Absolutem und Relativem, zwischen Gott und Welt besteht, weil beide in unzertrennlicher substantieller Einheit

---

[1]) Bṛh. III 9, 28; D. 456; Tait. II 1; D. 228.
[2]) Bṛh. II 1, 20; D. 411.

verbunden sind, darum wird Gottes Gegenwart und Immanenz nicht (wie in der theistischen Religion) als Gegenwart und Immanenz seiner wirkenden Kraft und belebenden Macht vorgestellt, sondern als Gegenwart und Immanenz seines ganzen Seins und Wesens. Ein Upanishaddialog veranschaulicht diesen pantheistischen Gedanken der spekulativen Mystik in zwei reizvollen Gleichnissen.

Uddālaka Āruṇi spricht zu seinem Sohne: „Hole mir dort von dem Nyagrodha-Baum eine Frucht.“ Der Sohn: „Hier ist sie, Ehrwürdiger.“ — „Spalte sie.“ — „Sie ist gespalten, Ehrwürdiger.“ — „Was siehst du darin?“ — „Ich sehe hier, o Ehrwürdiger, ganz kleine Kerne.“ — „Spalte einen von ihnen.“ — „Er ist gespalten, o Ehrwürdiger.“ — „Was siehst du darin?“ — Gar nichts, o Ehrwürdiger.“ — Da sprach er: „Die Feinheit, die du nicht wahrnimmst, o Teurer, aus dieser Feinheit *(aṇima)* fürwahr ist dieser Nyagrodha-Baum entstanden. Glaube, o Teurer, was jene Feinheit ist, das hat die ganze Welt zu ihrer Seele *(ya eṣo 'ṇima, tad ātmyam idaṃ sarvam)*, das ist das Reale, das ist der Ātman, das bist du selbst, Śvetaketu.“

Ein andermal gebot Uddālaka seinem Sohne: „Dieses Stück Salz lege ins Wasser und komme morgen wieder zu mir.“ Er tat es; da sprach Uddālaka: „Bringe mir das Salz, welches du gestern abend ins Wasser gelegt hast.“ Er tastete darnach und fand es nicht, denn es war ganz zergangen. „Koste von dieser Seite. Wie schmeckt es?“ — „Salzig.“ — „Koste aus der Mitte. Wie schmeckt es?“ — „Salzig.“ — „Koste von der anderen Seite. Wie schmeckt es?“ — „Salzig.“ — „Laß es stehen und setze dich zu mir.“ Er tat es (und sprach): „Es ist immer noch vorhanden.“ Da sprach Uddālaka: „Fürwahr, so nimmst du das Seiende hier nicht wahr, aber es ist doch darinnen. Was jene Feinheit ist, das hat das Weltall zu seiner Seele, das ist das Reale, das ist der Ātman, das bist du selbst, Śvetaketu.“[1])

So durchdringt, dem sinnlichen Auge verborgen und nur dem mystischen Blick wahrnehmbar, das eine Göttliche die Gesamtheit der sinnenfälligen Dinge. „In allen Wesen weilt dieser *[puruṣa]*, als Ātman unsichtbar versteckt.“[2]) Das Eine ist überall, das Absolute ist wesenhaft in allem gegenwärtig, ja, das Göttliche ist das All. „Dieses Weltall ist das Brahman“ *(sarvaṃ khalu idaṃ brahma*[3]). „Dieses ist der Brahmanenstand, dieses der Kriegerstand, dieses sind die Welträume, dieses die Götter, dieses die Wesen, dieses das Weltall, was

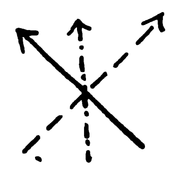
[1]) Chānd. VI 12 f.; m. 167 f.
[2]) Kāṭh. III 12; D. 277.
[3]) Chānd. III 14; D. 109.

dieses Selbst ist" *(idaṃ sarvaṃ yad ayam ātmā)*.[1]) Zu dieser Allgottheit betet der Fromme: „Du bist Brahma und du Viṣṇu, du Rudra, du Prajāpati, du Agni, Varuṇa, Vāyu, du Indra, du das Licht der Nacht, du bist der Nahrungsgeist, der Tod, die Erde, das All unwandelbar".[2]) Die Selbstsetzung des Absoluten ist zugleich die Setzung alles Seienden; die Selbsterkenntnis Gottes ist identisch mit der Entstehung der Welt. „Wahrlich, diese Welt war im Anfang Brahman, dieses wußte allein sich selbst. Und es erkannte: ‚Ich bin Brahman'. Dadurch wurde es zu diesem Weltall *(tasmāt tat sarvam abhavat)*".[3]) „Als Realität wurde er (der Ātman) zu allem, was irgend vorhanden ist *(satyam abhavat, yad idaṃ kiṃ ca)*; denn dieses nennen sie die Realität."[4])

Hier tut sich eine gewaltige Paradoxie auf: Das Göttliche ist das absolut Unfaßbare, das reine Subjekt, das keine Prädizierung zuläßt, und es ist doch die Fülle dessen, was wir wahrnehmen und erkennen; es ist einerseits das reine Nichts, das ‚Nein, Nein', und es ist doch das All, das Universum. Die „drei Wege", auf denen die mystische Spekulation das Wesen des Göttlichen zu umschreiben sucht, durchschneiden einander und zwar kreuzen sich die *via negationis* und die *via causalitatis* während die *via eminentiae* senkrecht durch beide läuft[5]). Die Weisen der Upanishaden waren sich dieser Paradoxie im Gottesgedanken durchaus bewußt und sprachen es auch aus: das Göttliche ist „Seiendes *(sat)* und Jenseitiges *(tyat)*,

---

[1]) Bṛh. II 4, 6; D. 417.
[2]) Maitr. V 1; D. 328 f.
[3]) Bṛh. I 4, 10; D. 395.
[4]) Tait. II 6; D. 231.
[5]) Wenn — — — — — — die *via negationis* graphisch symbolisiert, ———————— die *via causalitatis* und —·—·—·—·— die *via eminentiae*, so ergibt sich folgende Figur:



v. neg. em. caus.

Aussprechliches *(niruktam)* und Unaussprechliches *(aniruktam)*, Gegründetes *(nilayanam)* und Grundloses *(anilayanam)*, Bewußtsein *(vijñānam)* und Unbewußtsein *(avijñānam)*, Realität *(satyam)* und Nichtrealität *(anṛtam satyam)*."[1]) „Es ist kleiner als das Kleinste und größer als das Größte" *(aṇor aṇīyān mahato mahīyān*[2]).

Tada ījati tad na ījati,	„Rastend ist es und doch rastlos,
tad dūre, tadu antike,	Fern ist es und doch so nah,
tad antarasya sarvasya,	In allem ist es inwendig
tadu sarvasya bāhyataḥ.	Und doch außerhalb allem da."[3])

Das Göttliche ist die *coincidentia oppositorum,* die Vereinigung absoluter Gegensätze. Dieser merkwürdige Gottesbegriff ist eben nicht das Ergebnis rationaler Logik, sondern die Frucht suprarationaler Mystik. Nur die Polarität des ekstatischen Erfahrungsinhaltes macht uns diesen Gottesbegriff verständlich. Weil die mystischen Seher der Upanishaden in der ekstatischen Einheitsschau die göttliche Realität als Leere und Fülle, als *ἓν καὶ πᾶν* erfahren hatten, darum mußten sie auch in der abstrakten metaphysischen Spekulation diese Polarität des Göttlichen festhalten und gegenüber dem Widerspruch aller rationalen Logik behaupten.

Wie der Gottesbegriff, so ist auch der Unsterblichkeitsgedanke in den Upanishaden nur die spekulative Ausdeutung dessen, was der Ekstatiker unmittelbar erfahren hat. Das, was der Mystiker in den höchsten Augenblicken göttlicher Begnadung geschaut und gekostet hat, das und nichts anderes bildet den Inhalt des ewigen Lebens. Die vollendete Seligkeit, die seiner nach dem Tode wartet, ist die ewige Gotteinigung, die permanente Ekstase. Die Frage nach dem Schicksal, das der erlösten Seele nach dem Hinscheiden aus dieser gegenwärtigen Existenz zuteil wird, wird in den Upanishaden immer wieder von wissens- und erlösungshungrigen Menschen gestellt, und die Antwort, welche die wissenden Seher darauf geben, ist immer die geheimnisvolle Kunde vom *Brahma-ātma-*

---

[1]) Tait. II 6; D. 231.

[2]) Kāṭh. II 20; D. 274.

[3]) Īś. 5; D. 525; der Anklang an Augustins kontrastierende Gebetsworte Conf. I 4 ist unverkennbar.

aikyam. Der Ātman als metaphysisches, göttliches Selbst ist ewig, unvergänglich; er ist, wie Yājñavalkya sagt, „unzerstörbar, denn er wird nicht zerstört; unhaftbar, denn er haftet nicht; er ist nicht gebunden und er wankt nicht, er leidet keinen Schaden."[1] „Von ewig her bleibt ewig er der Alte."[2] Aber nur derjenige, der in diesem Leben den Ātman geschaut, der hier seine Wesenseinheit mit Brahman erfahren hat, nur der erlangt Unsterblichkeit, „Todlosigkeit" *(amṛtatva)*, wie die indischen Frommen sagen. Jeder andere hingegen, und mag er der Beste und Frömmste sein, ist der ewigen Wiederkehr unterworfen; seinem *karma* entsprechend wird er wiedergeboren und muß wieder sterben auf dieser nichtigen und elenden Erde. „Wer von hinnen scheidet ohne den Ātman erkannt zu haben und jene wahrhaftigen Wünsche, dem wird zuteil in allen Welten ein Leben in Unfreiheit; wer aber von hinnen scheidet, nachdem er den Ātman erkannt hat und jene wahrhaftigen Wünsche, dem wird zuteil in allen Welten ein Leben in Freiheit."[3] So ist die Unsterblichkeit ein Glück, das nur wenigen beschieden ist, nur jenen, welchen — durch Gottes Gnade — in diesem Leben das der großen Menge verborgene Geheimnis des Ātman entschleiert wurde; die anderen vielen werden unaufhörlich umhergetrieben im endlosen *saṃsāra.*

Aber wie ist das selige Fortleben der Frommen und Weisen, der in das große mystische Geheimnis Eingeweihten zu denken? Ist es ein vollbewußtes Schauen und Genießen der göttlichen Herrlichkeit, ein ewiges Leben in der Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott und mit der Schar der seligen Geister, wie der christliche Jenseitsglaube besagt, oder ist es ein bewußtloses Untergehen in dem unendlichen Einen, ein Sichauflösen der Individualität im unermeßlichen Universum, so wie es Richard Wagner in den Schlußworten von Tristan und Isolde verherrlicht hat: „In des Weltatems wehendem All — ertrinken, versinken, unbewußt, höchste Lust"? Maitreyī, die wissensbegierige Gattin des großen Yājñavalkya, hat diese Frage-

[1]) Bṛh. IV 4, 22; D. 480.
[2]) Kāṭh. II 18; D. 274.
[3]) Chānd. VIII 1, 6; D. 190.

stellung ahnend erfaßt, und Yājñavalkya, der tiefgründige und hellsichtige Ātmanlehrer, hat ihr eine Antwort gegeben, die uns volle Klarheit über den Unsterblichkeitsbegriff der altindischen Mystik gibt. Yājñavalkya greift zu einem Vergleich, mit dem Uddālaka Āruṇi nach der Chāndogya-Upanishad das Verhältnis von Gott und Welt versinnbildet:

„Es ist wie mit einem Salzklumpen, der ins Wasser geworfen, sich im Wasser auflöst, also daß es unmöglich ist, ihn wieder herauszunehmen; woher man auch immer schöpfen mag, überall ist es salzig. Also fürwahr geschieht es auch, daß dieses große, endlose, uferlose, aus lauter Erkenntnis bestehende Wesen in die Elemente untergeht, aus denen es entstanden ist *(etebhyo bhūtebhyaḥ samutthāya tāni avānuvinaśyati)*. Nach dem Hinscheiden gibt es kein Bewußtsein *(na pretya sañjñā 'sti)*, so fürwahr sage ich." Also sprach Yājñavalkya. Da sprach Maitreyī: „Damit, o Herr, hast du mich verwirrt, daß du sagst, nach dem Tode sei kein Bewußtsein." Yājñavalkya aber sprach: „Nicht Verwirrung wahrlich rede ich; was ich sagte, genügt zum Verständnis; denn wo eine Zweiheit ist, da sieht einer den andern *(yatra hi dvaitam iva bhavati, tad itara itaraṃ paśyati)*, da riecht einer den andern, da hört einer den andern, da redet einer zum andern, da versteht einer den andern, da erkennt einer den andern; wo aber einem alles zum Selbst geworden ist *(yatra asya sarvam ātmā iva abhūt)*, womit sollte er da irgend wen sehen, riechen, hören, anreden, verstehen, erkennen? Durch welchen er dieses alles erkennt, womit sollte er den erkennen, womit sollte er den Erkenner erkennen?"[1])

Denselben Gedanken veranschaulicht Uddālaka Āruṇi in einem anschaulichen Gleichnis: „Wenn, o Teurer, die Bienen den Honig bereiten, so sammeln sie die Säfte von mancherlei Bäumen und tragen den Saft zur Einheit zusammen. So wie in dieser Einheit jene Säfte nicht die Eigentümlichkeit eines bestimmten Baumes, dessen Saft sie sind, behalten, also, fürwahr, o Teurer, haben auch alle diese Kreaturen, wenn sie in das Seiende eingehen, kein Bewußtsein davon, daß sie eingehen in das Seiende."[2])

Diese Antwort der größten vedischen Weisen lehrt deutlich, daß von dem Schicksal der erlösten Seele nach dem Tode dasselbe gilt, was von der ekstatischen Erfahrung gilt: Subjekt und Objekt sind in unauflöslicher Einheit zusammengeflossen, es gibt nur mehr ‚Eines ohne ein zweites', und damit hat das normale menschliche Bewußtsein, das immer Bewußtsein von einem Anderen, Gegenständlichen ist, aufgehört. Wie die Ekstase so gleicht auch das ewige Leben nach dem Tode dem

[1]) Bṛh. II 4, 12 ff.; D. 418 f.
[2]) Chānd. VI 9; D. 166.

wonnevollen traumlosen Tiefschlafe, in dem das normale Bewußtsein völlig erloschen ist, und der Seligkeit der Liebeseinigung, in der das Bewußtsein von Ich und Du, von Innen und Außen entschwindet. Aber wie trotz des fehlenden ‚Bewußtseins‘ von einem Schauen, Erkennen, Wissen des Ekstatikers geredet wird, so wird auch hier im Hinblick auf die ewige Seligkeit des Erlösten von einem aus ‚lauter Erkenntnis bestehenden Wesen‘ gesprochen (s. o. S. 207, 230). Damit ist angedeutet, daß es sich hier wie dort nicht um einen ‚unbewußten‘ sondern um einen ‚überbewußten‘ Zustand handelt, um eine höhere geistige Erkenntnis und Seligkeit, welche jenseits des irdischen Dualismus von Ich und Du liegt und darum der menschlichen Vernunft und Erfahrung unbegreiflich ist. Die spätere brahmanische Mystik wie der Buddhismus gebrauchen für diese ‚überbewußte‘ Seligkeit den Terminus *Nirvāṇa.* Der Ursinn dieses Wortes ist ein doppelter: einerseits das ‚Kühlwerden‘, die ‚Kühlung‘ eines Durstigen, andererseits das ‚Ausblasen‘, ‚Erlöschen‘ eines Feuers. Der Mensch, der heiß ist von der Glut der Begierde, findet Kühlung seines Verlangens und damit Erquickung, Trost, Friede, Ruhe, Wonne. Die Leidenschaft und das durch sie bedingte Leiden, das wie ein Feuer brennt, kommt zum Erlöschen, und damit wird auch die individuelle Existenz wie ein Licht ausgeblasen.[1]) Der merkwürdige überbewußte, zwischen Bewußtsein und Unbewußtsein, Negativem und Positivem schwebende Zustand des Erlösten ist in diesem doppelsinnigen Bilde des Nirvāṇa treffend ausgedrückt. Den alten Upanishaden ist dieses Wort noch fremd, aber die von ihm bezeichnete Sache ist ihnen wohl vertraut. Die Unsterblichkeit der altindischen Mystik ist, entsprechend dem impersonalistischen Gottesbegriff, nicht ein Fortleben des selbstbewußten Geistes, sondern ein Aufgehen der individuellen Persönlichkeit im überpersönlichen, unendlichen Brahma.

Jenes Nirvāṇa ist das transzendente Heilsziel; denn erst die transzendente jenseitige Welt, welche sich dem Erlösten nach dem Tode öffnet, ist dem Gesetz des *karma* entzogen, sie liegt außerhalb des *saṃsāra.* Und doch ist jenes transzen-

[1]) L. de la Vallée Poussin, The Way to Nirvāna, 1917, 113.

dente Heilsziel schon jetzt in der Gegenwart volle Tatsache; denn wem die erlösende Ruhe und Erkenntnis zuteil geworden (in der Upanishadmystik die Erkenntnis des *Brahma-ātma-aikyam*, im Buddhismus die Erkenntnis der vier heiligen Wahrheiten), der steht schon jetzt nicht mehr unter dem Gesetz der Wiedergeburt, der ist schon jetzt in die Transzendenz eingegangen, mag auch sein Leib noch der diesseitigen, *karma*-beherrschten Welt angehören. Die ewige Seligkeit ist für den Erlösten keine bloß zukünftige Größe, sondern lebendige Gegenwart. Für ihn beginnt der Himmel schon hier auf Erden — die Heilsgewißheit der Ekstase verläßt ihn nicht mehr mitten in allen irdischen Nöten und Anfechtungen.

„Wenn alle Leidenschaft verschwindet,
Die nistet in des Menschen Herz,
Dann wird, wer sterblich ist, unsterblich,
Schon hier erlangt das Brahma er *(atra brahma samaśnute)*.[1])

So spiegeln sich in all den theoretisch-spekulativen Gedanken von Gottes Wesen und seinem Verhältnis zur Welt wie von der Unsterblichkeit der Seele die tiefsten Erfahrungen des ekstatischen Mystikers wider. Die ‚Philosophie' der Upanishaden (soweit man von einer solchen überhaupt reden kann) ist nur der gedankliche Reflex, die begriffliche Deutung der zentralen mystisch-ekstatischen Erfahrung. Die Grundgedanken der vedischen Philosophie, die Gedanken von der ‚Zweitlosigkeit' alles Göttlichen, von der Einheit alles Seins und von der Identität des Geistes mit dem Göttlichen, sind geboren aus der mystischen Ekstase, welche den Heilsweg, den ‚Brahma-Wandel' *(brahma-caryam)* krönt. Das Letzte und Tiefste, was die Seher der Upanishaden ihren Jüngern anvertrauten, ist nicht diese rudimentäre philosophische Spekulation, sondern die mystisch-ekstatische Heilserfahrung, das Geheimnis der gottgeschenkten *unio mystica*. *Śānti śānti śānti* — diese rhythmische Formel, welche die Upanishadtexte einleitet und schließt, lehrt deutlich, daß die Upanishad, ‚die vertraute Mitteilung' des Ātman-Kundigen, nicht profane Weisheit und welt-

---

[1]) Bṛh. IV 4, 7; D. 477.

liches Wissen schenken will, sondern den Frieden des Herzens, die Erlösung von der Ruhelosigkeit und dem Leid des Daseins.

Diese geheimnisvolle Botschaft von der himmlischen *śānti*, welche die vedischen Weisen und Seher ihren Söhnen und. Schülern ins Ohr flüsterten, ertönte in der Heilspredigt der buddhistischen Bettelmönche auf allen Gassen und Märkten Indiens und in den Hymnen der *Bhakta* in allen Tempelns Das Mysterium von der Einheit der Seele mit Gott, welchet zuerst Yājñavalkya, Śāṇḍilya und Uddālaka schauten, is. zum Gemeinbesitz der indischen Hochfrömmigkeit gewordens So vielgestaltig auch die Frömmigkeit und Theologie Indien. sein mag, sie variiert im Grunde doch nur dieses eine Thema Buddha und Nāgārjuna, Śaṅkara und Rāmānuja, Madhva und Caitanya, Kabīr und Guru Nānak, Māṇṇika Vāśagar und Tulsi Dās, Rām Mohan Rai und Devendranāth Thākur — sie alle stehen in der Dankesschuld jener vedischen Ātman-seher, sie alle haben sich an der Mystik der Upanishaden genährt.

Ja, selbst der schlichte indische Apostel Christi, Sādhu Sundar Singh,[1]) hat vor seiner Bekehrung zum Christentum die Mystik der Upanishaden in sich aufgenommen. Obgleich er nach seinem Geständnis in dem heiligen Schrifttum seiner Heimat nicht das Heil finden konnte, obgleich er nach seiner Bekehrung aufhörte, dieses Schrifttum zu benützen, so klingen die Grundmotive der Upanishadmystik in seiner Botschaft ganz deutlich nach. Wenn er die Unbegreiflichkeit und Unaussprechlichkeit Gottes einschärft, wenn er die immanente Wirksamkeit des *karma* betont, wenn er die Ekstase als die ‚köstliche Perle' rühmt, wenn er die unfaßbare Seligkeit der *śānti* preist, wenn er vom ‚Himmel auf Erden' redet, wenn er die Gottförmigkeit der erlösten Seele verkündet, so wiederholt er die uralten Heilsgedanken der vedischen Ātmanseher. Wenn er die Wunder des Heils in farbigen Gleichnissen versinnbildet, so folgt er der Lehrweise der alten Upanishadmystiker.[2]) Aber

[1]) Vgl. zum Folgenden meine Schrift „Sādhu Sundar Singh, ein Apostel des Ostens und Westens", 3. Aufl. 1925.

[2]) Einzelne Gleichnisse der Upanishaden kehren wörtlich beim Sādhu wieder, so das von dem im Wasser aufgelösten Salz (s.o.S. 226, 230). Man be-

trotz dieses unleugbaren Zusammenhanges, in dem dieser indische Christuszeuge mit der Mystik seiner Vorväter steht, hat er diese Mystik von Grund auf erneuert. Sundar Singhs Mystik ist nicht eine subtile Heilslehre, die nur wenigen Eingeweihten verständlich ist, sondern eine Frohbotschaft, die auch der Ärmste und Einfältigste zu fassen vermag. Und diese Mystik ist deshalb so schlicht, so kindlich, so allen zugänglich, weil sie personale Christusmystik ist. Viel schärfer und klarer als die großen *Bhakti*-theologen Indiens hat dieser unphilosophische Fromme den Impersonalismus, Monismus und Pantheismus der vedāntischen Mystik erkannt und abgelehnt.[1]) Das Unendliche, Ewige ist der persönliche Gott, zu dem die betende Seele kindlich vertrauend ‚Du' sagen darf. Der vedāntischen Identitätsformel der Ātmanmystik, dem *Brahmāsmi*, stellt Sundar Singh die Immanenzformel der Christusmystik entgegen: „Durch den Glauben sind wir in Gott und Gott ist in uns; aber wir sind nicht Gott und Gott ist nicht wir." „Gott ist überall und in allen Dingen, aber er ist keineswegs identisch mit allen Dingen." „Wir behalten unsere Persönlichkeit, wenn wir uns von Christus durchdringen lassen."[2]) Aus dem Munde eines Frommen, der Inder ist vom Scheitel bis zur Sohle, vernehmen wir hier eine Kritik der Zentralidee vedāntischer Mystik, wie sie kein abendländischer Theologe treffender hätte formulieren können. In der impersonalistisch-pantheistischen Grundtendenz liegt die Schwäche, Einseitigkeit und

achte aber die charakteristische Umdeutung in das Personalistisch-Christliche. „Im Wasser aufgelöstes Salz mag verschwinden aber es hört nicht auf, da zu sein. Wir können uns seines Daseins vergewissern, indem wir das Wasser kosten. Auch der in uns wohnende Christus, obwohl unsichtbar, wird anderen offenkundig werden durch die Liebe, die er uns mitteilt." Gotteswirklichkeit, Gedanken über Gott, Mensch und Natur von Sadhu Sundar Singh, Aus dem Englischen übersetzt von Frau Sascha Bauer, Hamburg 1924, 31. Auch ein anderes typisch pantheistisches Gleichnis der Upanishaden (s. o.S. 225) findet sich in dieser Schrift des Sādhu mit einer leisen Umbiegung wieder. „Abstrakte Ideen sind die Funken, welche aus dem Feuer der Gotteswirklichkeit heraussprühen" (a. a. O. 51).

[1]) Vgl. die scharfsinnigen Ausführungen in seiner neuesten Schrift: Das Suchen nach Gott, Gedanken über Hinduismus, Buddhismus, Islām und Christentum, übersetzt und erläutert von Friedrich Heiler, 1925, 21 ff.

[2]) Heiler, Sadhu Sundar Singh 177, 192.

Gefahr jener so tiefen und erhabenen Mystik des alten Indien. Die Heilandsmystik der hinduistischen *bhakti* hat diese Einseitigkeit und Gefahr zu mildern, aber nicht zu überwinden vermocht. Selbst der islāmische Transzendenzgedanke besaß, wie die Sikhreligion zeigt[1]), nicht die Kraft dazu. Die christozentrische Mystik allein ist imstande, jenem bezaubernden Pantheismus die Einseitigkeit zu nehmen, wie es das Beispiel des evangelischen Sādhu Sundar Singh und ebenso das des katholischen Sannyāsī Brahmabandhav Upādhyāya lehrt.[2]) Das Christentum erweist sich auch hier, wie ersterer sagt, als ‚die Erfüllung des Hiduismus'[3]). Unter christlichen Einflüssen werden die uralten kostbaren Gedanken der Upanishadweisheit zur schönsten Blüte heranreifen; die neutestamentliche Offenbarungswahrheit wird die vedāntische Mystik und alles Große und Heilige, was in Indiens Religion lebt, zur Vollendung bringen. Freilich, nicht abendländische Theologen und Missionare werden diese Synthese indischer Weisheit und christlicher Offenbarung vollziehen, sondern indische Denker, Seher, Heilige, und zwar nicht nur christliche, sondern auch ‚heidnische'. Die Geister des künftigen Indien werden die religiösen Schätze der Vergangenheit, allererst das Kleinod der Upanishadmystik, als ein Heiligtum hüten, aber sie werden immer mehr diese Schätze im Lichte einer noch höheren Wahrheit, des Evangeliums, schauen und bewerten.[4]) Sie werden sich das Wort

[1]) Heiler a. a. O. 14 ff.

[2]) Über letzteren vgl. B. Animānanda, Svāmi Brahmabandhav Upādhyāya, 2 vols., Calcutta 1908; Günther Schulemann, Christliche Sadhus, Hochland 1923/24, 287 ff.; Heiler, Sādhu Sundar Singh, 1. Aufl. 231 ff., 2. Aufl. 234 ff.

[3]) Heiler, Sādhu Sundar Singh 174.

[4]) Daß der Einfluß des Christentums auf das religiöse Denken Indiens in stetem Wachstum begriffen ist und sich eine Überwindung des Hinduismus durch das Christentum anbahnt, werde ich an anderm Orte in einer Abhandlung über „Den christlichen Glauben in seiner Einwirkung auf das indische Geistesleben" darzulegen versuchen. Nicht nur der *Brāhma-Samāj*, dem zahlreiche gebildete Inder angehören, sondern sogar die größten Persönlichkeiten des heutigen Indien, Rabīndranāth Thākur und Mahātmā Gandhi stehen unter stärkstem christlichem Einfluß; der römischkatholische Sannyāsī Brahmabandhav Upādhyāya wie der jenseits aller christlichen

jenes nordindischen Paṇḍita zu eigen machen, der, wie Sundar Singh erzählt, zu seinen erstaunten Zuhörern die merkwürdigen Worte sagte: „Ich glaube an die Veden mehr als ihr, weil ich an den glaube, den die Veden enthüllen, und das ist Jesus Christus."[1])

Sonderkirchen stehende Sādhu Sundar Singh sind — jeder in seiner besonderen Weise — begeisterte Zeugen eines unverfälschten lebendigen Christentums, doch ohne den Zusammenhang mit dem indischen Geistesleben zu verleugnen.

[1]) Heiler, Sādhu Sundar Singh 173.

Die Lebenszeit des Nāgārjuna.

Von Max Walleser, Heidelberg.

(Fortsetzung.)

Als diesen Andhra-Sieger (Jayāndhaka) κατ' ἐξοχήν wird man aber unschwer den schon genannten Vilivāyakura II. erkennen, der die Macht der von Nordwesten aus sich ausbreitenden Herrschaft der Kṣaharāta-Satrapen brach und hiermit eine Tat vollbrachte, die, nach Albīrūnīs Bericht (India II, p. 6), der Ausgangspunkt der sogen. Śaka-Ära gewesen sein soll, die heute noch neben der Vikrama-Ära von 56 v. Chr. als die häufigst gebrauchte der indischen Zeitrechnungen betrachtet werden darf.[1])

Sollte diese letzte Vermutung das Richtige treffen, so wäre hiermit sogar eine genaue Fixierung der Lebenszeit des Nāgārjuna ermöglicht, indem die Besiegung des Nahapāna in dem ersten Jahre der Śaka-Ära, also im Jahre 78 n. Chr., stattgefunden hätte. Auch insofern würde diese Datierung den anderweitig festgestellten Beziehungen des Nāgārjuna zu dem Besieger des Nahapāna, Sātivahana oder Śālivāhana, entgegenkommen, als diese um 78 n. Chr. beginnende Ära heute vielfach nach Śālivāhana benannt ist, indem angenommen wird, daß dieser Andhra-Herrscher die Macht der Śaka in Indien gebrochen und dem Land die Freiheit von fremdem Joch wiedererobert habe.

Es darf allerdings nicht verschwiegen werden, daß auch dieser Auffassung gewichtige Bedenken entgegentreten.

Es bedarf heute keines Nachweises mehr, daß die von Albiruni gegebene Erklärung über die Entstehung und Benennung der mit 56 v. Chr. beginnenden Vikrama-Ära an einer inneren Unwahrscheinlichkeit leidet, die ihre ernsthafte Berücksichtigung ausschließt.[2]) Der nächste entscheidende Schritt war die Feststellung, daß jene Vorstellung, welche die Śaka-Ära mit der Niederlage und Vertreibung der Śaka ver-

[1]) Vgl. Ginzel, Handb. d. math. u. techn. Chronologie (1906), I, p. 390.

[2]) Vgl. M. Müller, India what can it teach us? p. 294.

band, erst im achten Jahrhundert n. Chr. aufgetaucht ist,[1]) nachdem schon Colebrooke[2]) gezeigt hatte, daß Āryabhaṭṭa vor dem Aufkommen der Vikrama- und Śaka-Āra blühte. Auch die Evidenz der Inschriften schien der Hypothese einer hohen Altertümlichkeit dieser zwei Zeitrechnungen nicht günstig: trotz dem mit dieser Frage verbundenen Interesse und dadurch geschärftem Blick ist es bis heute nicht gelungen, einen vor Śaka-saṃvat 500 zurückreichenden inschriftlichen Beleg für die Benennung der Āra zu finden, das erste Zeugnis für dieselbe ist immer noch die Höhleninschrift zu Bādāmi.[3]) Und selbst diese scheint wenig für den Gebrauch der Śaka-Āra im Sinne einer exakten Zeitrechnung zu beweisen, da die Zeitangabe mit glatten Hunderten, wie sie hier vorliegt,[4]) nicht gerade nach einer genauen Rechnung aussieht, zumal auch der sonstige Charakter der Inschrift nicht der einer eigentlichen Urkunde ist, in der man ja allerdings eine sorgfältigere Zeitberechnung erwarten könnte. So wurde denn das Aufkommen der Śaka- wie der Vikrama-Āra mit der Wirksamkeit der auf Āryabhaṭṭa folgenden Astronomen, vor allem Varāhamihira und Brahmagupta, in Verbindung gebracht, durch welche die Epoche der Āra auf den 15. März 78 n. Chr. festgesetzt wurde.[5]) Es kann hiernach in der Tat kaum einem Zweifel unterliegen, daß erst durch die Astronomen, die selbst wieder durchaus von der alexandrinischen und arabischen Wissenschaft abhängig waren, die Āra zu einem für urkundliche Zwecke tauglichen Mittel gemacht wurde, oder mit anderen Worten, daß der Gebrauch einer Āra vor dieser Zeit überhaupt noch nicht vorhanden war, wenn man nicht etwa die Zählung der Jahre innerhalb einer Regierung oder selbst mehrerer auf einander folgender als „Āra" bezeichnen will. In diesem Sinne scheint es mir durchaus begründet und berechtigt zu sein, das Vorhandensein der

---

[1]) Bhao Daji, Journ. Roy. As. Soc. Bombay Br. VIII, 242.

[2]) Miscellaneous Essays, II p. 475.

[3]) Arch. Surv. West. Ind. I (1874) p. 23; Kielhorn, List of Inscriptions of Southern India, Nr. 3; vgl. Lüders, Sitz. Ber. d. Kgl. Preus. Ak. d. Wss. 1913, p. 409.

[4]) *saṃvatsareṣv atikrānteṣu pañcasu śateṣu.*

[5]) Vgl. Ginzel, loc. cit. p. 391.

beiden heute gebräuchlichen Äras, nämlich der Śaka und Vikrama, erst nach Āryabhaṭṭa gelten zu lassen.

Bei alledem dürfte allerdings nicht zu bestreiten sein, daß man bei der Festlegung der Āra, selbst wenn sie erst im sechsten Jahrhundert n. Chr. erfolgt sein sollte, ein geschichtliches Ereignis erster Bedeutung im Auge hatte, wenn auch nicht gerade ein solches, wie es der ganz legendäre Bericht des Albiruni mit bezug auf Entstehung der Vikrama-Āra oder die von Oldenberg[1]) und Fergusson[2]) hinsichtlich der Śaka-Āra geäußerte Hypothese vermuten ließe. Zur Verdeutlichung meiner bezüglichen Auffassung sei auf die näheren Umstände verwiesen, unter denen die heute in Birma gebräuchliche Zeitrechnung zu Stande kam.

Diese, Sakka-rāj(a) oder Śākya-rāj(a), genannt, hängt mit der Einführung des Buddhismus in Hinterindien zusammen[3]) und wurde im Jahre 638 n. Chr. in der Weise begründet, daß von der indischen Śaka-Āra (von 78 n. Chr.) 560 Jahre abgezogen wurden.[4]) Nach der von Taw Sein Ko[5]) mitgeteilten Auffassung der Burmesen wäre der erste Bestandteil des Namens Sakka = Śakra (Indra). Er fügte aber als Ausdruck seiner eigenen, offenbar aus der Beschäftigung mit europäischer Wissenschaft gewonnenen Überzeugung hinzu: „In ancient books and inscriptions, however, the word is found written Sakarāj, which is more consonant with its true etymology from Śakarājā (the Śaka king)". Nach meiner Meinung sind aber beide Annahmen nicht stichhaltig. Zwar die ältere Schreibung des Namens mit nur einem Konsonanten würde nichts dafür beweisen, daß die Schreibweise Śaka die ursprüngliche wäre; in älterer Zeit ist die Bezeichnung der Vokalkürze durch Doppelkonsonanz überhaupt nicht üblich und erst als eine Folge der Sanskritisierung der gehobenen Sprache bemerkbar. Hieraus ließe sich also schwerlich ein Einwand gegen die Identifizierung des Wortes mit Śakra konstruieren. Wenn diese

[1]) Zeitschr. f. Numismatik, 1881, p. 292; Ind. Ant. 1881, p. 214.
[2]) Journ. Roy. As. Soc., 1880, ‚On the Saka, Samvat and Gupta Eras.'
[3]) Vgl. Ginzel, loc. cit. p. 397.
[4]) Vgl. Fleet, Journ. Roy. As. Soc., April 1913, p. 380 note 1).
[5]) Ind. Ant. vol. 23, p. 256; vgl. JRAS. Jan. 1911 p. 212 ff.

ausgeschlossen erscheint, so ist es vielmehr aus dem Grunde, weil der Begriff des Gottes Śakra nicht nur heute dem burmesischen Geistesleben durchaus fremd ist, sondern in erhöhtem Maße zur Zeit der Einführung des Buddhismus und der Begründung der offiziellen Zeitrechnung fremd gewesen sein muß. Der erste Kompositionsbestandteil des Namens der Aera ist vielmehr, wie übrigens auch anderweitig festgestellt ist[1]), auf ssk. Śākya zurückzuführen, und dieser kann nur der Śākyasiṃha oder Śākya-rājan (Gautama Buddha) sein, zu dessen Ehren die 638 anfangende Aera eingesetzt wurde. Da diese sich aber unmittelbar an die indische Śaka-Aera anschloß, so gilt jene Etymologie ohne weiteres auch für diese, sodaß also jede weitere Diskussion über die Bedeutung auch der indischen, um 78 n. Chr. beginnenden Śaka-Ära als irrelevant erscheint, solange die Unrichtigkeit jener Etymologie nicht mit entscheidenden Gründen nachgewiesen ist. Ich glaube unter diesen Umständen von einer besonderen Widerlegung der verschiedenen Theorien, die jene Aera irgendwie mit der Herrschaft des barbarischen Volksstammes der Śaka in Indien in Beziehung bringen möchten — zuletzt ist dies in dem Aufsatz von Lüders über „Die Śakas und die ‚nordarische' Sprache" geschehen — absehen zu können.[2])

Wenn es also auch durchaus angebracht war, ein bedeutendes Ereignis der zweiten Hälfte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts als Ausgangspunkt der Śaka- oder, wie wir jetzt

[1]) Ginzel, loc. cit.; Kielhorn, Ind. Ant. XXIII; Lassen, Ind. Alt. K. II. 54.

[2]) Von weiteren neueren Hypothesen, welche die Benennung und Entstehung der Śaka-Aera mit den Śaka in Beziehung bringen möchten, kommt vor allem die von Fleet, Journ. Roy. As. Soc. 1912 p. 785 aufgestellte in Betracht. Hiernach wäre sie durch Nahapāna oder Chaṣṭana begründet. Eine andere Auffassung vertritt Sten Konow Zeitschr. d. Dtsch. Mgl. Ges. Bd. 68 (1914) p. 100: „It must then have been Wima Kadphises who extended the empire of the Kuṣāṇas to those parts of Western India where we find the Western Kṣatrapas. This would lead to the conclusion that the Śaka era, which was used by the Western Kṣatrapas, starts from this conquest." Wieder anders F. W. Thomas, Journ. Roy. As. Soc. 1913, p. 835: „The Śaka era, commencing A. D. 78, was introduced by Scytho-Parthian satraps, who presumably were adopting an institution of their suzerain." (Vgl. ebd. p. 1037.) Vgl. ferner Kielhorn, Ind. Ant. vol. XXVI, p. 146 ff.

verständlicher übersetzen können, der buddhistischen Ära ausfindig zu machen, so ging doch Oldenberg, der auf Grund der Inschrift von Bādāmi die Krönung *(abhiṣeka)* des Königs Kaniṣka (der übrigens kein Śaka, sondern ein Kuṣāṇa[1]) war) insofern fehl, daß er jenes Ereignis auf politisch-staatlichem anstatt auf religiösem Gebiete suchte. Weder eine Schlacht noch eine feierliche Krönung hat zu der Begründung der neuen Zeitrechnung Veranlassung gegeben, sondern der gewaltige Eindruck, den die Lehre des Buddha noch viele Jahrhunderte nach seinem Hinscheiden auf die Gemüter einer neu bekehrten Völkerschaft und vor allem auf ihren Fürsten ausübte; denn ohne Zweifel war es Kaniṣka, der der Urheber der Neuerung war. Was im besonderen den Zeitpunkt der Neuordnung bestimmte, so ist auch diese Frage schon meines Erachtens befriedigend beantwortet worden, indem Kennedy im Journal of the Royal Asiatic Society 1912 p. 686 f. die Wahrscheinlichkeitsgründe angeführt hat, die für den zeitlichen Zusammenfall der Śākya-Zeitrechnung mit dem Konzil von Kaśmir sprechen: nur darin gehen Kennedy und Fleet[2]) meines Erachtens fehl, daß sie dieses sowohl wie die Bekehrung mit der Begründung der Vikrama-Ära 56 v. Chr. zusammenfallen lassen. Jenes Konzil dürfte sich aber deshalb ganz besonders als Ausgangspunkt der neuen Zeitrechnung empfohlen haben, weil es selbst genau vierhundert Jahre, wie Yuan-chwang berichtet, nach dem Parinirvāṇa des Buddha stattgefunden haben soll.[3])

Allem Anschein nach war also diese Zählung von Anfang an als eine solche von Buddhas Tode an gedacht — ob die Zahl von vierhundert Jahren, die bis dahin verstrichen sein sollten, auch wirklich stimmt, das ist wiederum eine Frage für sich, die wir wohl ruhig mit nein beantworten können, die aber für die Motivierung der Berechnung gerade von dem Jahre 78 ab gar nicht von Belang ist: es genügte das Bewußtsein, daß man wirklich nach den seit dem Tode des Buddha verflossenen Jahren rechnete. Im Grunde genommen ist

---

[1]) Oder Kuṣa; vgl. A. v. Stael-Holstein, Journ. Roy. As. Soc. Juli 1914, p 754 ff.

[2]) JRAS. 1913, p. 95. Vgl. hierzu F. W. Thomas, ebd. p. 649.

[3]) T. Watters, On Yuan Chwang's Travels in India, vol. I, p. 203.

diese Zeitrechnung die einzig gegebene bei einem Staatswesen, welches, wie das des Kaniṣka, unter dem frischen und voll empfundenen Erlebnis der Neubekehrung zum Buddhismus stand; beobachten wir doch dieselbe Erscheinung nicht nur in den verschiedenen Ländern Ostasisens, die mit der Übernahme des Buddhismus auch eine buddhistische Ära adoptierten,[1]) sondern schließlich überall, wo eine religiös-sittliche Macht einem bis dahin unkultivierten Volke neue Richtlinien und Gesetze vorschreibt; auch die christliche Zeitrechnung hat sich überall und ohne weiteres durchgesetzt, wo die christliche Idee siegreich eingedrungen ist.[2])

Suchen wir schließlich noch die Ergebnisse unserer letzten Untersuchungen auf die Lösung der Frage anzuwenden, welche die unmittelbare Veranlassung dazu gab, nämlich die nach dem Zeitalter des Nāgārjuna, so ist die Beantwortung eine doppelte. Zunächst dürfte feststehen, daß die Śaka-Aera oder, wie sie späterhin benannt wurde, Śālivāhana-Aera[3]) weder mit der Unterwerfung von Teilen des der Śālivāhana-Dynastie unterstellten Andhra-Reiches unter die Botmäßigkeit der Westlichen Satrapen noch umgekehrt der Besiegung und Vertreibung der Śaka durch einheimische indische Fürsten in Beziehung steht; beide Ereignisse haben offenbar erst viel später stattgefunden und es liegt also keinerlei Veranlassung vor, Nāgārjuna etwa noch in das erste Jahrhundert nach Christus anzusetzen. Andererseits aber würde, falls die Tradition über Nāgārjunas Geburt bald nach oder zur Zeit von Kaniṣkas Konzil begründet ist, nichts im Wege stehen, die Wirksamkeit des Nāgārjuna in den Beginn des zweiten Jahrhunderts zu verlegen. Zu einer weiteren Bestimmung scheinen die biographischen Berichte über Nāgārjuna keine Handhabe zu bieten.

[1]) Vgl. Ginzel, loc. cit. p. 409 ff.

[2]) Der in seinen letzten Ergebnissen abweichende Aufsatz von Harit Krishna Deb „Vikramādhitya and his era" (Ztschr. f. Indologie und Iranistik, 1922, p. 250 ff. konnte für die vorliegende Arbeit nicht mehr benutzt werden.

[3]) Vgl. Rao Sāheb Viśvanāth Nārāyan Mandlik, Śālivāhana and the Śālivāhana Saptaśati, Journ. Bombay Branch Roy. As. Soc. vol. X (1873), p. 127 ff.

Ein Blick in buddhistische Heiligtümer des fernen Ostens.

Von J. B. Aufhauser.

Meine einjährige Studienreise 1922/23 nach Fernasien galt in erster Linie dem Wirken der christlichen Mission in den dortigen Ländern. Wie aber ein praktischer Missionär draußen ohne Kenntnis der Eingeborenen-Religionen vorzüglicher Anknüpfungsmöglichkeiten, ja des Einfühlens in die ethische und religiöse Psyche der dortigen Menschen zum nicht geringen Schaden seiner Arbeit entbehren würde, so würde natürlich auch eine Studienreise nach Fernasien ohne Berücksichtigung der Umwelt der christlichen Missionen ein völlig falsches Bild abgeben; ja sie wäre für einen Menschen mit offenem Auge und Verständnis für die religions-psychologischen Grundlagen der christlichen Missionstätigkeit überhaupt undurchführbar.

Zwar hat das Christentum in Indien bereits seit den ersten nachchristlichen Jahrhunderten festen Fuß gefaßt, war es auch in China bereits um die Mitte des 7. Jahrhunderts eingedrungen. Hier hatte es, besonders im 13. und 14. und später im 16. und 17. Jahrh., ebenso wie in Indien, eine große Blüte erlangt, auch auf dem japanischen Inselreich seine erste, freilich nur vorübergehende Verbreitung gefunden. (Vgl. meine Schrift „Christentum und Buddhismus im Ringen um Fernasien," Bonn 1922.) Indes die wirklichen Erfolge der christlichen Mission datieren erst seit dem letzten halben Jahrhundert in diesen fernöstlichen Ländern. Sie sind auch bis zum heutigen Tage noch nicht allzugroß geworden. Zählt doch Vorder-Indien mit Ceylon bei einerBevölkerung von ca. 320 Millionen Einwohnern nur 2 267 841 lateinische, 415 000 syrisch-jakobitische und 1 473 000 evangelische Christen, insgesamt also ca. 4,2 Millionen Christen (14,65‰). In Birma treffen auf 13,2 Millionen Einwohner neben 91 900 Katholiken ungefähr 160 000 Protestanten, also im Ganzen gegen 260 000 Christen (19,69‰). In Siam leben unter 9 Millionen Einwohnern ca.

25 000 katholische und 22 000 evangelische, also 47 000 Christen (5,21‰). Französisch-Hinterindien darf sich rühmen, verhältnismäßig weitaus die größte Zahl von Christen zu haben. Bei einer Bevölkerung von 19 Millionen Einwohnern sind ca. 1 124 000 Katholiken und 10 000 Protestanten, also 65,42‰. China zählt bei etwa 420 Millionen Einwohnern 2 208 800 Katholiken und ca. 700 000 Protestanten, also ungefähr 3 Millionen Christen. (8,20 ‰). Der Zuwachs der Katholiken betrug hier 1922-23: 66 284 Seelen. In Korea treffen auf 17,4 Millionen Menschen 95 058 Katholiken und ca. 100 000, nach anderen Angaben 250 000 Protestanten, also ca. 200 bis 300 000 Christen. In Japan leben unter 57 Millionen Einwohnern nur 82 531 Katholiken, 35 000 russische Orthodoxe und ca. 100 000 Protestanten, also insgesamt ca. 220 000 Christen. Der Zuwachs der Katholiken betrug hier 1922/23 nur 4849. In ganz Fernasien, von Indien bis nach Japan treffen also auf eine Gesamtbevölkerung von ca. 854 Millionen Einwohnern 9½ Millionen Christen, mit anderen Worten, auf ungefähr 85 Menschen 1 Christ. Seit den letzten Jahrzehnten mühen sich die beiden christlichen Konfessionen mit besonderem Eifer, diese ungeheure nichtchristliche fernöstliche Menschheit für die Lehre Christi zu gewinnen. In Indien z. B. wirkten im Jahre 1921 neben 1122 Priestern 267 Brüder, 1195 Schwestern, im ganzen also 3384 auswärtige katholische Missionäre und 1690 eingeborene Priester. In 3200 Schulen unterrichteten sie ca. 200 000 Schüler. In 75 Zeitungen und Zeitschriften suchten sie die Bevölkerung der ihnen anvertrauten Gebiete noch tiefer in den katholischen Glaubensfragen zu unterrichten. Im Jahre 1920 waren hier 186 evangelische Missionsgesellschaften tätig (darunter 56 amerikanische) mit 5200 auswärtigen Missionären beiderlei Geschlechtes. Ihr Unterrichtswerk unterhält 15 000 Schulen (davon 780 Mittelschulen), die von 657 000 Kindern besucht werden. Sie geben 127 Zeitungen und Zeitschriften heraus. Die katholische Mission in China ist durch 57 Bischöfe, 1481 auswärtige Priester und 1071 chinesische Priester vertreten, in Japan durch 6 Bischöfe, 158 europäisch-amerikanische und 40 eingeborene Priester.

Das Haupthemmnis für eine wirklich erfolgreiche Tätigkeit der christlichen Mission sind die uralten Kulturreligionen, zu denen sich die Bevölkerung jener Länder seit Jahrtausenden bekennt: Buddhismus, Hinduismus, Konfucianismus und Taoismus. Ihnen galt darum auch mein besonderes Augenmerk. Freilich waren mir als Deutschem Vorderindien, Birma, Siam und Hinterindien verschlossen. Alle, auch von höchster Seite geförderten Versuche, für die britischen Kolonien oder doch für Siam die Einreiseerlaubnis zu erhalten, waren erfolglos. Zum Glück war es nur dank dem Zuvorkommen der englischen Hafenbehörden in Colombo möglich, den heiligen Zahntempel zu Kandy zu besuchen.

Früh morgens um 6 Uhr, nach Erledigung der Paßformalitäten, brachten uns einige Singhalesen mit ihren Booten zum Pier in Colombo. Gar bald eilte ich dann im Auto nach dem Bahnhof Maradana.

Üppigste Tropenvegetation mit Palmen aller Arten, besonders Kokos- und Arekapalmen, Bananen etc. wechselte mit eben bestellten Reisfeldern. Bauern waren mit Hilfe von grauen Wasserbüffeln eben noch beschäftigt, die neue Saat hier zu vollenden. Die Fahrt durch diese Wälder, höher und höher emporsteigend, gleicht einer Fahrt durch den Bayerischen Wald oder den Harz. An den Stationen drängen sich die Menschen, meist Singhalesen und Tamilen, oftmals nur ganz notdürftig gekleidet, tiefgebräunte, schöne Gestalten. Diese farbenfrohen Menschen scheinen für ihre wenigen Kleidungsstücke besonders die rote, gelbe und blaue Farbe zu bevorzugen. Hatte ich schon im Bahnhofe in Maradana acht buddhistische Bonzen in ihren gelben, seidenen Gewändern, die rechte Schulter frei und unbekleidet, mit einem kreisrunden Fächer in der Hand, gesehen, so konnte man auch im Zuge oder auf den Stationen manche Bonzen sehen, bisweilen auch mit ihrer runden Almosenschale, mit der sie sich bei ihrem Morgenbettelgang ihre tägliche Nahrung erbetteln. Soweit ich beurteilen konnte, fanden einige von ihnen, besonders ein Mönch, der ob seiner Heilkunst hochberühmt ist, bei den mitreisenden Eingeborenen hohe Verehrung. Gar oftmals schauten wir unter den Palmen meist ziemlich dürftige Hütten

der Eingeborenen, bisweilen nur aus Bambusstangen errichtet, ab und zu grüßte uns ein Tempel oder das Kreuz einer christlichen Kapelle. Ein großer Teil der vierstündigen Eisenbahnfahrt wurde bei der starken Steigung (1 : 45) mit je einer Lokomotive am Kopf und am Ende des Zuges ausgeführt. Für Europäer ist die dritte Zugklasse, in der die Eingeborenen zusammengedrängt fahren, nicht zu benutzen; die Wagen erster und zweiter Klasse sind sauber gehalten, der Speisewagen bietet um 2.30 Shilling ein reichliches Frühstück.

In Kandy stand eine Menge von Rikschahs und Wagen zur Auswahl. An der reich belebten Markthalle, der Presbyterian Church und allen möglichen Kaufläden vorüber führt der Weg zum Heiligen See, der mit einer Steinpalisade umgeben ist. Schon grüßen von ferne die Tempelanlagen; über einen von großen Schildkröten bevölkerten Graben führt der Weg durch Steintore mit Skulpturen aus der hinduistisch-buddhistischen Götterwelt in den Tempelhof, dessen Mitte die Audienzhalle einnimmt: eine offene Halle aus viereckigen, reich geschnitzten Holzpfeilern. Rechts schließt sich der eigentliche Zahntempel an, ein einstöckiges, viereckiges, mit reichem Schnitzwerk geziertes Tempelchen, das in seinem Oberstockraum den angeblichen Buddhazahn auf einem Silbertisch in einem kostbaren Gehäuse, in sieben goldenen, mit Edelsteinen verzierten Hüllen birgt. Die hochverehrte Reliquie wird zu bestimmten Tageszeiten den Pilgern gezeigt, an den Neumondtagen der Sommermonate Juni und Juli wird sie beim Peraherafeste in einem Schreine auf reich geschmückten Elephanten durch die Heilige Stadt getragen. Vor der vergoldeten, mit Elfenbeinschnitzereien ausgelegten Bronzetür sah ich buddhistische Pilger aus Birma in tiefer Andacht versunken; die einen berührten mit ihrer Stirne den Fußboden, andere beteten mit bis zur Stirne erhobenen gefalteten Händen.

Die das Heiligtum umgebenden niedrigen, viereckigen Gebäude sind an der Außenwand teilweise mit ziemlich primitiven Fresken geschmückt, welche die Höllenstrafen darstellen: wie Säufer und Opiumraucher vom Teufel mit Feuer gefüttert, Ehebrecher an stacheligen Bäumen aufgespießt, ungehorsame Frauen von Papageien zerhackt werden; wer den heiligen

Bo-Baum fällt, wird selbst zerschnitten; wer Tiere tötet, wird von wilden Tieren zerfleischt usw. Die Innenräume dieser Vorhallen dienen buddhistischen Pilgern, die aus Birma, Siam Kambodscha, China und Japan hier zusammenströmen, als Schlafstätte. Auch an den Außenseiten sah ich schlafende buddhistische Pilgermönche, in ihre gelben Kleider gehüllt. Der eine Flügel enthält eine kleine Bibliothek und Musikinstrumente, der andere die Truhe mit den Schmuckgegenständen für die Elephanten zum Peraherafest. Jenseits des eigentlichen Tempelbezirks stehen einige andere kleine Pagoden mit Darstellungen von Schiwa, einem sitzenden und einem großen, liegenden Buddha, einer großen, heiligen Fußspur Buddhas, vielen Weihegaben der Pilger in Form von kleinen Buddhafiguren usw., eine kleine Pagode mit anderen Buddhareliquien und ein heiliger Bo-Baum; von seinen Blättern nehmen die Pilger welche mit als hochverehrte Erinnerung an die weihevolle Stätte. Vor der Bronzetüre zum Haupttheiligtume wie vor den Buddhabildern liegen von Pilgern täglich geopferte hübsche bunte Blumen, besonders reichlich die starkduftende, weißgelbe Blüte des Tempelbaumes Plumieria acutifolia, hingestreut. Mit den duftenden Weihrauchstäbchen verleihen sie dem Ganzen, besonders im geheimnisvollen Dunkel der Kapellchen, eine eigenartige Schönheit. Lichter hingegen sind recht spärlich. Für unsere abendländischen Vorstellungen schwebt freilich über dem ganzen Heiligtume etwas von Verfall, von Ungepflegtsein. Indes für die ostasiatischen Begriffe, die vielfach unseren Vorstellungen direkt entgegengesetzt sind, scheint gerade hierin ein besonders mystischer Reiz zu liegen. Auch die vielfach, selbst im Heiligtum, sich aufdrängenden Bettler, Blinden oder Verstümmelten wirken auf uns abstoßend und verletzend. Im ganzen Orient, vom nahen bis zum fernen China, scheinen sie indes zum Tempelbedarf zu gehören.

In China hatte ich in Dörfern und Städten vielfach Gelegenheit eine Menge taoistischer, konfucianistischer und buddhistischer Tempel zu besuchen. Ich erwähne hier nur die prächtig restaurierten Tempel im Heimatsorte des Kung-fu-tsze, in Tchuefu. Sie atmen wieder neuen Lebensgeist, der von hier aus die uralte ehemalige Staatsreligion des Reiches der Mitte

wieder zu neuer Blüte, ja zu welterobernder Propaganda führen will. Unvergeßlich wird mir der gewaltige Eindruck bleiben, den der ob seiner Einfachheit und Schlichtheit, aller kunstvollen Verzierung entbehrende mächtige Grabhügel des größten Weisen Chinas auf mich machte. Hier will ich indes nur kurz meine Eindrücke beim Besuche einiger buddhistischer Tempel in Peking schildern. Vor allem hatte ich den großen dortigen Lamatempel (Yung-ho-kung) „Palast des harmonischen Friedens" zu verschiedenen Malen zum Ziele meiner Wanderung erkoren, um den verschiedenen liturgischen Verrichtungen (frühmorgens um 6, Mittags um 1 Uhr, Nachmittags um 3 Uhr und Abends) beizuwohnen. Jedesmal erfuhr ich von Seiten der Bonzen das größte, freundlichste Entgegenkommen. Gerne zeigten sie mir ihre heiligen Tempelhallen oder auch ihre wirklich einfach-schlichten Wohnräume, in denen neben einer primitiven Lagerstätte nur ein Tisch, einige Stühle und religiöse Gebrauchsgegenstände (Rosenkränze u. ähnl.) die ganze Einrichtung bildeten. Besonders lebhaft gestaltete sich hier die Feier des Teufelstanzes, an der ich am 17. März teilzunehmen Gelegenheit hatte. Eine Unmenge Volkes flutete auf der Hadamönn Straße dahin. Je näher ich mit meinem Rikschah der großen Tempelanlage kam, desto mehr stauten sich die Menschen. Langhagere Shiks-Polizisten hielten unmittelbar vor dem Tempel die Ordnung aufrecht. Alle möglichen Amulette, Papierfähnchen usw. wurden hier der fröhlich im Sonnenglanze flutenden Menge feilgeboten. Durch das Eingangstor trat ich in den mauerumfriedeten Tempelbezirk, zunächst an sakralen Steinlöwen vorüber durch den Vorhof, auf dessen Rückseite die geisterabwehrende Fengschui-Mauer sich erhebt, und einen Holz-Pailu (Ehrenpforte) in den eigentlichen Tempelhof mit vier Reihen uralter knorriger, breitausladender Bäume. Am Glocken- und Trommelpavillon sowie einem weiteren Pavillon über einem Steindenkmal mit kaiserlicher Inschrift, sakralen Bronzelöwen vorüberschreitend, komme ich zur Tempelvorhalle mit verschiedenen Buddhastatuen. Im großen Hofraume hinter ihr steht ein prächtiger Bronzekandelaber, wohl der schönste ganz Ostasiens, zu seinen beiden Seiten Steinlöwen als Flaggenstangenträger, in ihrer Mitte wiederum

ein Steindenkmalpavillon. In der Mitte des Hofes wie rechts und links schließen sich dann die Haupttempelhallen und verschiedene Nebenhallen an. Vor einer der letzteren stehen zwei große Bronze-Gebetsmühlen in einem Holzgehäuse mit den Schriftzeichen „Om maṇi padme hum“ (O du Kleinod in der Lotosblume), vor der Haupttempelhalle sind zwei große Bronzevasen für das heilige Wasser und Opferfeuer sowie ein Weihrauchbecken aus Bronze aufgestellt. In der großen Haupthalle mit hölzernem Säulenumgang und Holzveranda befindet sich eine stehende Kolossalfigur des Bodhisattva Maitreya (14 m hoch), angeblich aus einem einzigen Stück Sandelholz gearbeitet. Leider ist diese Halle und der Aufgang zum Obergeschoß völlig baufällig, sodaß es heute nicht mehr möglich ist, von oben in gleicher Höhe den mächtigen Buddhakopf zu betrachten. Der Umfassungsmauer des Tempelbezirkes entlang reihen sich die Wohnungen der Bonzen und ihrer jungen Schüler und Novizen.

In all diesen Höfen flutete damals eine vielfach festlich gekleidete Menge, unter die sich viele Europäer, Engländer, Amerikaner, Russen, Franzosen und auch Deutsche mischten. Eine farbenprächtige Prozession von vielen Lamas mit seidenen Roben, goldgelben Tunikas (ähnlich wie die unserer Diakone) bahnte sich nur mühsam unter sakraler Musik und Gesang ihren Weg, um dann von außen den ganzen Tempelbezirk zu umschreiten. Sie führten Tanzmasken mit sich. Alle bösen Geister sollten ja durch diese Feier aus der Umgebung des heiligen Tempelbezirkes gebannt werden. Von Zeit zu Zeit wird die große Glocke im Glockenpavillon mit einem mächtigen, wagrecht vor ihr hängenden Holzblock angeschlagen. Dumpf flutet ihr mächtiger Ton über die Umgebung des Tempels dahin. Nach langem Warten, das uns durch das fröhliche Treiben der Menge in angenehmer Weise abgekürzt wurde, kommt die Prozession wieder in die Tempelhöfe zurück. Polizisten und Tempelwächter mit einer Art Peitsche schaffen ihr Raum. Auf erhöhtem Podium zwischen dem Glocken- und Trommelpavillon werden sodann von einigen Bonzen, mit Hirschköpfen und Hirschgeweih geschmückt, sakrale Tänze aufgeführt, wobei sie sich gelegentlich während des Tanzes

auf den Boden niederwerfen. Sodann beginnen die liturgischen Feiern von Seite der Bonzen, während die Menge draußen in den Höfen bleibt oder allmählich den Tempelbezirk wieder verläßt. In einer der kleineren Tempelhallen nimmt der Oberlama, umgeben von seinen Mitlamas, in goldgelbe Tunikas gekleidet, vor einem Kultbild auf dem Altare Platz und betet davor mit gefaltet erhobenen Händen. Während der heiligen Handlung wird ihm die Kopfbedeckung, eine Art Mitra mit zwei von ihr herabhängenden Bändern, des öfteren abgenommen und aufgesetzt in der gleichen Weise wie es bei unseren Pontifikalfunktionen der Fall ist. Sakrale Musik, von den Bonzen selbst auf den vor dem Altar neben ihren Sitzreihen liegenden Musikinstrumenten, meistens Trommeln aus Hirnschalen verstorbener Mönche oder Holz gefertigt, ausgeführt, begleitet die Handlung, die mit oftmaligen Kotaus, Berühren des Bodens mit der Stirne, endet. Einige mongolische Laien, vielleicht Wohltäter des Tempels, machen besonders häufige Kotaus.

Anschließend findet eine heilige Handlung in der großen Haupttempelhalle statt: der Oberlama läßt sich, in goldgestickte Gewänder gehüllt, mit der Mitra auf dem Haupte, auf erhöhtem Platze vor dem Opferaltar auf seinem Sitze nieder. Auf dem Opfertisch, der unmittelbar vor ihm steht, liegen 5 kleine weiße Brote, vor denen 5 Öllämpchen flackern. Auf dem großen Opfertische, der unmittelbar vor dem Altarbild, der Kolossalbuddhastatue und Glasvitrinen steht, finden sich wiederum fünf, hier blumengeschmückte weiße Brote, vor denen zwei Leuchter, aber ohne Licht, stehen, vor ihnen eine Menge von flackernden Öllichetlin, sodann folgen wiederum fünf kleinere Brote. Vor diesem Altartisch steht eine Bronzeräucherschale. Zwischen dem Hauptaltar und dem Sitze des Oberlamas nehmen die Lama-Sänger, in rote Mäntel gehüllt, Platz. Manche von ihnen tragen noch am Rücken herabhängende, goldgestickte Verzierungen. Es mögen vielleicht 25—30 solche Sänger anwesend sein. Ihnen schließen sich zu beiden Seiten, auf Holzbänken hockend, die übrigen Lamas, in chormäßiger Aufstellung gegeneinander schauend, an. Sie nehmen, alle in gelbe Mäntel gehüllt, still an der heiligen Handlung teil. Vor sich haben sie ihre raupenhelmartige Mütze

liegen. Das ganze Tempelinnere, in dem eine Menge Gebetsfahnen mit Buddhabildern hängen, ist von mystischem Dunkel erfüllt. Einer der Mönche mit rotem Mantel empfängt während der heiligen Handlung vom Oberlama eine Art weiße Stola, stellt sich dann vor die sitzenden Sänger und spricht, wie es scheint, einige leise Gebete, während die übrigen weitersingen. Bisweilen streut der Oberlama Weihrauch- oder Reiskörner als Opfergabe auf den Boden. Einer der Lamas scheint in tanzartigen Sprüngen vor dem Oberlama zu tanzen, wobei er einige unverständliche Worte spricht. Wechsel- wie Einzelgesänge und Gebete des Oberlamas und eine Art von Responsorien füllen die heilige Handlung aus. Wie gar oftmals auf dem heiligen Athos in den dortigen russischen Klöstern finde ich auch hier prächtige tiefe Stimmen ..... Merkwürdige, für unsere sittlich-religiösen Vorstellungen schwer faßbare, grobsinnliche Götterdarstellungen von allerlei Schutzheiligen der gelben Kirche schauen wir auf diesen düsteren, zuweilen von gelbseidenen Vorhängen dezent verhüllten Altären in der „Studienhalle" dieses tibetanisch-buddhistischen Tempels in Peking. Vielfach umklammert eine völlig nackte weibliche Gestalt einen meist vierköpfigen (darunter ein Stierkopf), die Häupter flammenumwallten, mit 30 oder mehr Armen versehenen Gott (Yama-Taga) zu sinnlich-erotischem Freudengenuß mit Armen und Beinen. Der Gott steht mit seinen Füßen auf mythischen liegenden Tier- und Menschengestalten. „Die Durchdringung der männlichen und weiblichen Energien kann nicht vollkommener sein."[1])

Mit Pater Lefakis C. M., einem Konstantinopolitaner, mit dem ich, soweit meine neugriechischen Kenntnisse dies erlaubten, gerne Erinnerungen aus der wundervollen Stadt am Bosporus austauschte, fuhr ich eines Sonntags über abgrundlose, lehmklebrige Straßen — beim Frühlingstauen freilich eine harte Arbeit für unsere Rikschakulis — hinaus zum gelben Tempel (Huang-Sse.) Der Kaiser Chien-Lung hatte ihn einst im Jahre 1780 erbauen lassen zu Ehren des damaligen Tashi-Lama, der den Sohn des Himmels anläßlich seines 70. Geburts-

[1]) Fr. Perzynski, Von Chinas Göttern, München (1920), S. 52.

tages besuchte. Der Heilige starb hier im Jahre darauf an den Blattern. Der Kaiser ließ seine Kleider westlich des Wohnpalastes, den er ihm erbaut hatte, beisetzen und darüber eine prächtige Marmorpagode mit herrlichen Reliefs errichten. Der Leichnam wurde in einem vergoldeten Sarg nach Tibet gesandt. Die aus Marmor fein herausgearbeiteten Reliefs stellen die wunderbare Geburt des Heiligen, seine Lehrtätigkeit, seinen Tod und seine Wiedergeburt, als Buddha, dar. 1861 war diese Tempelanlage das Hauptquartier Lord Elgins, während die Engländer und Franzosen das in der Nähe gelegene nordöstliche Tor der Stadtmauer Anding-Mönn bombardierten. 1900 waren Japaner hier einquartiert. In vandalischem Übermut schlugen sie fast sämtliche Köpfe des Heiligen vom Relief ab. Heute ist dieser Göttertempel in seinen verschiedenen Hallen teils eingestürzt, oder sehr verwahrlost. Er ist im Besitze der „roten" Lamas. In der Haupthalle sind, wie gar oft, auf dem Altare drei buddhistische Götterfiguren, zu ihren beiden Seiten 18 Wächter und drei vergoldete Statuen. Viel interessanter indes ist der 10 Minuten nördlich davon gelegene kleine Tempel Tsan-Tan-Sse, den wir über Felder und Chinesengräber weiterfahrend besuchten. Hier werden die Leichen der im Yong-Ho-kung verstorbenen Mönche in ca. 1 qm großen roten Holzkisten sitzend (ähnlich der Stellung des Embryo im Mutterleib) aufgestapelt, um dann, wenn vielleicht auch erst nach Jahren, im Vorhofe verbrannt zu werden, sobald sich Gelegenheit ergibt, die Aschenüberreste nach Tibet zu senden. Die Atmosphäre, die in diesem leichenerfüllten Raume herrscht, ist für unsere Geruchsnerven wenig erfreulich. Vielfach verfallen diese Holzkisten im Laufe der Zeit. Ich konnte verschiedene dieser mumienhaft eingetrockneten grauschwarzen Körper in den verfallenen Kisten schauen. Eben waren sieben der Leichen verbrannt worden. Über verschiedenen flackerte noch das Feuer über den Knochenüberresten. Die Kistendeckel werden jedoch nicht mitverbrannt, weil sie den Namen des darin aufbewahrten Toten aufgeschrieben tragen. Ich sah in der roten Halle ca. 30—50 Leichen noch aufgestapelt. Darüber hingen an den Wänden die Aschenüberreste in groben gelben Beuteln aufbewahrt, um einstens, besonders an den Wall-

fahrtsort Wu-Tai-Schang (Schansi) geschickt zu werden. Als ich am Abend meinem liebenswürdigen Gastgeber Msg. Jallin von diesem merkwürdigen Ausflug erzählte, berichtete er mir, in Rom gäbe es ein Kapuzinerkloster, in dem aus den Knochen der verstorbenen Mönche Kerzenleuchter, Kronleuchter u. ä. gemacht würden.

Von den zahlreichen koreanischen Bonzereien besuchte ich mit P. Andreas Eckert O. S. B., der gleich B. A. Mohrbacher S. V. D. ein guter Kenner des koreanischen bezw. chinesischen Buddhismus ist, das Kloster Shaku-Oji, das 2¹/₂ Meilen nordwestlich der gleichnamigen Station der Eisenbahnlinie Soeul-Wonsan liegt. Durch herrliche Kiefernwälder, die vom Winde bewegt mächtig rauschten, gelangten wir über Gebirgsbäche mit kristallhellem Bergwasser in 1¼ Stunden zum Kloster, das in einer bewaldeten Schlucht sehr anmutig gelegen ist. Wir gehen zuerst zu einer Art Empfangspavillon mit Votivtafeln und Gedenktafeln der Stifter, einer offenen Halle, in der nur einige Tische und Bänke stehen. Sie liegt unmittelbar über dem Flusse. Durch ein Tor mit den vier Himmelswächterfiguren, von denen bei einem neben dem Fuße ein guter Geist kniet, während er mit seinem anderen Fuße einen bösen Geist zu Boden drückt, gelangen wir zur Predigthalle, einem völlig leeren Raum, in dem von der Mitte der Decke nur der lange Holzfisch herabhängt, mit dem gewöhnlich für die Mönche das Zeichen zum Essen oder zu Versammlungen gegeben wird. Die Kassettendecke dieses Raumes zeigt hauptsächlich Blumen-(Lotos)motive, ähnlich der Holz-Architektur der chinesischen Tempel. In einem anderen Pavillon finden sich die Tempel-Trommel und gleich daneben die Glocke mit Sanskritinschriften und Buddhabildern. Die Haupttempelhalle birgt in der Mitte einen Buddhaaltar, links davon Buddha Amida, rechts einen Medizinbuddha, jeder von ihnen mit je 2 Bodhisattvas, darüber ein Phönix. Auf beiden Seiten sind dann Papierbilder der 500 Lohans angebracht. Auch zwei Spiegel auf Drachen stehen neben den Kultbildern, daneben zwei Kästen mit heiligen Büchern. In einer anderen Halle wird Buddha als Richter mit je fünf Richterkönigen und Dienern zur Seite verehrt. In einer weiteren Shakja (Buddha), da-

neben liegen eine Menge Holzdruckplatten. Wiederum in anderen Buddha Maitreya mit zwei Bodhisattvas mit Lotosblumen in ihren Händen. Rings an den Wänden sind Szenen aus der Buddhalegende (seine wunderbare Geburt aus Maya's rechter Seite und ähnliches, nicht aber die Brotvermehrung, das Wasserwandeln oder die Ashitalegende) dargestellt. Die Bilder sind auf Papier gemalt. Eine andere Halle zeigt Buddha mit zwei Bodhisattvas, zu beiden Seiten in kleinen Figuren die 500 Lohans, die meist mit bunten Bändern verziert sind. Eine spezielle Halle ist dem koreanischen Berggeist geweiht. Eine weitere Halle birgt die Bilder der verschiedenen früheren Äbte mit ihrem Amtsstabe. Unmittelbar neben der Bonzerei haust ein Einsiedler, der am Dache seiner Hütte hübsche Bronzeglöcklein angebracht hat, die vom Winde bewegt durch einen fischförmigen Klöppel angeschlagen werden. Das Ganze machte einen sehr sauberen, reinlichen Eindruck in vorzüglicher Ordnung. Derartige Bonzereien finden sich zumal in den Diamantbergen mit ihrem höchsten Gipfel, dem Kimkangsan (1830 m), einem viel besuchten Ziele frommer koreanischer Pilger. Mehr als hundert buddhistische Tempel und Pagoden sollen in diesen Diamantbergen zahlreiche koreanische Mönche teils als Einsiedler, teils in größerer Zahl zusammenlebend beherbergen. Eines der berühmtesten dieser Klöster ist der „Tempel des ewigen Friedens" (Tschanganso), weiterhin „Der Tempel der Erklärung der Gebote" (Piohunsa), sowie das älteste und größte Kloster „Der Tempel der Ulmenberge" (Yüchömsa). Die Bewohner der Bonzereien sind bei ihrer Armut den Fremden gegenüber sehr gastfrei und entgegenkommend, wenn auch ihre Räume, die sie den Gästen zur Verfügung stellen, sich nicht mit der Wohnlichkeit von Peitschiuschuimian bei Tsingtau vergleichen lassen.

Von den vielen japanischen Schinto- und Buddhatempeln, die ich zu besuchen Gelegenheit hatte, will ich nur einen erwähnen. Die Nishi- und Higashi-Hongwanji in Kyoto feierten im April 1923 ihr 700-jähriges Stiftungsfest bezw. das der Shin-Sekte, der sie angehören. Hatte mich früher eine glückliche Fügung in Ägypten gerade zur Aufdeckung des Grabes des Königs Tut-ank-Amon nach Theben, später in China zu den

Teufelstänzen nach Peking und schließlich auf Java zu den großen Feierlichkeiten in Djokjakarta anläßlich des Besuches des Generalgouverneurs geführt, so war ich jetzt gerade recht zu diesen Festlichkeiten in die alte Kaiserstadt Kyoto, das Rom des japanischen Buddhismus, gekommen. Die Festlichkeiten beider hochberühmter, prachtvoller japanischer Riesentempelanlagen hatten natürlich für die Festeswoche Hunderttausende von Menschen aus dem ganzen Lande, besonders aus den bäuerlichen Kreisen, hierher geführt. Die Felder waren ja eben bestellt, die Zeit also für Pilgerzüge und Tempelfeste günstig. War es doch die Zeit während des Jahreslaufes, in der man an seine eigene Seele, an das Jenseits, denken sollte, Delegierte aus der ganzen buddhistischen Welt, von Ceylon bis zum fernsten Osten, hatten sich zum Feste eingefunden. Eine unübersehbare, dichtgedrängte Menschenmenge staute sich zwischen dem großen hölzernen Eingangstore und der Haupthalle (Hondo). Die Tempelbauten stellen eine Meisterleistung der japanischen Holzarchitektur dar. Haupt an Haupt sitzt die Menge auf der weiten Fläche. Die meisten haben sich ihre Strohmatten selbst mitgebracht. Zwei riesige Trommeln, mit Gold und roter Farbe reichlich geziert, sind im Hofe neben einem erhöhten Podium aufgestellt. Die ganze, weitausgedehnte Tempelanlage ist mit bunten, grünen, weißen, roten, blauen Fahnen reich geschmückt. Der ganzen Länge der Haupthalle nach spannt sich ein breites, violettes Tuch mit der weißen Sonne, dem Abzeichen von Tempeln, die unter kaiserlichem Schutze stehen. Auch der Vorplatz und die Straßen vor dem Tempel tragen Festesschmuck in Fahnen. Eine Menge zahmer Tempeltauben flattert umher. Blaue, rote, gelbe oder grüne Fahnen der einzelnen Pilgergruppen, die alle ihre eigenen Abzeichen, Farben und Fahneninschriften in weißen Buchstaben mit sich führen, flattern im Winde. Eine Menge von Bonzen in gelben, grünen, grauen, braunen Seidenroben und mit verschiedenen Abzeichen ihrer Würde, besonders den Wangesas (einer Art grüner, gelber oder roter Stola) geschmückt, eilen die Holztreppe und die erhöhten Holzgänge entlang, welche über den Hofraum zur Haupttempelhalle führen. Viele Polizisten halten die Ordnung aufrecht. Aus dem Innern der

Tempelhalle dringt Singen und dumpfes, monotones Gebet von Hunderten von Bonzen heraus zur geduldig harrenden Menge, über die die Aprilsonne Japans ihre sengenden Strahlen herabsendet. Die Leute suchen sich ihrer Häupter mit weißen Tüchern gegen Sonnenbrand zu schützen. Ein Aeroplan kreuzt in den Lüften und löst bei der Menge freudiges Winken aus.

Endlich setzt sich die Prozession von Tausenden von Bonzen und Wohltätern des Tempels in ihren farbenfrohen rauschenden Seidenroben — alle Farben des Regenbogens und ihre Schattierungen sind vertreten — in Bewegung. Die Bonzen tragen auf ihrem Haupte eigenartige spitze Mützen. Ehrfurchtsvoll nimmt die Menge ihre weißen Schutztücher vom Haupte. In langen Paaren ziehen die Teilnehmer an der Prozession in gleichen Farben oder buntgemischt, schweigend nebeneinanderschreitend, vorüber. Das Ganze machte dank der würdevollen Haltung einen sehr guten Eindruck! Neben vielen hochragenden, stolzen und selbstbewußten Herrschergestalten wie z. B. dem Grafen Otani, einer hochgewachsenen, noch jugendlichen Erscheinung mit energischen Gesichtszügen, schaue ich asketische, intelligente Gestalten. Jeder der Teilnehmer trägt natürlich seine rosenkranzförmige Gebetsschnur um die Hand geschlungen, die meisten auch einen Fächer, um sich gegen die Sonne zu schützen. Das Ganze ist eine Schauprozession ohne Gebet, ohne Fahnen. Es ist, als zöge vor mir eine kleine Heerschau dieser gewaltigen Bonzenscharen vorüber, die von Ceylon bis nach Japan und hinein nach Tibet und das Innerste der Mongolei die ostasiatische Seele beherrschen und das stärkste Hemmnis der christlichen Mission darstellen. Ich habe selten in meinem Leben ein so farbenprächtiges, buntes, herrliches Bild geschaut. Der höchste geistliche Würdenträger schreitet unter einem von Bonzen getragenen Baldachin. Ihm folgt sein Geleite mit verschiedenen Kultgeräten an der Hand. Unter einem zweiten Baldachin folgt, wie mir mein freundlichtreuer Begleiter, ein Stud. med. der kaiserlichen Universität von Kyoto erklärte, der erstgeborene Sohn des Oberpriesters. Ihm schließen sich schwarze Gestalten an, deren Haupt mit einem grünen Tuch umhüllt war. Rotgekleidete Knaben mit Blumenbüschen in ihrer Hand begleiten sie. Während der Abt vorbeischreitet, faltet die Menge andächtig ihre Hand zum Gebete.

Auf dem Podium führen sodann Tänzer, die einen rot, die anderen grün gekleidet, mit langen Schleppen, die von ihrem Gefolge getragen werden, unter Flötenbegleitung sakrale Tänze in feierlich getragener, ernstschreitender Weise auf, wobei sie schwere Lanzen schwingen. Es ist mehr rhythmische Bewegung, ein Schreiten, ein Heben von Arm und Bein, ein Wenden des Körpers, denn ein Tanz im europäischen Sinne. Dumpfe Töne der beiden großen Trommeln begleiten ihn. Zuerst tanzen einzelne, dann mehrere zusammen. Es mag ähnlich unseren früheren Mysterien dieser Tanz eine religiöse Weihe haben. Er hat sich neben Theateraufführungen, für die wir besonders in den chinesischen Tempelanlagen auch heute stets noch eigene Bühnen finden, bis zum heutigen Tage in Ostasien und der südlichen Inselwelt erhalten.

In der Haupthalle findet während des Tanzes draußen liturgischer Dienst statt mit hübschen Wechselgesängen der Bonzen unter Flötenbegleitung. Die innere Halle (Sakunai „Innerhalb der Absteckung") ist freilich nur für die Bonzen und geladenen Gäste — auch ich hatte hier ein Plätzchen gefunden — zugänglich. Das Volk ist außerhalb im Gwaijin. Im frommen Eifer wirft die Menge ihre Opfergeldstücke auf die freien Matten am Boden oder in den Holzopferkasten. Der japanische Reformbuddhismus hat hier in dieser prächtigen Tempelhalle nur einen Altar errichtet. Auf ihm steht auf vergoldeter offener Lotosblume die vergoldete Holzstatue von Buddha Amitābha im Dunkel der Hallen. Heute ist sie mit Kirschblüten sinnreich geziert. Nur vier Kerzen brennen während der heiligen Handlung neben goldenen Lotosblumen. Aus Bronzebecken steigt Weihrauchduft empor.

Die farbenprächtige Festesfeier zeigte mir, daß der Buddhismus in Japan noch einen mächtigen Einfluß auf das Volk, besonders die schlichten und ländlichen Kreise der Bevölkerung, besitzt und sie zu Tausenden in seine Tempelhallen zu führen weiß. Hier, an seinem Zentrum, treffen wir Hunderte von gutgebildeten, eifrigen Bonzen, die in weiser Anpassung an die Volksstimmung und guter Bildung — manche von ihnen wie ich z. B. an der mit der Higashi-Hogwanji verbundenen buddhistischen Universität sah, vertieften ihre Studien in Europa

— nicht bloß wie gar sonst häufig ihre Kollegen Friedhofswächter bei ihren Bonzereien geworden sind, sondern sich noch einen Einfluß auf die Bevölkerung zu sichern wissen. Die gleiche Erfahrung machte ich bei meinen Besuchen anderer heiliger Stätten und Tempel in Japan wie z. B. der heilgen Tempelinsel Miyāhima mit ihren weltberühmten Torii, den Tempelanlagen in Nara und Nikko oder dem großen buddhistinischen Tempel Sensoji (Asakusa Kwannon) u. a. in Tokio. Doch darüber vielleicht später.

Die Struktur der magischen Weltanschauung nach dem Atharva-Veda und den Brāhmaṇa-Texten.

Von Dr. Stanislav Schayer.

Herrn Prof. Dr. **Lucian Scherman** zu seinem sechzigsten Geburtstag widmet diesen bescheidenen Beitrag aus dem Grenzgebiet der Völkerkunde und Indologie der Verfasser.

Diese Untersuchung ist als eine Vorarbeit zu einer größeren Studie gedacht, die den Übergang von der Opferwissenschaft zu der Philosophie der Upanischaden darstellen soll. Eine zusammenfassende, synthetisierende Charakteristik der „magischen Weltanschauung" schien mir als Einleitung zu diesem Unternehmen unbedingt nötig und zweckmäßig.

An Arbeiten über die Ideenwelt der Brāhmaṇas besteht kein Überfluß. Abgesehen von den beiden wertvollen Monographien von Sylvain Lévi „La doctrine du sacrifice dans les Brāhmanas", und von Hermann Oldenberg „Die Weltanschauung der Brāhmana-Texte" ist, tatsächlich so gut wie gar keine Literatur über diesen Gegenstand vorhanden. Der eintönige und nicht gerade erquickende Inhalt der brahmanischen Opfertexte, anderseits die noch immer verbreitete Auffassung, daß es sich dort lediglich um das „sinnlose Gefasel einer Pseudowissenschaft" handelt, tragen daran die Schuld.

In der vorliegenden Arbeit ist das überaus reiche Belegmaterial auf das notwendigste Minimum beschränkt worden. Auch von längeren, erschöpfenden Analysen ist absichtlich abgesehen worden, um den Umfang einer kurzen Abhandlung nicht zu überschreiten. Die Bemerkungen über die Abgrenzung der Magie und der Religion tragen einen provisorischen Charakter und sollen bei einer anderen Gelegenheit näher und eingehender begründet werden.

I.

Der Übergang vom Rg-Veda zu den Brāhmaṇas.

Die Weltanschauung der Brāhmaṇa-Texte ist das Ergebnis einer Entwicklung, die sich kurz als eine magische Umdeutung der ṛgvedischen Götterverehrung charakterisieren läßt. Die Frage, ob wir die Magie zur Religion rechnen sollen oder nicht, ist zunächst eine terminologische Frage. Auf jeden Fall — und darauf kommt es hier an — muß von der Magie ein religiöser Typus der Frömmigkeit im engeren Sinne des Wortes „religiös" unterschieden worden. Sofern man die Begriffe „Religion" und „theistische Frömmigkeit" promiscue gebraucht, läßt sich das Verhältnis der Magie zu der Religion etwa folgendermaßen umschreiben:

Die Magie hat mit der Religion dieses gemeinsame Merkmal, daß sie das Bewußtsein der Gebundenheit durch übernatürliche Potenzen voraussetzt. Gleichwohl ist die geistige Haltung der Magie von der religiösen Haltung diametral verschieden. Denn während der religiöse Mensch die Abhängigkeit von dem souveränen, göttlichen Willen in einem persönlichen, gefühlsmäßigen Kontakt aufzuheben bemüht ist, kennt der magische Mensch nur eine abstrakte, unpersönliche Bindung durch das magische Gesetz, das er zu erkennen und dadurch zugleich für seine Zwecke dienstbar zu machen sucht. Der Kultus wird auf diese Weise zu einer mechanischen Technik, und jeder Akt, durch den die Gebundenheit gelöst werden soll, zu einem exemplarischen Fall einer allgemeingültigen Regel.

Daraus ergeben sich weitere Differenzen: Gott, die bindende Potenz in der Sphäre der Religion, ist stets ein absolutes Individuum, dessen Tun und Verhalten sein eigener autonomer Wille bestimmt. Die „bindenden Mächte" der Magie sind dagegen stets abstrakte, unpersönliche „Substanzen", oder auch — namentlich auf der Stufe der primitiven Dämonologie — schattenhafte Pseudo-Individua, die sich durch zauberische Techniken in gleicher Weise, wie die abstrakten Substanzen beeinflussen und beherrschen lassen. Damit stimmt überein, daß das Verhältnis zwischen Mensch und Gott in der

Sphäre der Religion irrational ist, während die Magie im Rahmen der abstrakten Gesetzmäßigkeit für die göttliche Gnade und für die göttliche Willkür keinen Raum übrig läßt. Sie bestimmt den magischen Verkehr mit den „bindenden Potenzen“ nach einer eindeutigen Norm und gestattet auf diese Weise dem „wissenden Menschen“ aktiv auf die Geschehnisse einzuwirken. Und zwar nicht als „Privatperson“ und nicht als „begnadetes Individuum“ sondern als „Fachmann“ und als „Träger des magischen Charismas.“

Aus diesen Andeutungen ergibt sich zugleich die prinzipielle Möglichkeit des Übergangs von der Religion zur Magie, bezw. die Undifferenziertheit und das Ineinandergreifen der beiden Sphären auf gewissen Stufen der religionsgeschichtlichen Entwicklung. Grundsätzlich darf festgestellt werden, daß jede kultische Handlung in die Sphäre der Magie geraten kann, sobald sie als exemplarische Anwendung einer Regel, zunächst als erstarrte Konvention, alsdann aber als eine Technik um gewisse Wirkungen zu erzielen, aufgefaßt wird. Die Entwicklung der indischen Religion von den Hymnen des Rg-Veda bis zu den Brāhmaṇas gestattet uns die angedeuteten Zusammenhänge an einem — man darf wohl sagen — klassischen Beispiel zu erläutern.

Der Habitus der ṛgvedischen Frömmigkeit ist überwiegend theistisch. Der Mensch tritt an die Götter heran, opfert, betet, wirbt um ihre Huld und hofft auf diese Weise die Erfüllung seiner Wünsche zu erreichen. Unbewußt mag ihm dabei der Gedanke vorschweben, daß die Opferhandlung und das Gebet den göttlichen Willen beeinflussen. (vgl. etwa RV I, 25, 3: *vi mṛḷīkāya te mano rathīr aśvam na saṃditaṁ gīrbhir varuṇa sīmahi*), von einem direkten magischen „Gotteszwang“ ist indessen noch nirgends die Rede. Ansätze zu einer magischen Umdeutung lassen sich allerdings schon jetzt nachweisen, so namentlich in den jüngeren Partien des RV, wo die Götter als „Bundesgenossen“ *(bandhu)* der Menschen auftreten und der religiöse Verkehr eine Interessengemeinschaft, ein Vertrag ist, der die beiden Parteien gegenseitig in gleicher Weise verpflichtet. Das Entscheidende bleibt trotzdem, daß nicht der Mensch, sondern die Götter das Weltgeschehen lenken

und daß daher das Wohlergehen des Frommen allein und ausschließlich von ihrer Gunst abhängig ist.

Wesentlich anders ist die Situation im Atharva-Veda. Im Vordergrund des Weltbildes stehen nicht mehr die großen Götter des ṛgvedischen Pantheons, sondern niedere Dämonen, Genien und endlich abstrakte „Substanzen", die der Mensch durch zauberische Techniken zu beeinflussen und zu beherrschen versteht. Der Gegensatz, der uns hier gegenüber dem Rg-Veda entgegentritt, ist wesentlich soziologisch,[1]) zu beurteilen: dem hoch-offiziellen Soma-Kult, der den Inhalt des höheren Śrauta-Rituals bildete, und, wie Oldenberg, Die Religion des Veda, II. Aufl. S. 450 mit Recht annimmt, für die breiten Schichten des Volkes höchstens den Charakter eines unverständlichen Schauspiels gehabt hat, steht zur Seite das populäre, überwiegend zauberische Gṛhya-Ritual, das sich hauptsächlich um den Kult des häuslichen Feuers herumgruppierte und offenbar bereits in der vorvedischen Zeit von einer besonderen Kategorie der Priester, von den Atharvan (vgl. awest. *āthravan*) gepflegt wurde. Der Atharva-Veda, der diese volkstümliche, sicherlich urarische Überlieferung vertritt, ist aber nicht nur das älteste Denkmal des primitiven Zauberwesens, sondern zugleich eine Saṃhitā, und als solche in erster Linie ein Versuch, diesem Zauberwesen den Anstrich offizieller Gültigkeit zu verleihen und in das System der priesterlichen trayī vidyā einzuordnen. — „The Atharvan hymns — sagt Bloomfield, Grundriß der indoarischen Philologie, II, 1 B, S. 2 — present themselves in a form thouroughly Rishified and Brahmanized; even the mantras and rites of the most primitive ethnological flavor have been caught in the drag-net of the priestly-class and made part of the universal Vedic religion." Damit hängt zusammen, daß die extatisch-emotionale Magie, schamanenhafte Dämonologie und

[1]) Inwiefern neben den soziologischen Momenten auch geographische und vor allem ethnische Differenzen das stärkere Hervortreten des magischen Elements im AV bedingt haben, ist schwer zu entscheiden. Die Magie war den Ariern ebensogut wie den Dravida-Völkern bekannt. Die Argumente G. Brown's, Studies in honor of Maurice Bloomfield, S. 75 ff. sind verfehlt.

sexuelle Orgiastik[1]) im Atharva-Veda bis auf wenige Ausnahmen ebenso wie im Rg-Veda gemieden werden. Die Bezeichnung deva für die Brahmanen kommt im Atharva-Veda bereits häufig vor, während anderseits eine ganze Reihe von Hymnen die Beschwörungen im Interesse der Priesterkaste behandelt.[2])

Die Konsolidierung der offiziellen priesterlichen Magie, ihre Verquickung mit dem Ritual und mit der alten Götterverehrung gelangt zum Abschluß in den Brāhmaṇas, die sich im Gegensatz zum Atharva-Veda und zu den Gṛhya Sūtra's zwar nicht ausschließlich, doch überwiegend mit dem höheren Śrauta-Ritual beschäftigen. Die Funktion des yajamāna beschränkt sich auf die formelle Opferung *(tyāga)*, auf das Einhalten bestimmter Observanzen und auf die Verteilung der Geschenke: die eigentliche Opferhandlung vollzieht der gelehrte Priester, der opferkundige Brahmane. Im Zentrum des literarischen Interesses steht das hochoffizielle Soma-Opfer, das zugleich den Hauptinhalt der meisten Brāhmaṇas bildet.: des Aitareya und des Kauṣitaki, die daneben nur noch das Agnihotra, den Rajāsūya und das Darśapūrṇamāsa behandeln, der Saṃhitā's des Schwarzen und des Weißen Yajur-Veda und des Mahātāṇḍyabrāhmaṇa des Sāma-Veda. Nur das Sāmavidhānabrāhmaṇa und das Sadviṃśabrāhmaṇa, beide zum Sāma-Veda gehörig, sind echte Lehrbücher der volkstümlichen Magie. Dadurch ist zugleich der offizielle, hieratische

---

[1]) Phallische Dämonen, die Śiśna-devāḥ, werden im RV an zwei Stellen: VII, 21, 5 und X, 93, 3 in einem ausgesprochen feindlichen Ton genannt. Bemerkenswert ist auch die Umdeutung, die im RV die Gandharven erfahren haben: im AV priapeische Buhlengeister, die den Frauen nachstellen, sind sie im RV zu dem (Sg.!) „himmlischen Gandharva" geworden — zum idealisierten Hüter des Soma und dem Förderer der Andacht. Die Entwicklung ist typisch, da sie einerseits den Abstand, anderseits den Zusammenhang zwischen dem offiziellen und des volkstümlichen Glauben illustriert. Über die Abneigung der offiziellen vedischen Religion gegen die irrationale Extatik und Orgiastik vgl. Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, II. S. 134 und L. v. Schröder, Mysterium und Mimus im Rg.-Veda S. 58.

[2]) Vgl. Whitney, Index, s. v. deva. Winternitz, Gesch. d. ind. Lit. I S. 129.

Charakter der Hauptmasse der Brāhmaṇa-Texte bedingt: Das Material, mit dem diese Literatur operiert, ist primitiv, die Art und Weise, wie dieses Material verarbeitet wird, trägt jedoch das deutliche Gepräge einer hochintellektuellen, rationalistischen Denkweise. Ansätze zu einer festen, konsequent durchgeführten Terminologie sind bemerkbar; die Substanzen und Elemente, mit denen sich die Phantasie beschäftigt, werden klassifiziert und geordnet; allgemeine Zusammenhänge formuliert und festgehalten.

Parallel vollzieht sich der Niedergang der alten, ṛgvedischen Frömmigkeit. Während im Atharva-Veda die alten Götter nur gelegentlich in den Beschwörungen als Dämonentöter, so vor allem Agni und Indra, angerufen werden, sonst aber die Sphäre, in der der Zauberer schaltet und waltet, kaum berühren, konnte eine Umdeutung ihres Charakters in den Brāhmaṇas, wo die Methoden der Magie auf den höheren Kultus übertragen wurden, naturgemäß nicht ausbleiben. Tatsächlich ist das mythologische Weltbild der Brāhmaṇas schon äußerlich betrachtet von dem des Rg-Veda und des Atharva-Veda wesentlich verschieden. Im Zentrum des kosmischen Geschehens steht nicht mehr der titanenhafte Kampf des Heldengottes Indra gegen seine persönlichen Feinde, den Vṛtra, den Vala und die Dasyu's, auch nicht die primitive Dämonologie des Atharva-Veda, sondern ein permanenter, zeitloser Krieg zwischen den Göttern und ihren liturgischen Widersachern, den Asura's. Und wohl bemerkt, es kämpfen hier nicht einzelne Götter und einzelne Dämonen, sondern zwei Scharen, zwei Parteien, von denen die Götter, die Deva's, die anerkannte rituelle und kosmische Ordnung, die gültige Norm und das „Wahre", die Asura's dagegen das „Unwahre", das anṛtam, die Willkür, die Unberechenbarkeit und das Irrationale in dem magischen Weltbild vertreten. Dadurch erklärt sich zugleich der eigenartige Bedeutungswandel, von dem der Begriff Asura in den jüngeren vedischen Texten betroffen wurde: in den älteren Partien des Rg-Veda, vor allem in den Varuṇa-Liedern, als Inbegriff der göttlichen Macht, Herrlichkeit und Würde empfunden, wird das Wort Asura zum Teil schon im jüngeren Teil des Rg-Veda selbst, vor allem aber im Atharva-Veda und in

den Brāhmana's zur Bezeichnung teuflischer, tückischer Wesen. Die Entwicklung, so merkwürdig sie zunächst erscheint, ist durchaus verständlich: Die Asura's sind ex definitione autonome Götter, Träger der māyā, der irrationalen Wunderkraft und daher dem Zwang der magischen Techniken des Opferrituals schlechthin unzugänglich. Für die theistische Frömmigkeit des Varuṇa-Kultes sind sie erhabene Lenker und Hüter des ṛta gewesen; innerhalb der magischen Weltanschauung mußten sie hingegen zu teuflischen Dämonen herabsinken, weil sie die Norm der magischen Determiniertheit durchbrachen und die Machtbefugnisse des magischen Übermenschen beeinträchtigten.[1])

Im Gegensatz dazu konnten die Deva's in die kausalen Zusammenhänge des magischen Weltbildes eingeordnet und der irrationalen Züge ihres Wesens entkleidet werden. Und zwar auf zwei verschiedenen Wegen: erstens, indem man sie zu abstrakten „Substanzen", zu den devatā's umdeutete; und zweitens, indem man sie zu den „Verwaltern", zu den adhipati's bestimmter Güter, Tätigkeiten und Erscheinungen degradierte und faktisch zu abstrakten „Sondergöttern" machte. So z. B. werden im Śat. Br. XII, 1, 3 als „Gottheiten" nicht nur Agni, Soma, Viṣṇu und Aditi sondern auch Tag und Nacht, das Jahr, die Monate, die Jahreszeiten, das Wasser und die Himmelsgegenden aufgezählt. Sonst wird zwischen den Göttern und den abstrakten Substanzen ein direktes Verhältnis der magisch-symbolischen Äquivalenz hergestellt. Man sagt etwa: diese Welt ist Agni, der Luftraum ist Soma, die Himmelswelt ist Viṣṇu. (Kauṣ. Br. VIII, 9). Oder auch: der Ruf vaṣat ist Dhātar, die Gāyatrī ist die Anumati, die Triṣṭubh ist die Rākā, die Jagatī ist die Sinīvalī, die Anuṣṭubh ist die Kuhū. (Ait.

[1]) Bekanntlich liegen die Verhältnisse im Awesta umgekehrt: die Daevas übernehmen die Rolle der bösen Dämonen und Ahura Mazda ist der wahre Gott des wahren Glaubens. Aus dieser Divergenz sei es mit Haug, Essays on the Parsis, S. 267; Die Gāthās des Zarathustra II, S. 234 auf ein indoiranisches Schisma — sei es mit Hillebrandt, Ved. Myth. III, S. 430 ff. auf spätere, kriegerische Konflikte zwischen den brahmanischen Indern und den iranischen Ahura-Verehrern zu schließen, ist nicht angängig. Ich hoffe auf das Problem in einem anderen Zusammenhang zurückkommen.

Br. III, 47): Die Identifizierung der Götter mit den Elementen des menschlichen Körpers ergibt eine folgende Reihe: Vāyu ist der prāṇa, Indrāvāyū — prāṇa und apāna, Mitrāvaruṇā — die beiden Augen, Indra — die Kraft, Sarasvati — die Rede, die Viśvadevāh — die Glieder des Körpers. (Ait. Br. III. 2).

Über die Funktion der Götter als „Verwalter" von Substanzen soll in diesem Zusammenhang nur das Wesentlichste kurz angedeutet werden. So wie Bṛhaspati der „Herr des brahman", Annapati „der Herr der Speise" und Prajāpati der „Herr der Geschöpfe" ist, genau so kann auch jedem anderen Gott ein Wirkungskreis zugewiesen werden. Als Beispiel mag Atharva-Veda V, 24 angeführt werden.: Savitā prasavānām adhipatiḥ . . . . . Agnir vanaspatīnām . . . . . Dyāvāpṛthivī dātṝṇām . . . . . .Varuṇo 'pām . . . . . Mitrāvarunau vṛṣṭyāh ..... Marutaḥ parvatānām..... Somo vīrudhām.... Vāyur antarikṣasya.....Sūryaś cakṣuṣām.....Candramā nakṣatrāṇām ..... Indro divaḥ. Der Zweck dieser und ähnlicher Schemata — man vgl. noch etwa Atharva-Veda III, 27; Taitt. Saṃh. V, 5, 10, 1; Kāth. XVII — ist klar: Der Gott, dessen Tun seine ihm ad hoc oder auch als ständige Funktion verliehene Kompetenz unter keinen Umständen überschreiten darf, erstarrt zu einer Marionette. Sofern ihm die „Oberaufsicht" über bestimmte Güter und Geschehnisse zukommt, ist er kein Spender, der seinen Verehrer gnädig aus freiem Willen beschenkt, sondern ein „Verwalter", mit dem man sachlich und geschäftsmäßig verhandelt und von dem man die Erfüllung seiner „Pflicht" schlechthin fordern kann. Das gefühlsmäßige Moment fehlt hier fast vollständig. Im Zentrum des Weltbildes steht nunmehr tatsächlich der Mensch, genauer gesagt der „wissende Mensch" — der „Fachmann". So bedeutet die Konsolidierung der Magie in den Brāhmaṇa's zugleich den Abschluß der vedischen Götterdämmerung, den Zerfall und den Niedergang des alten Theismus.

II.

Die Elemente der primitiven Magie.

Die Opferwissenschaft der Brāhmaṇa-Texte ist indessen nicht nur eine„Verfallserscheinung", ein Abfall von der „gesunden" Religiosität und dem naturwüchsigen Götterglauben: sie ist zugleich der erste Schritt zur Wissenschaft und zur Philosophie: eine „vorwissenschaftliche Wissenschaft" und eine „vorphilosophische Philosophie", wie sie Oldenberg, Die Weltansch. d. Br. I, S. 1 durchaus treffend charakterisiert hat.[1]) In jeder Hinsicht erweist sich die opferliturgische Spekulation als die Quelle der geistigen Kultur Altindiens. Wie der Einheitsgedanke der Upanischaden aus den Brāhmaṇas hervorwächst, hoffe ich in einer besonderen Untersuchung demnächst eingehend darzulegen. Die Anfänge der Grammatik, der Etymologie und der bewundernswerten Sprachwissenschaft des Pāṇini, des Patañjali und des Candragomin sind jedenfalls in den Brāhmaṇas zu suchen. Die Bahnen, auf denen sich das Denken der Opfertheologen bewegt, mögen uns oft „bizarr und mesquin" erscheinen, die Lektüre der endlosen Wiederholungen mag für das abendländische Stilgefühl eine harte Probe bedeuten, — daß aber in den Brāhmaṇas eine spekulative Leistung vorliegt, deren historische Tragweite kaum hoch genug eingeschätzt werden kann, darf nicht übersehen werden. Es ist unsere Aufgabe die Grundgedanken der magischen Opferwissenschaft, den Aufbau ihres Weltbildes und ihre Grundsätze zu untersuchen.

Wir beginnen mit einer kurzen zusammenfassenden Darstellung der primitiven Magie, wie sie uns im Atharva-Veda und in der Gṛhya-Literatur, vor allem im Kauśika-Sūtra entgegentritt. Wir beschäftigen uns zunächst mit den „magischen Substanzen", die neben den persönlich gedachten Dämonen, Unholden und Genien das primitive Weltbild erfüllen, das Glück und das Unglück des Menschen beeinflussen und auch ihrerseits durch besondere Techniken beeinflußt werden können.

---

[1]) Der Ausdruck „vorwissenschaftliche Wissenschaft" wird von Winternitz, Gesch. d. ind. Lit. III, S. 612 ohne ersichtliche Gründe beanstandet.

Zugrunde liegt die allgemein verbreitete Vorstellung der primitiven Völkerpsychologie, daß alles, was benannt werden kann — also jeder „Begriff“ modern gesprochen — zugleich ein konkretes, dinghaftes Dasein besitzt. Der Satz des Parmenides, daß nur das Seiende ist und daß das Nichtseiende weder gedacht noch genannt werden kann, gilt auch hier in vollem Umfange. Dabei muß gleich betont werden, daß, während das moderne Denken verschiedene Seinsmodalitäten unterscheidet: die Sphäre der empirischen Naturwirklichkeit, die Region der mathematischen Gebilde, das „Seelische“ als Sammelbegriff aller psychischen Zustände, Vorstellungen und Gefühle — die primitive Logik nur das eine „Sein“ schlechthin kennt und nur das eine „Sein“ anerkennt. Tatsächliches und Phantasie fließen ineinander, Psychisches und Physisches, Person und Sache, Wirklichkeit und Vorstellung sind als Gegensatz noch gar nicht vorhanden. Ein Gefühl wie Feindschaft, Eifersucht, Liebe usw. existiert genau in derselben Art und Weise wie eine Abstraktion, und eine Abstraktion ist wiederum genau so wirklich, wie ein Naturding, das man sehen, hören und betasten kann. Das Moment der Wahrnehmbarkeit spielt dabei keine entscheidende Rolle: die abstrakten Substanzen sind eben unsichtbar, womit noch keineswegs gesagt ist, daß sie nicht irgendwie faßbar und greifbar sind. So erklärt sich, daß die vedischen Texte den Ausdruck, tanū geradezu als terminus technicus für die magischen Substanzen gebrauchen. Sānkh. Gṛh. S. I, 18: Agne.....yasyāḥ patighnī tanūs tām asyā apajahi — „Welche tanū, die den Tod des Gatten herbeiführt, an ihr (d. h. an der Braut, haftet), diese tanū, o Agni, vertreibe von ihr.“ In der gleichen Stelle des Śānkh. Gṛh. S. wird noch eine aputriyā tanū — die „Substanz der Sohnlosigkeit“ und eine apaśavyā tanū, die „Substanz der Viehlosigkeit“ erwähnt. Ähnlich Pārask. Gṛh. S. I, 11, 2: patighnī tanū, prajāghnī tanū, gṛhaghnī tanū und yaśoghnī tanū. An die Wasser, in denen heilbringende Substanzen der Reinigung und der Unsterblichkeit enthalten sind, spricht man Ath. Veda I, 33, 4: śivena mā cakṣuṣā paśyatāpaḥ, śivayā tanvopa spṛśata tvacam me — „Mit dem heilbringenden Auge schauet auf mich, o Wasser: mit einer heilbringenden tanū bedecket

meine Haut. Als magische Substanz ist tanū wohl auch im Ath. Veda I, 1, 1 aufzufassen; ye triṣaptāh pariyanti viśvā rūpāni bibhratah, Vācaspatir balā teṣām tanvo adya dadhātu me — „Die drei mal sieben, welche herumgehen tragend alle Gestalten, ihre Kräfte und ihre tanū's möge mir der Vācaspati verleihen." Was ye triṣaptāh sind, bleibt allerdings gänzlich schleierhaft.

Sonst geht der dinghafte Charakter der magischen Substanzen aus der Art und Weise, wie von ihnen in den Zaubersprüchen gesprochen wird, deutlich hervor. Den āyuṣkāma „füllt" man mit Monaten und Jahreszeiten (Ath. Veda I, 35, 4). Den Feind „umgibt" man mit Kraftlosigkeit *(sedi)*, mit „furchtbarem Unglück" (*ugrā vyṛddhi)* und „Mißerfolg, der sich durch keine Gegenbeschwörung aufheben läßt" *(anapravacanā arati)* — mit „Mühsal" *(śramas)* und mit „Schwäche" *(tandri)* (Ath. V. VIII, 8, 9). Die „Gegenrede" in der öffentlichen Diskussion — die „pratipraś" „vernichtet" man mit Hilfe einer Zauberpflanze (Ath. V. II, 27, 1). Der Zorn (*manyu*) wird vom Herzen wie die Bogensehne von dem Bogen „gelöst", unter einem Stein „vergraben" und „mit Fuß und Vorderfuß" getreten. (Ath. V. VI, 42, 1—3.) Den Neid läßt man wie den Dampf aus einem Schlauch heraus (Ath. V. VI, 18, 3). Als magische Substanzen sind auch Abstrakta aufzufassen wie sarvatāti, ariṣṭatāti, nirṛti, arati, anumati, ākūti, puraṃdhi und dgl. m.: Bildungen, die auch im Rg-Veda eine Rolle spielen und z. T., wie puraṃdhi = awestisch pārendi; sarvatāti = awestisch haurwatāt aus der der indoiranischen Zeit stammen. Zu erwähnen sind ferner Begriffe wie „Nahrungsfülle" (*annādya)*, „Nachkommenschaft" *(prajā)*, „Viehreichtum" *(paśu)* und vor allem tejas, yaśas und vacas als Substanzen des Glücks, der geistigen Überlegenheit, des Ruhmes und des Ansehens. So z. B. spricht man zu der Braut, Śānkh. Gṛh. S. I, 6: „Nachkommenschaft setze ich in dich, das Vieh setze ich in dich, Ansehen und Glanz der Gelehrsamkeit *(brahmavarcas)* setze ich in dich." Dinghafte Substanzen sind auch die Schuld und die Sünde *(enas, ṛṇa, kilbiṣa)*. Treffend bemerkt Bloomfield: „Not only is sin an individual, conscious act in violation of the laws of the gods and the universe,

but it exists as an independent morbid substance or entity which may fasten itself upon man without his conscious participation, or at least without his choice or sanction." Ähnlich ist auch die „falsche Beschuldigung" eine Substanz, die an dem Beschuldigten haften bleibt und durch besondere Reinigungszeremonien beseitigt wird (Vgl. hierzu Kauś. S. XLVI, 1—3).

Einer besonderen Hervorhebung bedarf endlich eine Gruppe von Substanzen, die durch Relativsätze umschrieben werden: (Ath. V. I. 18, 3): yat te ātmani tanvām ghoram asti, yad vā keśeṣu praticakṣane vā, sarvam tad vacāpa hanmo vayam; Ath. V. III, 23, 1: yena vehad babhūvitha nāśayamasi tat tvat; Ath. V. XIV, 2, 66: yad duṣkṛtam vivāhe vahatau ca yat, tat saṃbhalasya kambale mṛjmahe duritam vayam. Der astrakte und unpersönliche, zugleich aber dinghafte und konkrete Charakter der magischen Substanzen kommt in diesen Wendungen deutlich zum Ausdruck.

In dem Begriff der magischen Substanz ist implicite der Sinn und auch die Möglichkeit der magischen Praxis vorgezeichnet: die magischen Substanzen sind gleichsam vergröberte Ideen der platonischen Metaphysik. Sie haften an Sachen und Personen und bestimmen das Wesen und den Charakter des Individuums. Es gibt einen besonderen Typus der habituellen magischen Methexis, des „normalen" Zusammenhangs zwischen bestimmten Substanzen und bestimmten Gegenständen: im Elefanten wohnt die Substanz des hastivarcas, eine besondere „Kraft" *(vīrya)* durchdringt den Tiger, den Eber, den Stier und die Waldbäume (Ath. Veda VI, 38; I, 53, 3). Die „Nahrungsfülle" ist im Ziegenfleisch enthalten, die Schnelligkeit im Fisch und das brahmavarcas im Rebhuhn (Śānkh. Gṛh. S. I, 27). An dem Schermesser haftet die „Schärfe" *(tejas)* (Śānkh. Gṛh. S. I. 28). Die Substanz des „Wohlstandes" durchdringt und haftet an allem, was zum „glücklichen Haushalt" gehört; bei der Errichtung des eigenen Hausstandes holt man daher das Feuer von einem Vaiśya, der viele Kühe besitzt. (Pārask. Gṛh. S. I. 2, 3). Im Wasser ist die „Reinigung", die „heilende Potenz" und die „Unsterblichkeit" (Ath. V. I, 4, 4; III, 7). Die „heilende Potenz" *(amīva-cātana,* wörtl.

die „Vertreibung der Krankheit“) gehört auch zum Wesen der Kräuter, die als panaceae eine häufige Verwendung in der magischen Therapie finden. Der Ruhm *(yaśas)* wohnt im Gold, in der Sonne und auch in den heiligen Liedern (Ath. V. VII, 70, 1). Der Hasser ist ein Hasser, weil ihn die Substanz des dveṣas erfüllt, die Qualität des Brahmanen bedingt in gleicher Weise der Anteil am brahman, die des Kriegers am kṣatra und rājya usw.

Die magische Methexis ist indessen keineswegs grundsätzlich unlösbar, sondern in vielen Fällen rein akzidentiell und temporär. Jede Substanz kann ihren Träger verlassen und sich frei bewegen. Die Substanz der jāyāniya-Krankheit fliegt umher, beschwingt wie ein Vogel und setzt sich im Inneren des Menschen fest. (Ath. V. VII, 76, 4). Der „böse Gedanke“ *(manaspāpa)* treibt sich herrenlos in der Welt herum und verführt den Menschen zum Unrechten (Ath. V. VI, 45, 1). Es gibt besondere Orte und Gegenden, wo man dem Einfluß der Substanzen ausgesetzt ist; so vor allem am Kreuzweg, an der Stelle, wo sich zwei schiffbare Flüsse vereinigen usw. Auch gibt es besondere ominöse Situationen: bei der Hochzeit, in der Nähe einer schwangeren Frau und bei der Leichenbestattung. Ist man selbst durch eine „unheilvolle“ *(ghora)* Substanz befleckt, so versucht man sie zu entfernen. Das „Übel“ überträgt man auf den Feind, das „Glück“ sucht man dauernd zu behalten. Soweit es sich um eine unmittelbare, räumliche Berührung mit den Substanzen handelt, können wir von einer „direkten Magie“ sprechen. Daneben gibt es aber andere Möglichkeiten auf die Substanzen einzuwirken, ohne mit ihnen in einem direkten Kontakt zu stehen. Die magische Fernwirkung ermöglicht das Gesetz der „symbolischen Äquivalenz“, wonach jeder Gegenstand nicht nur das ist, was er ist, sondern kraft einer geheimnisvollen, das ganze Universum umspannenden Identität, etwas gänzlich Verschiedenes. Treffend sagt L. Lévy-Bruhl, Les fonctions mentales dans les societés inferieures, S. 77: „Dans les répresentations collectives de la mentalité primitive les objets, les êtres, les phémomenes peuvent être d'une façon incompréhensible pour nous à la fois eux mêmes et autres choses qu'eux même.“ Anders ausgedrückt, das ma-

gische Universum ist nicht bloß ein Sammelsurium von Substanzen und Gegenständen, die gleichsam ein isoliertes Dasein führen, sondern eine organische Ganzheit, in der alles mit allem irgendwie zusammenhängt: der Teil mit dem Ganzen, das Ganze mit dem Teile und folglich auch alle Teile untereinander im tiefsten Sinne der geheimnisvollen, verborgenen Gleichwertigkeit. Hat sich der Zauberer eines Äquivalentes bemächtigt, so ist zugleich das leibhaftige Original seinem Willen unterworfen: jede Veränderung, die er an dem Äquivalent vornimmt, ruft mit einer zwingenden Notwendigkeit dieselbe Veränderung an dem Original hervor. Es kommt nur darauf an, daß man die unbekannte Äquivalenz erkennt und für seine Zwecke dienstbar macht.

Über den Sinn der magischen Symbolik ist dabei folgendes zu bemerken: Symbol soll hier nicht in dem abgeblaßten, farblosen Sinn des modernen Sprachgebrauches, sondern, wie immer in der Sphäre der Magie, ganz wörtlich, konkret und dinghaft, als faktische Wiederholung des dargestellten Geschehens verstanden werden. Magische Symbole können wohl mit der Zeit ihres Sinnes verlustig gehen und namentlich in dem offiziellen traditionalistisch geregelten Kultus zu einer „feierlichen Konvention" erstarren; daß sie aber ursprünglich mehr als dieses gewesen sind, darf nicht übersehen werden. Damit ist zugleich der Umfang der „symbolischen Magie" angedeutet: sie liegt vor überall dort, wo die zauberische Handlung nicht an dem Gegenstand selbst, sondern an seinem symbolischen Substitut, an seinem Äquivalent ausgeführt wird. Die magische Handlung selbst ist nie symbolisch.

Sonst sind die allgemeinen Voraussetzungen der magischen Praxis die gleichen wie bei der direkten Magie: die Aufgabe des Zauberers erschöpft sich im Aufheben der vorhandenen und im Herstellen einer neuen Methexis. Neue Substanzen können grundsätzlich nicht geschaffen werden. Nur die Konfiguration der Materie, wenn man so sagen darf, wird geändert. Und zwar wiederum nicht frei nach der Laune des Zauberers, sondern nach Maßgabe einer abstrakten und absolut bindenden Gesetzmäßigkeit, welche die magische Praxis regelt und bestimmt. Im Rahmen dieser Ge-

setzmäßigkeit sind allerdings die Möglichkeiten, Äquivalenzen herzustellen, schlechthin unübersehbar und die Macht des „wissenden Fachmannes", des „magischen Übermenschen" schrankenlos.

III.

Die Opferwissenschaft als System der hieratischen Magie. Termini technici und das Ideal der magischen Ordnung,

Wir betrachten nunmehr, wie die Elemente des primitiven Zauberwesens in den Brāhmaṇa-Texten weiter verarbeitet und zu einem System der offiziellen, hieratische Magie ausgebaut wurden. Der Grundsatz des magischen Begriffsrealismus behält auch hier seine volle Gültigkeit. Das Glück und das Unglück sind auch hier konkrete Substanzen, die man ergreifen, bezw. abschütteln und übertragen kann. Daß die unheilvollen *(ghora)* Substanzen gegenüber den Substanzen des Glücks, und des Gedeihens stark zurücktreten, ist durch den Charakter des höheren Śrauta-Rituals bedingt. Das Paradigma des Opfers ist hier das Wunschopfer *(kāmyeṣṭi)*, durch das der Mensch die irdischen und die jenseitigen Güter zu erwerben hofft. Wir hören danach überwiegend von Substanzen wie ruc, śrī, bhūti, tejas, yaśas, vīrya, bāla, indriya usw. Der Krieger wünscht die Herrschaft *(kṣatra)* und der Priester den „Glanz der Gelehrsamkeit" *(brahmavarcas)*. Daneben wird immer wieder die Trias: die Nahrungsfülle *(annādya)*, der Viehreichtum *(paśu)* und die Nachkommenschaft *(prajā)* erwähnt. Und endlich das höchste Gut dieser von der Lebensmüdigkeit der späteren Soteriologien noch weit entfernten Epoche: die volle Lebensdauer auf der Erde, das „volle Leben" *(āyus)* und die „Usterblichkeit" *(amṛta)* in der Himmelswelt. Aber vor allem das „volle Leben" — die „hundert Herbste". Denn: ya eva śatam varṣāni yo vā bhūyāṃsi jīvati, sa haiva tad amṛtam āpnoti (Śat. Br. X, 2, 6, 8).

Den Substanzen des Glücks und des Gedeihens stehen zur Seite die magisch liturgischen Substanzen des Opfers, echte

Erzeugnisse der priesterlichen Phantasie und des priesterlichen Denkens; das brahman — die heilige Macht des sakralen Wortes und des sakralen Wissens, die magische „Essenz“ *(rasa)* der drei Veden; ferner die heiligen Metra zu einer Klimax der sapta cchandāmsi caturuttarāni geordnet, Gesänge *(sāmāni)*, Sprüche *(yajūṃṣi)* und das ganze System liturgischer Kunstgriffe und Requisite. Zwischen dem Ritus und den Substanzen des Glückes und des Gedeihens besteht der Zusammenhang der magischen Äquivalenz: zwei Gāyatrī-Strophen sind tejas und brahmavarcas, zwei Uṣṇih — die volle Lebensdauer, zwei Bṛhatī — śrī und yaśas, zwei Tristubh — vīrya und indriya, zwei Jagatī — das Vieh, zwei Virāj — die Speise (Ait. Br. I. 5). Oder auch: das dem Agni gewidmete Tier ist das tejas, das dem Sūrya — die ruc, das dem Bṛhaspati — das brahmavarcas. Daraus die Nutzanwendung: tisro'jāś śvetā garbhinīr ālabheta brahmavarcaskāma. āgneyām vasantā, saurīm grīṣme, bārhaspatyām śarade. yad āgneyī mukhata eva tayā tejo dhatte, yat saurī madhyata eva tayā rucam dhatte, yat bārhaspatyā upariṣād eva tayā brahmavarcasam (Kāth. XIII, 1). Zwischen den Melodien, den vier Kasten und den glückverleihenden Substanzien konstruiert man einen folgenden Zusammenhang (Ait. Br. VIII, 4)

brahman	=	trivṛt	=	tejas
kṣatra	=	pañcadaśa	=	vīrya
viśah	=	saptadaśa	=	prajāti
śūdra	=	ekaviṃśa	=	pratiṣṭhā

Weitere Belege solcher Äquivalenzen anzuführen ist wohl überflüssig. Wir haben hier mit den berüchtigten Identifikationen der Brāhmanas zu tun, die seit jeher das Gespött der abendländischen Wissenschaft gewesen sind, und nach dem Urteil Max Müllers und Schröders nur im gleichen Sinne wie die literarischen Erzeugnisse der Schwachsinnigen studiert zu werden verdienen. Ohne die unhistorische Einstellung zu billigen, die für eine so negative Beurteilung des Wertes der Brāhmana-Texte maßgebend war, wird man wohl zugeben müssen, daß das Hauptinteresse weniger das Material, als vielmehr die Art und Weise wie dieses Material in der priesterlichen Opferwissenschaft bearbeitet wurde, also die logischen Kategorien

des magischen Denkens und der allgemeine formale Aufbau des Universums bieten kann. Hier muß vor allem die Terminologie der Opferwissenschaft, die bis jetzt gar nicht oder nur ungenügend berücksichtigt wurde, eingehend erörtert werden.

Daß die Brāhmana-Texte feste termini technici besitzen, kann nicht bezweifelt werden. In erster Linie handelt es sich um Ausdrücke, die das Verhältnis der magischen Äquivalenz umschreiben. Das Äquivalent ist die pratimā der pramā: das Abbild des Originals. Kauṣ. Br. XI, 8: yathā ha va ana evam yajñah pratimayā. Kāth. XIII, 1: dvādaśadhā ha tvai (?) sa praśitrāni parijahāra. tatra dvādaśa dhenūr dadau. yad dvādaśa dadāti saiva tasya pratimā. Pār. Gṛh. S. III, 2, 2: samvatsarasya pratimā yā, tām rātrīm upasmāhe. Den Sinn des Wortes pratimā erklärt richtig Sāyana zu Ath. V. III, 10, 3 als „pratikṛtirūpam, pratinidhitvena nirmīyata iti pratimā." Als terminus technicus der Opferwissenschaft ist pratimā bereits im Rg-Veda (neben nidāna und pramā) und vor allem im Atharva-Veda belegt. Rg-Veda X, 114, 2: tisro deṣṭrāya nirṛtīr upāsate dīrghaśruto vi hi jānanti vahnayah; tāsām nicikyuh kavayo nidānam pareṣu yā guhyeṣu vrateṣu; ibid. X, 130, 3: kāsīt pramā pratimā kiṃ nidānam, ājyam kim āsīt pariddhih kā āsīt, chandah kim āsīt praūgam kim uktham yad devā devam ayajanta viśve. Der Gebrauch des Wortes pratimā im Atharva-Veda deckt sich durchaus mit dem der Brāhmaṇa-Texte: Ath. V. III, 10, 3: saṃvatsarasya pratimām yām tvā rātry upāsmāhe, sā na āyuṣmatīm prajām rayaspoṣena saṃsṛja. ibid. VIII, 9, 6: vaiśvānarasya pratimopari dyaur. ibid. IX, 4, 2: apām yo agre pratimā babhūva prabhuh sarvasmai pṛthivīva devī, pitā vatsānām patir aghnyānām sāhasre poṣe api nah kṛṇotu. Nicht ganz klar ist Ath. V. XVIII, 4, 5: juhūr dādhāra dyām, upabhṛd antarikṣam, dhruvā dādhāra pṛthivīm pratiṣṭhām; pratimām lokā ghṛtapṛṣthāh svargāh kāmam kāmam yajamānāya duhrām. Sāyana liest pratiimām: imām dhruvayā dharitām pṛthivīm praty abhilakṣya ghṛtapṛṣṭhāh . Die Strophe ergibt einen guten Sinn, wenn man pratimā statt pratimāṃ liest: „als eine pratimā (der Opferlöffel) mögen die Welten . . . . . jeglichen Wunsch des yajamāna erfüllen."

Fast synonym mit pratimā ist der Ausdruck rūpa — die „Form“, das „magische Eidos“ im Sinne des Wesenhaften und Essentiellen. Pārask. Gṛh. S. I, 3, 20: yan madhuno madhavyam paramam rūpam annādyam, tenāham madhuno madhavyena paramena rūpenānnadyena paramo madhavyo' 'nnādo 'śānīti. Kāth. XIII, 1: tiśro' jāś śvetā . . . . ālabheta . . . . . . yac chvetā ruca eva tad rūpam. Sat. Br. X, 2, 6, 16: agnir amṛtam tad dhy ādityasya rūpam. ibidem: tad dhi yajuṣmatīnām rūpam. ibidem: prāno' mṛtam tad dhy agne rūpam Ait. Ār. III, 1, 6: bṛhad-rathaṃtarasya rūpena saṃhitā saṃdhīyata iti Tarukṣyah. vāg vai rathaṃtarasya rūpam, prāno bṛhata, ubhābhyām u khalu samhitā samdhīyate vācā vā prāṇenaca. abhirūpa heißt „magisch konform“ — rūpasaṃṛddha“ — „vollendet in bezug auf magische Äquivalenz“. Ait. Br. I, 19, 6: yad yajñe 'bhirūpam tat samṛddham. ibidem I, 4, 9 etad vai yajñasya saṃṛddham, yad rūpa-saṃṛddham. Zu erwähnen wäre noch der Ausdruck saloma: Kauṣ. Br. VIII, 9: ājyahaviṣo devatā, payovrato yajamāna, tat salomam.

Der kausale Nexus, der zwei äquivalente Substanzen verbindet und ihre symbolische Identität begründet, heißt nidāna, ein Begriff, der deutlich auf die Vorstellung des magischen „Bindens“ *(niVdā)* hinweist und im Rg-Veda in der konkreten Bedeutung „Strick“, „Fessel“ belegt ist. In den Brāhmana-Texten heißt nidāna soviel wie „symbolische Verbindung“; nidānavant — „durch das nidāna magische Substanzen beherrschend“; nidānena — „auf Grund der symbolischen Verbindung“ (nicht „in Wahrheit“ oder „eigentlich“ wie das P. W. übersetzt). Ait. Br. II, 11: yajamāno vā eṣa nidānena paśuh. Śat. Br. IV, 4, 2, 18: agnir vā eṣa nidānena yad āgnidhrah. ibidem III, 2, 3, 15 vāg ghy eṣā *(Pathyā Svasti)* nidānena. ibidem III, 2, 4, 10 und 15: vāg vai somakrayanī nidānena.

In derselben Sphäre bewegt sich der Ausdruck bandhu. Die anzusetzende Grundbedeutung ist das „Verbundensein“ im Sinne der „Verwandtschaft“, woraus die Bedeutung des magischen Zusammenhangs und der magischen Äquivalenz als eine bloße Erweiterung des Begriffs leicht verständlich ist. Denn so wie das „Bündnis“ die Bundesgenossen und das Band

der Blutsverwandtschaft die Angehörigen eines Stammes oder einer Sippe magisch zusammenhält, genau so beruhen auch die symbolischen Äquivalenzen der Magie auf einer tiefen, geheimnisvollen Affinität der Substanzen. Je weiter reicht der magische bandhu, um so mächtiger ist der Mensch, der ihn kennt und besitzt *(bandhuvant).* Und umgekehrt: um eine Wesenheit zu beherrschen, genügt es ihren bandhu zu kennen: Āligī ca Viligī ca, pitā ca mātā ca vidma vah sarvato bandho (sic!) arasāh! kim kariṣyatha? (Ath. V. V, 13, 7).

In der Opferwissenschaft bekommt indessen der Begriff bandhu eine besondere Nüancierung: um die glückverheißenden Substanzen durch das Opfer zu gewinnen, die Substanzen des Unheils abzuwehren, muß man die „zugehörigen" — „konformen" Riten und Opfersprüche kennen. M. a. W: jedem rituellen Akt kommt eine besondere magische Wirkung zu und diese Wirkung ist sein bandhu — sein „Sinn", jedoch nicht in der farblosen Bedeutung, wie wir das Wort verstehen, sondern eben sein „Sinn" im Sinne der magischen Symbolik, welche die Möglichkeit der Opfertechnologie begründet. Śat. Br. I, 3, 1, 22: prokṣaṇiṣu pavitre bhavatah. te tata ādatte tābhyām ājyam utpunāty; eko vā utpavanasya bandhur. medhyam evaitat karoti. ibidem III, 1, 3, 12: traikakudam bhavati (der Stein, der beim Opfer gesalbt wird) yatra vā Indro vṛtram ahaṃs, tasya yad akṣy āsīt tam girim trikakudam akarot. tad yat traikakudam bhavati, cakṣuṣy evaitac cakṣur dadhāti. tasmāt traikakudam bhavati. yadi traikakudam na vindet, apy atraikakudam eva syāt: samānī hy evāñjanasya bandhutā — „denn fürwahr, gleich ist (in den beiden Fällen) die magische Äquivalenz des Salbens". Ähnlich Śat. Br. III, 5, 4, 4: so'bhrim ādatte: 'devasya tvā savitah prasave, 'śvinor bāhubhyām puṣno hastābhyām ādade, nāry āsīti' (Vāj. S. V, 22) samāna hy etasya bandhur (scil. wie oben III, 5, 4, 3 dargelegt wurde). Treffend bemerkt Oldenberg, Die Weltansch. der Br., daß der Inhalt des Brāhmaṇas genau genommen nichts anderes ist als die Darlegung des bandhu: nicht die positive Beschreibung des Rituals, womit sich hauptsächlich die Sūtra-Literatur beschäftigt, sondern die Analyse und die Erörterung der magischen Äquivalenzen, die das richtige Funktionieren des liturgischen Mechanismus ermöglichen.

Ein Synonym von nidāna und bandhu ist endlich der Ausdruck brāhmaṇa (neutr.). Der etymologische Zusammenhang mit brahman ist sicher, die semosiologische Ableitung bereitet indessen Schwierigkeiten. Es erscheint zweckmäßig, diesen Zusammenhang überhaupt außer Acht zu lassen und sich ausschließlich an den Sprachgebrauch der Texte zu halten. „Das Wort brāhmaṇa — sagt Winternitz, Gesch. d. ind. Lit. I, S. 164 — bedeutet zunächst eine einzelne Erklärung oder Äußerung eines gelehrten Priesters, eines Doktors der Opferwissenschaft über irgend einen Punkt des Rituals. Kollektivisch bezeichnet das Wort dann eine Sammlung von solchen Aussprüchen und Erörterungen der Priester über die Opferwissenschaft". Der wirkliche Sinn des Wortes ist damit m. A. nach nicht getroffen. Daß die Begriffe brāhmaṇa und bandhu durchaus promiscue gebraucht werden, — die Phrase tasyoktam brāhmaṇam kommt in den Schlußpartien des Śat. Brāhm. ganz im gleichen Sinne vor, wie in den früheren Büchern die Phrase tasyokto bandhuh — hat schon Albrecht Weber Ind. Literaturgeschichte S. 11 A. und S. 119 richtig beobachtet. bandhu heißt aber, wie oben dargelegt wurde, nicht der „sinngemäße Zusammenhang", sondern der „magische Zusammenhang", die „Äquivalenz", und diese Bedeutung muß auch für den Begriff brāhmaṇa angenommen werden. Die Phrase tasyoktam brāhmaṇaṃ heißt demnach nicht „gegeben ist die Erklärung" sondern „erklärt ist die Äquivalenz", speziell die „liturgisch-kosmische Äquivalenz" des betreffenden Opfers. Ait. Br. VI, 25, 1: dūrohanam rohati. tasyoktam brāhmanaṃ; nämlich ibidem IV, 21: āhūya dūrohanam rohati. svarga vai loko dūrohanam vāg āhavo, brahma vai vāk. Śat. Br. III, 2, 4, 1: tad dhiṣnyānām brāhmaṇe vyākhyāyate — „im Zusammenhang mit den Äquivalenzen der dhiṣṇyāḥ wird dieses erklärt", worauf ibidem III, 6, 2 ff. die Symbolik der dhiṣnyāh besprochen wird. Ähnlich Ait. Br. I, 25: śiro vā etad yajñasya yad atithyam, grīvā upasadah . . . . . tad u ha smāhopāvir Jānaśruteya upasadām kila vaitad brāhmaṇe: yasmād apy aślīlasya śrotriyasya mukham vy eva jñāyate triptum iva vibhātīvety; ājyahaviṣo hy upasado, grīvām mukham adhyāhitam. tasmād dha sma tadāha —. „Fürwahr die atithya-

Spende ist der Kopf des Opfers, die upasadah sind der Nacken ..... in bezug auf diese symbolische Äquivalenz pflegte Upāvi Jānaśruteya zu sagen: 'daher ist sogar das Antlitz eines häßlichen śrotriya gleichsam zufrieden und strahlend; denn die Butterspenden sind die upasadah und (zugleich) der Kopf, der auf dem Nacken sitzt.' So pflegte er er zu sagen." Zu erwähnen wäre noch Śat. Br. IV, 1, 5, 15 und XIII, 4, 1, 5—6, vgl. auch Ait. Ar. III, 7, 6,

Neben den Ausdrücken für das Verhältnis der magischen Äquivalenz sind endlich noch andere termini technici zu berücksichtigen, in denen die Opfertheologen den Aufbau des Universums und die Beziehungen von Substanzen zu formulieren bemüht waren. Es handelt sich vor allem um zwei Ausdrücke āyatana und pratiṣṭhā.

āyatana ist im gewissen Sinnne ein Korrelationsbegriff zu nidāna und bedeutet das „Gebiet", an das eine Substanz durch das nidāna gebunden ist. Die Aufgabe des Opfers ist jeder Substanz das richtige āyatana zuzuweisen, d. h. jede Substanz an die ihr zukommende Wirkungssphäre zu „fesseln", damit sie „nicht herausfällt". Vgl. z. B. Kāth. XIX, 5: pracyuto vā eṣa etarhy āyatanād; ibidem XX, 1 etan mā katipayatham yajur āyatanād acucyavād iti. Hat man das āyatana einer Substanz in seiner Gewalt, so beherrscht man zu gleicher Zeit alle Substanzen, die an dieses āyatana gebunden sind. Taitt. Saṃh. V, 2, 4, 3: svakṛta iriṇa upadadhāti pradare vai, tad vai nirṛtyā āyatanam; sva evāyatane nirṛtim niravadayate. Und umgekehrt: kennt man die geheime Äquivalenz, so beherrscht man das āyatana. Taitt. Saṃh. II, 6, 1: samvatsaro vā agnir vaiśvānara, samvatsarah khalu devānām āyatanam. etasmād vā āyatanād devā asurān ajayan. yad vaiśvānaram dvādaśa-kapālam nirvāpati devānām āyatane yatate, jayati tam saṃgrāmam. Daß äquivalente Substanzen das gleiche āyatana haben, ist selbstverständlich: der Ausdruck āyatanena wird daher häufig im gleichen Sinne wie nidānena gebraucht. Ait. Br. S. 122 ed. Aufrecht: rāthamtaram hy etad ahar āyatanena — „Mit der Melodie rathamtara identisch ist dieser Tag auf Grund des (gleichen) āyatana." Ähnlich ibidem S. 127: bārhatam hy etad ahar āyatanena. Zugleich bedeutet

āyatana soviel wie „Standort“, die „Stätte, wo man sich sicher fühlt; āyatanavant — ähnlich wie nidānavant und bandhuvant — „magisch gesichert“ und „immun“. Kāth. XXVIII, 10 te . . . . . . nidānavanta āyatanavantah kartavyā. Um den Feind zu vernichten genügt es daher ihn des āyatana zu berauben: Kāth. XXVIII, 3: yam dviṣyāt triṣṭubhā tasya yajed; ojo vai vīryam triṣṭub. ojasā evainam vīryena āyatanāc chinatti so’ nāyatanah parābhavati. Vgl. auch Ath. Veda XI, 3, 49: anāyatano mariṣyasīti und ibidem XV, 12, 7 asmiṃl loka āyatanam śiṣyate. Die Aufgabe des Opfers ist für den yajamāna ein āyatana zu gewinnen, damit er nicht „haltlos“ lebt und stirbt.

Mit dem Begriff āyatana berührt sich vielfach der Begriff pratiṣṭhā, das „worauf man steht“, ein „fester Stützpunkt“, die „Grundlage“. Jede magische Substanz hat ihre pratiṣṭhā, d. h. sie ist in einer anderen Substanz magisch begründet und gegründet. Die Aufgabe des Opfers ist die Substanzen aufeinander zu stützen. Ait. Br. XXVII, 8, 5: pratiṣṭhā vā ekāhah, pratiṣṭhāyām eva tad yajñam antatah pratiṣṭhāpayati. Kāth. XXXIV, 1 vāg vai pṛśnih pratiṣṭhā, vācy eva tad yajñasyāntatah pratihiṣṭhanti. In diesem Sinne parallel mit der normalen Formel tat enat svāyām prahiṣṭhāyām pratiṣṭhāpayanti gebrauchen die Brāhmaṇas den Ausdruck pratiṣṭhām gacchati bezw. gamayati. Taitt. Saṃh. VII, 5, 5: yad madhyamdine dīvyeta vaṣatkāra-nidhānam sāmā kuryur. vaṣatkāro vai yajñasya pratiṣṭhā, pratiṣṭhā evainad gamayati.

In einer Substanz seine pratiṣṭhā haben, bezw. „gegründet sein“ (pratitiṣṭhati mit Loc.) heißt aber so viel, wie diese Substanz magisch beherrschen und besitzen. Die magischen Äquivalenzen spielen dabei naturgemäß eine wichtige Rolle. Ait. Br. XIII, 31, 13: dvipratiṣtho vai puruṣaś, catuṣpadāh paśavo, yajamānam eva tat dvipratiṣṭham catuhpātsu paśuṣu pratisthāpayati. Kauṣ Br. XIV, 2 śrīr virād annādyam: śriyām tad virājy annādye pratitiṣṭhati. Besonders ausgiebig ist das Kāthaka (vgl. Simons, Index Verborum, s. v.): X. 4. saṃvatsaro vai agnih vaiśvānara; āyus saṃvatsaras: samvatsara evainam āyuṣi pratisthāpayati, sarvam āyur eti; XXX, 5: annam vā arkyam annāda eva tena pratitiṣṭhati; XXII, 4

svargo vai loka virād; dvipādo yajamānas. svarga eva talloke virāji dvipādo yajamānās pratitiṣṭhanti; XXVIII, ṣaḍ ṛco bhavanti, ṣaḍ vā ṛtava, ṛteṣu eva pratitiṣṭhati; XIV, 9: vāg vai sarasvatī, vacy eva pratitiṣṭhati; XIV, 10: indriyam vīryam bṛhad indriya evā vīrye pratitiṣṭhati. Usw.

Einer besonderen Hervorhebung verdient die parallele Verwendung der Begriffe pratiṣṭhā, śānti und kḷpti. Ich führe an folgende Belege aus dem Ait. Brāhmaṇa: XI, 6, 2: ṣaḷ iti vaṣatkaroti, ṣaḷ vā ṛtava, ṛtūn eva tat kalpayati, ṛtūn pratiṣṭhāpayati. ṛtūn vai pratitiṣṭhata idam sarvam anu pratitiṣṭhati yad idam kiṃca. pratitiṣṭhati ya evam veda. XI, 8, 2: vajro vai vaṣatkārah sa eṣo prahṛto' śānto, dīdāya. tasya haitasya na sarva iva śāntim veda, na pratitiṣṭhām. tasmād dhāpy etarhi bhūyān eva mṛtyus. tasya haiṣaiva śāntir eṣā pratiṣṭhā vāg ity eva vaṣatkṛtya-vaṣatkṛtya vāg ity anumantrayeta, sa enam śānto na hinasti. XXXVI, 1, 1: evaikāhikam pratahsavanam, aikāhikam tṛtīyasavanam, ete vai śānte, kḷpte, pratiṣṭhite savane yad aikāhike. śāntyai, kḷptyai pratiṣṭhityā apracyutyā.

Die Begriffe apratiṣṭhita und aśānta sind demnach identisch. Ein Mensch der nicht „gut gestellt" ist, der keine pratiṣṭhā besitzt, ist dem Untergang geweiht. Im AV. VIII, 8, 21 verflucht man den Feind mit dem Spruch: mā jñātāram mā pratiṣṭhām vidanta, mitho vighnānā upayantu mṛtyum. Ähnlich Śat. Br. I, 9, 3, 12, wo man den dviṣat dadurch vernichtet, daß man ihn (mit dem Spruch Vāj. S. II, 25) des Anteils an der Speise und an der pratiṣṭhā beraubt.

Durch das Opfer gewinnt der „haltlose" Mensch seine pratiṣṭhā wieder. Ait. Br. I, 1, 8: ghṛte carum nirvapeta yo 'pratiṣṭhito manyetāsyām vāva sa na pratitiṣṭhati, yo na pratitiṣṭhati. Kāth. XXV, 2: yat samam pratiṣṭhitam tasmin yajeta gataśrīh. pratiṣṭhā vā etasmā eṣṭavyā, yo gataśrīh. etad bhūmyāh pratiṣṭhitam yat samaṁ. pratiṣṭhām evāsmai vindanti. gacchati pratiṣṭhām. Auch hier erweist sich der Ritus als eine magische Technik, die das Wohlergehen und das Glück des Menschen begründet, magische Sicherhiet, Festigkeit und Immunität verleiht.

Indessen ist die Opfertechnologie der Brāhmana-Texte

mehr als ein bloßes Mittel einzelne Güter zu gewinnen: der Hauptakzent muß vielmehr auf ihre ordnende und das Weltgeschehen lenkende Rolle gelegt werden, auf ihre regulative Funktion in dem kosmischen Gefüge. „Das ganze Universum richtet sich nach dem Opfer" erklärt das Śat. Br. III, 6, 3, 1 und damit ist zugleich der höhere, sublimierte Sinn und Zweck des Opfers angedeutet: das normale Funktionieren der kosmischen Gesetze zu sichern und das Ideal der magischen Harmonie zu verwirklichen. Die Welt ist eine „Ganzheit", aber die Ganzheit ist gespalten; es gibt neben der magischen Ratio das Irrationale, neben dem Gesetz den Zufall, neben den Devas die Asuras. So z. B. ist die volle Lebensdauer, das summum bonum des irdischen Daseins, zugleich die Norm: daß der Mensch hundert Jahre lebt, ist das Gesetz; daß er früher stirbt ist die Durchbrechung der Ordnung, das „was nicht sein sollte" — das „Unglück". Dämonische Mächte lauern umher und bedrohen die Ordnung. Das primitive Zauberwesen gibt dem Menschen die Mittel in die Hand feindliche Anschläge abzuwehren, die Methoden, mit denen der Zauberer auf dieser Stufe arbeitet, sind jedoch kasuistisch, es fehlt ihnen das „System" und die „Synthese". Die „höhere Magie" der Brāhmaṇas erfaßt das Wesen und die Kausalität des Geschehens tiefer und prinzipieller, ihre Techniken sind auf das Ganze, auf das Allgemeine gerichtet: auf die Sicherstellung des menschlichen Glückes im Rahmen der Weltordnung, auf die Erfüllung des geheiligten Gesetzes. Das Opfer spiegelt die kosmische Ordnung wieder und umgekehrt: durch das Opfer „ordnet" der Priester aktiv die Welt. In den Ausdrücken kḷpti, śānti und pratiṣṭhā, die wir bereits besprochen haben, vor allem aber in der Verwendung der Verba kalpayati und anukalpayati kommt dieser Gedanke deutlich zum Ausdruck. So z. B. Ait. Br. II, 3, 1: devaviśah kalpayitavyā ity ahus. tāh kalpamānā anu manuṣyaviśah kalpanta iti sarvā viṣah kalpanti, kalpati yajño . . . . . ., kalpate yatra evam vidvan hotā bhavati. Ähnlich ibidem III, 4, 3, wo es von der ātithya-Spende heißt: navakapālo bhavati, nava vai prāṇāh, prāṇānām kḷptyai, prānānām pratiprajñātyai. Dabei muß mit allem

Nachdruck betont werden: so wie der Zauberer in der primitiven Magie, so ist auch der Opfertheologe der Brāhmanas nur insofern ein „Übermensch“, als er die Zusammenhänge erkennt, die Substanzen ordnet und die „Norm“ verwirklicht. Das Ideal bleibt auch hier die rationale Determiniertheit und nicht die schrankenlose Willkür und Laune.

Dieses Ideal ist an sich älter als die Brāhmaṇas. Schon in der Zeit als ein Teil der arischen Stämme im Ostiran zum seßhaften Leben überging und in den Asuras die höchsten Götter verehrte, stand die Idee der universalen Ordnung, das ṛta, awest. aša, altpers. arta (belegt in den Eigennamen wie Artatama, Artasuwara usw. auf den Urkunden aus Tell-el-Amarna) im Zentrum des Weltbildes. Daß das ṛta von Haus aus ein magischer Begriff gewesen ist und erst nachträglich mit der theistischen Asura-Verehrung verwoben wurde, darf wohl vermutet werden. Im Rahmen der theistischen Frömmigkeit und zwar sowohl im Varuṇa-Kult als auch im Awesta, wird jedoch das ṛta als der Ausdruck der „asurischen Weisheit“ schlechthin begründet. Das „göttliche Gesetz“ bekommt eine moralische Färbung, während umgekehrt die Moral als die innere Harmonie mit dem Naturgesetz aufgefaßt wird. Und wie sich die Weisheit des Asura im kosmischen Geschehen äußert, in der ewigen Wiederkehr von Tag und Nacht und Jahreszeiten, genau so regelt derselbe göttliche Wille die Sphäre des alltäglichen Lebens, die soziale Organisation und die Beschäftigungen des Menschen. Die Aufgabe des Frommen ist dem göttlichen Willen zu gehorchen und nach dem Gesetz zu leben. Damit ist zugleich der prinzipielle Gegensatz zwischen dem altvedischen ṛta und dem Ideal der magischen Ordnung in den Brāhmaṇas angedeutet: während das ṛta gleichsam eine überweltliche Sphäre bildet und das Verhalten des Menschen „von außenher bestimmt“, ist der magische Mensch selbst ein gopā ṛtasya, der Träger und der Vollender des Gesetzes. Die Norm ist in ihm und in ihm ist die Macht und der Wille diese Norm zu verwirklichen. Ein Gott, der die Geschicke der Welt lenkt, ist überflüssig.

Zwischen der Opferwissenschaft der Br.-Texte und dem Auftreten Buddhas liegen einige Jahrhunderte; man sieht

aber, wie sich schon hier ein Gedanke vorbereitet, der einst im Mittelpunkt der Lehre Buddhas stehen sollte — die Idee des Dhamma, der höchsten Norm und des höchsten Gesetzes, das aus eigensten Kräften zu verwirklichen der Tathāgata seinen Jüngern gelehrt und gepredigt hat. Die Zusammenhänge zwischen der brahmanischen Opferwissenschaft und dem Buddhismus sind enger und intimer als man auf den ersten Blick anzunehmen geneigt ist.

IV.

Der Aufbau des magischen Universums.

Wir werfen nunmehr die Frage auf: wie ist die magische Weltordnung, die ideale Struktur des magischen Universums, in der sich die Gesetzmäßigkeit des Geschehens, das höchste Ideal der allumspannenden Harmonie widerspiegelt? Wir versuchen die Antwort auf diese Frage in folgenden Sätzen zu umschreiben:

Das Weltgeschehen gibt sich unter einem dreifachen Aspekt: 1) der liturgisch-rituellen, 2) der kosmischen und 3) der psycho-physiologischen Ordnung. Jeder Vorgang auf Seiten der Natur ist magisch mit dem Leben des biologischen Individuums, des Mikrokosmos verknüpft. Beide Sphären verbindet die symbolische Äquivalenz mit der Sphäre des Ritus, so daß jeder rituelle Akt zu gleicher Zeit das kosmische und das mikrokosmische Geschehen reproduziert und auf diese Weise ein Gesetz des dreifachen Parallelismus zwischen Ritus, Kosmos und Individuum begründet. Es liegt uns ob, die einzelnen Komponenten dieses Parallelismus näher zu betrachten.

Der Gedanke, daß alles, was beim Opfer geschieht, zu kosmischen Vorgängen in Beziehung steht, läßt sich bereits im Rg-Veda nachweisen. Der Soma-Seihe (*pavitra)* entspricht eine „andere, die am Himmel ausgespannt ist" (RV. IX-83, 2); dem Feuer auf der Opferstätte entspricht das „himmlische Feuer" usw. Von einer konsequenten Durchführung der Äquivalenz zwischen dem Opfer und dem Kosmos, ist indessen im Rg-Veda — mit Ausnahme der späteren Hymnen, die z. T.

auf der Entwicklungsstufe der Br. stehen, vgl. z. B. RV. I, 164 — noch keine Rede. Anders in den Brāhmaṇas. Es genügt aus der unübersehbaren Fülle von Belegen nur einige Beispiele anzuführen. Ait. Br. V, 28, 1: asau vā asyādityo yūpah, pṛthivī vedir, oṣadhayo barhir, vanaspataya idhmā, āpah prokṣanyo, diśah paridhayo. Kauṣ. Br. XI, 1: ṛksaṃmitā vā ime lokā, ayam lokah puro'rdharco'sau loka· uttaro 'tha yad urdharcāv antarena tad idam antarikṣam. Śat. Br. V, 5, 5, 19: ta evā etā dvādaśa vā trayodaśo vā dakṣinā bhavanti. dvādaśo vā vai trayodaśo vā saṃvatsarasya māsāh; saṃvatsara-saṃmitā eṣā iṣṭis. tasmād dvādaśa vā trayodaśa vā dakṣinā bhavanti. Usw.

Im Gegensatz zu der ausgesprochen priesterlichen Lehre von dem kosmisch-rituellen Parallelismus ist die Äquivalenz zwischen dem Naturgeschehen und dem Leben des Individuums eine uralte und weitverbreitete Vorstellung der primitiven Weltanschauung. Der Kosmos ist ein Riesenorganismus, der lebt und atmet wie der menschliche Leib. Der primitive Mensch, dessen Logik die Begriffe des Belebten und des Unbelebten noch gar nicht kennt, fühlt sich mit der Natur unmittelbar verwandt und verwachsen. Symbolische Äquivalenzen drängen sich von selbst auf: der Wind ist der Atem, die Sonne — das Auge, die Kräuter — das Haar. Wenn der Mensch stirbt, dann kehren die Elemente des menschlichen Körpers zu ihren kosmischen Äquivalenten zurück. Bei der Bestattungszeremonie spricht man: sūryam cakṣur gacchatu, vātam ātmā, dyām ca gaccha pṛthivīṃ ca dharmaṇā apo vā gaccha yadi tatra te hitam, oṣadhīṣu pratitiṣṭhā śariraih (RV. X, 16, 3). Ähnlich Ath. V. II, 3: vātāt te prāṇam avidam, sūryāc cakṣur aham tava. Und wie man sich die Seele nach den animistischen Vorstellungen als einen „kleinen Mann im Auge" denkt (oder im Herzen), genau so gibt es auch die kosmische Seele — „den goldenen puruṣa" in der Sonne. —

In den Brāhmaṇa-Texten verbindet sich der Mikrokosmos-Gedanke mit der magischen Ausdeutung des Opfers. So wie das Weltgeschehen die Vorgänge in dem menschlichen Leibe widerspiegelt, genau so ist auch das Opfer ein organisches, lebendiges Wesen und seine Elemente mit den Ele-

menten der biologisch-physiologischen Ordnung identisch. Hier sind vor allem die liturgischen Spekulationen zu erwähnen, die sich um den Begriff des puruṣa herumgruppieren. Der Satz, daß das Opfer ein puruṣa ist, begegnet uns in den Brāhmāṇas unzählige Male. Die Äquivalenz wird im Einzelnen durchgeführt und analysiert. Kāth. XX, 3: yāvān puruṣa urdhvabāhus tāvatā veṇunā vimimīta *(vedi)* etāvad vai puruṣe vīryam. vīryena eva enam vimimīte. trīn puruṣān prāñcam mimīte caturas tiryañcam, tasmāt sapta puruṣān abhy agnicid annam atti . . . . . puruṣena vai yajñas saṃmito. Śat. Br. I, 3, 2, 1: puruṣo vai yajñah. puruṣas tena yajño, yad eṇam puruṣas tanuta. eṣa vai tāyamāno yāvān eva puruṣas, tāvān vidhiyate. tasmāt puruṣo yajñah. Kauṣ. Br. XI, 8 prātar anuvākam anvāheti śiro vā etad yajñasya yad dhavidhāne. prāṇās chandāṃsi. śirṣas tat prānam dadhāti. sadasy ukthāni śayanta, udaram vai sado' nnam ukthāny, udara sāceyam u vā annādyam. Ait. Br. I, 7, 2: prāṇo vai prāyanıya; udāna udāyanīyah; ibidem II, 21, 1: śiro vā etad yajñasya yat prātaranuvākah; prāṇāpanā upāmśv antaryamau.

Daneben begegnen uns in den Brāhmanas, vor allem in dem Śat. Br., parallele Betrachtungen adhyātmam, adhidevatam und adhiyajñam, in denen die Äquivalenz der drei Aspekte, der physiologischen, der kosmischen und der rituellen Ordnung vollständig durchgeführt wird. Eine abweichende Deutung der Ausdrücke adhyātmam, adhidevatam und adhiyajñam gibt E. Sieg, Die Sagenstoffe des Rg-Veda, S. 7 ff. Es lassen sich danach in der einheimischen Vedabehandlung vier verschiedene Richtungen unterscheiden, je nach dem Prinzip, das sie bei der Erklärung der Mantras zu Grunde legen: 1) eine ritualistische — die yajñikāh, 2) eine philosophische — die ātmavīdah, 3) eine ethymologische — die nairuktāh und 4) eine historisch-mythologische — die aitihāsikāh. Die philosophische Richtung fußt auf der prāṇa und ātman-Lehre. Ihre Vertreter sehen in den Mantras überhaupt nur philosophische Allegorien. Die adhyātmam Deutungen der Riten sind eine Konzession an ihre Anschauungen. „Hierzu ist folgendes zu bemerken: daß zur Zeit des Yāska die von Sieg aufgezählten Richtungen als getrennte Richtungen wirklich vor-

handen waren, braucht nicht bestritten zu werden; daß sie aber bereits in der Epoche der Brāhm. Texte existierten, ist höchst unwahrscheinlich. Der Parallelismus der adhyātmam, adhidevatam und adhiyajñam Deutungen ist ein intergrierender Bestandteil der Opferwissenschaft und keine Frage des exegetischen Standpunktes. Der Begriff adhyātmam prejudiziert außerdem noch keineswegs die philosophische Ātman-Lehre; der Ausdruck heißt einfach „die auf das Selbst (= auf die eigene Person) bezogene (Betrachtung)" und wird immer als Korrelat von adhidevatam, bezw. adhiyajñam gebraucht.

Wie konsequent der Parallelismus dieser drei Aspekte durchgeführt wird, ersieht man deutlich aus den Belegen. Ich führe nur folgende Stellen an: Śat. Brāhm. X, 2, 6, 16 trīni vā imāni pañcavidhāni: saṃvatsaro' gnih puruṣas. teṣām pañca vidhā annam pānam śrīr jyotir amṛtam. yad eva saṃvatsare 'nnam, tad annam, yā āpas tat pānam, rātrir eva śrīh, śriyām haitad rātryām sarvāni bhūtāni saṃvasanti. ahar jyotir, āditya' mṛtam ity adhidevatam. athādhiyajñam. yad evāgnāv annam upadhīyate tad annam, yā āpas tat pānam, pariśrita eva śrīs, tad dhi rātrīnām rūpam (das magische Eidos) agnir amṛtam tad dhy ādityasya rūpam ity evādhiyajñam; athādhyātmam yad eva puruṣe' nnam tad annam, yā āpas tat pānam, asthīny eva śrīs tad dhi pariśritām rūpam, majjāno jyotis tad dhi yajuṣmatīnām rūpam, prāṇo 'mrtam, tad dhy agne rūpam, prāno 'gnis, prāno 'mṛtam ity u vāhuh. Ähnlich wird der dreifache Parallelismus im Śat. Br. X, 5, 2, 5 durchgeführt, wo zur Diskussion die magische Äquivalenz zwischen dem „kosmischen Mann in der Sonne", dem „Mann im Auge" und dem „goldenen Mann" bei der Zeremonie des agnicayana steht: tayor vā etayor ubhayor etasya cārṣisa ca puruṣasya etan maṇḍalam pratiṣṭhā; tasmān mahad uktham parasmai na saṃśen: „ned etām pratiṣṭhām chinadā ity" etām ha sa pratiṣṭhām chintte, yo mahad uktham parasmai śamṣati. tasmād ukthaśaṃsam bhūyiṣṭam paricakṣate, pratiṣṭhāchinno hi bhavatīty adhidevatam. athādhiyajñam. yad etad maṇḍalam tapaty ayam sa rūkmo (die goldene Platte, auf die aufrechtstehend der hiraṇya-puruṣa gesetzt wird) 'tha yad etad arcir dīpyata, idam tat puṣkaraparṇam (das Lotosblatt, auf dem

die Goldplatte liegt) āpo hy etā āpah puṣkaraparṇam. atha ya eṣa etasmin maṇḍale puruṣo 'yam eva so yo'yam hiraṇyamayah puruṣas tad etad evaitat trayam saṃskṛtyā iha upadhatte tad yajñasya evānu saṃsthām urdhvam utkrāmati tad etam apyeti ya eṣa tapati, tasmād agnim nādriyeta parihantum amutra hy eṣa tadā bhavatīty u evādhiyajñam. athādhyātmam: yad etan maṇḍalam tapati yaś ca eṣa rukma idam tat śuklam akṣann. atha yad etad arcir dīpyate, yac caitat puṣkaraparṇam idam tat kṛṣnam akṣann. atha ya eṣa etasmin maṇḍale puruṣo yaś caiva hiraṇyamayah puruṣo'yam eva so yo'yam dakṣiṇe akṣann puruṣah.

In diesen Zusammenhang muß vor allem die Rolle des liturgischen Aspekts berücksichtigt werden. Das Opfer ist nicht nur das Abbild des Universums, des kosmischen und auch des physiologischen Geschehens, sondern zugleich das Urparadigma, das πρότερον πρὸς ἡμᾶς und das πρότερον τῇ φύσει die bestimmende und die lenkende Kraft. So z. B. ist die Opferflamme nicht das Symbol der aufgehenden Sonne, sondern umgekehrt: die Sonne geht auf, weil man das Opferfeuer anzündet. (Śat. Br. II, 3, 15.) Ähnliche Beispiele der Umkehrung der „natürlichen" (für uns „natürlichen") Kausalität begegnen uns in den Brāhmaṇas auf Schritt und Tritt. Śat. Br. IV, 2, 1, 24 tau vai purastāt tiṣṭhantau juhutah, cakṣuṣī vā etau, tat purastād evaitac cakṣusī dhattas. tasmād ime purastāc cakṣusī. ibidem 25. abhito yūpam tiṣṭhantan juhutah, yathā vai nāsikaivam yupas, tasmād ime abhito nāsikām cakṣusī. Kaus. Br. XIII, 9 atha yad amū vyaticarato nānyo'nyam anuprapadyeti adhvaryū tasmād ṛturṛtūm nānuprapadyate, Śat. Br. VI, 6, 1, 9 śira eva vaiśvānara, ātmā eṣa ādityaś caruh. śiraś ca tad ātmanam karoti, vaiśvānaram pūrvam nirvapati. śiras tad kṛtvā ātmanam karoti. Die ordnende, das Weltgeschehen und das Leben des Individuums regulierende Funktion des Opfers geht aus diesen Beispielen deutlich hervor.

Anhangsweise mögen noch die Hauptkategorien erwähnt werden, die in den Br. Texten den dreifachen Parallelismus der liturgischen, der kosmischen und der physiologischen Sphäre begründen. Die Möglichkeiten zwischen den Substanzen das Verhältnis der symbolischen Äquivalenz herzustellen, sind

auch hier, ähnlich wie in der primitiven Magie schlechthin unbegrenzt. Nicht selten wird die magische Äquivalenz durch eine Ursprungslegende, durch einen meist ad hoc erfundenen Itihāsa begründet. Sonst beruht grundsätzlich jede Äquivalenz auf einer „symbolischen" Ausdeutung der betreffenden Substanz. Besonders wichtig ist die Symbolik der Zahlen. Die typisch indische Neigung, Teile und Komponenten, aus denen etwas besteht aufzuzählen, zu klassifizieren und zu schematisieren, tritt bereits in den Brāhmaṇas deutlich hervor. Die Aufzählung hat indessen für die magische Opferwissenschaft einen besonderen Sinn: ähnlich wie der Name ist auch die Zahl, die eine Wesenheit irgendwie bestimmt, kein äußeres Zeichen, sondern kraft der mystischen Natur der Zahlen diese Wesenheit selbst. Zwei Dinge, durch dieselbe Zahl ausgedrückt, sind mithin identisch. So z. B. Śat Br. XII, 3, 2: puruṣo vai saṃvatsaraḥ, puruṣo ity ekam; saṃvatsara ity ekam; atra tat samam. Oder auch ibidem: caturakṣaro vai saṃvatsaraś, caturakṣaro 'yam yajamāno 'tra tat samam. Bestimmten Zahlen kommt zu eine besondere magische Bedeutung. Die Äquivalenz der kosmischen, der rituellen und der biologischen Ordnung begründet die Zahl 21. „Einundzwanzigfach" ist das Universum: 12 Monate, 5 Jahreszeiten, 3 Welten und die Sonne — die uttamā pratiṣṭhā. Dementsprechend ist auch der Mensch, das Abbild des Universums, „einundzwanzigfach": 10 Zehen, 10 Finger und „er selbst" (d. h. sein Rumpf, sein ātman). (Vgl. Kauṣ. Br. VIII, 2; Ait. Br. VI, 2, 11.) Neben der Zahl 21 sind es vor allem die Zahlen 17, 13, 12, 7, 5 und 3, die in den Brāhmaṇas eine Rolle spielen. Siebzehnfach ist Prajāpati als Repräsentant der kosmischen Sphäre: saptadaśo vai prajāpatir: dvādaśa māsāḥ, pañcartavo: hemantaśiśirayoḥ samāsena (!) — lehrt Ait. Br. I, I, 14. Deshalb rezitiert man 17 sāmidhenī Strophen. Denn etad vā ārdhukam karman yat prajāpati-sammitam (Kauṣ. Br. VIII). Die Zahl 5 begründet folgende Äquivalenzen: 5 Tiere, 5 Spenden, 5 Verse der Paṅkti-Strophe, 5 Elemente des Opfers, 5 Bestandteile des Menschen und 5 Hauche (Kauṣ Br. XIII, 2; Śat. Br. VI, 3, 1, 2, 5). Ähnlich die Zahl 7: saptarcam bhavati, saptacitiko 'gnih, sapta ṛtavah, sapta diśah, sapta devalokāh, sapta stomāh, sapta

pṛṣṭhāni, sapta cchandāṃsi, sapta gramyāh paśavah, sapta śirṣanprāṇā, yat kiṃca saptavidham adhidevatam adhyātmam tad enena sarvam āpnoti (Śat. Br. IX, 5, 2, 8). Ein besonders geeignetes Gebiet für die magische Arithmetik sind die Metra, die man schon früh zu einem geschlossenen System der sapta cchandāmsi caturuttarāni geordnet hat. Aus 33 Silben besteht die Virāj und 33 sind die Götter: 8 Vasus, 11 Rudras, 12 Ādityas, Prajāpati und der Ruf Vaṣat. Jede Silbe der Virāj „befriedigt" eine Gottheit (Ait. Br. X, 5, 14). Oder auch man rechnet: die Virāj besteht aus drei Strophen, die Uṣnih und die Gāyatri ebenfalls, folglich: Virāj = Uṣṇih = Gāyatrī. Eine Virāj-Zeile hat 11 Silben, eine Triṣṭubh-Zeile gleichfalls; die Anustubh hat nur 32 (8×4) Silben und ist somit mit der Virāj nicht „kongruent", aber — in der magischen Rechenkunst na vā ekenākṣarena cchandāṃsi viyanti na dvābhyām! Folglich ist die Virāj mit der Uṣnih, mit der Gāyatrī, mit der Tristubh und mit der Anustubh identisch: in ihr sind alle Metra enthalten. Die Kraft aller Metra erreicht derjenige, der also wissend eine Virāj rezitiert (Ait. Br. I, 6, 1).

Für die zahlenmäßig begründete Äquivalenz gebrauchen die Brāhmaṇas als terminus technicus den Ausdruck saṃmita — „gleiches Maß habend" — „kongruent". Im gleichen Sinne verwenden die Texte den Ausdruck saṃpad — das „Zusammenfallen", die „Kongruenz". Śat. Br. I, 5, 2, 16: pañkto yajñah, pañktah paśuh, pañcartavah samvatsarasya, eṣaikā yajñasya mātraiṣā sampad. Vgl. auch ibidem I, 5, 2, 17; VI, 3, 1, 25; VI, 7, 1, 27 usw.

Daneben begründet die Äquivalenz der Substanzen die magische Etymologie. Daß das Wort für die magische Weltanschauung unendlich mehr als für uns bedeutet, daß der Name — das geheimnisvolle Eidos des Individuums — mit dem Individuum durch das Band einer mystischen Identität verknüpft ist, wurde bereits oben betont. Die „Nennung" — die „Begriffssetzung" ist ein schöpferischer, existenzverleihender Akt. Das Unbenannte ist das Nichtseiende schlechthin. Daher nennt man nicht das „Böse" — man schweigt es wörtlich tot, man beraubt es der Daseinsberechtigung, indem man es unbezeichnet läßt: adhaspadam eva tat pāpmānam

nirṛtim kurute, alaksanā bhavati. yad vai nāsti tad alakṣanam, asantam eva tat pāpmānam nirṛtim kurute (Śat. Br. VII, 2, 1, 7). Und so wie die Namengebung dem Seienden erst das Sein verleiht, genau so ist auch die Ausdeutung eines Namens ein Mittel das verborgene Wesen eines Gegenstandes, seine „wahre Natur" zu erkennen und zugleich diesen Gegenstand zu berherrschen. Unter diesem Gesichtspunkt ist die Vorliebe der Opfertheologen für etymologische Analysen verständlich. Man deutet etwa das Wort iṣṭi indem man es von Viṣ suchen ableitet und einen ad hoc konstruierten Itihāsa (Ait. Br. I, 2, 1) erzählt. Oder auch: udyann u khalu vā ādityah sarvāni bhūtāni praṇayati, tasmād enam prāṇa ity acakṣate (Ait. Br. V, 31, 3). tanūnapāt, ein Beiname des Agni bedeutet tanūm tapati und ist daher mit dem Sommer identisch (Śat. Br. I, 5, 3, 12). Auch die einzelnen Silben haben ihre verborgene Bedeutung: die Silben pu-ru-ṣa entsprechen der Reihe nach dem yajamāna-loka, dem amṛta-loka und dem svarga-loka. (Ait. Br. III, 46, 10). „Es ist bei uns üblich — bemerkt mit Recht Liebich, Zur Einführung in die indische einheimische Sprachwissenschaft II, S. 7 — über diese etymologischen Versuche der Brāhmaṇa-Zeit sich etwas von oben herab zu äußern und sie als bloße Spielereien abzutun ‚mit denen es ihrem eigenen Erfinder nicht Ernst war' (Roth); mir scheint das wenig historisch gedacht . . . . Daß es den Autoren der Brāhmaṇa-Zeit mit diesen Erklärungen durchaus ernst war, daß diese das damals erreichbare Niveau der Erkenntnis darstellen . . . . das zeigt uns ebensowohl die feierlich stereotype Formel, in der sie gegeben werden . . . . als der Umstand, daß häufig die gleiche absurde Deutung in den Brāhmaṇas verschiedener Veden wiederkehrt, und daß selbst Yāska sich wohl oft auf solche Brāhmaṇa-Etymologien beruft". Die Tatsache, daß ohne die „magische Sprachwissenschaft" die klassischen Werke des Pānini und seiner Nachfolger gar nicht denkbar wären, genügt vollständig, um auch hier die historische Tragweite der opferwissenschaftlichen Spekulationen für die Kultur Indiens zu begründen.

Damit schließen wir diese Charakteristik der „magischen Weltanschauung" und fassen die Hauptpunkte kurz zusammen.

Die Opfertechnologie ist eine hieratische, ausgesprochen offiziell-priesterliche, auf dem Grundsatz der Äquivalenz zwischen den Substanzen aufgebaute Magie. Ihre Aufgabe ist das Wohlergehen des Menschen zu sichern, Herrschaft und Gewalt über glückbringende Substanzen zu gewinnen, feindliche Anschläge und Gefahren abzuwehren. Darüber hinaus ist man bemüht magische Zusammenhänge nach der Maßgabe einer ewigen, absolut gültigen Ordnung herzustellen, das magische Gesetz zu verwirklichen. Der Mensch, der Mikrokosmos, gedeiht nur dann, wenn die „große Welt" gedeiht, wenn jede Substanz auf ihrer richtigen pratiṣṭhā steht, gefestigt und wohl gestützt, durch das Band des nidāna und des bandhu an ihr āyatana gefesselt. Das höchste Gut, das man mit Hilfe des Opfers zu gewinnen sucht — die Unsterblichkeit nach dem Tode — ist der Zustand der endgültig gesicherten Ordnung, die Verwirklichung der magischen „Norm". Dann blickt der Befreite aus der himmlischen Höhe herab auf den Kreislauf der Tage und Nächte, so „als ob er auf einem Wagen stehend die rollenden Räder betrachtete" (Śat. Brāhm. II, 3, 3, 7).

Anhang.

Die Praxis der primitiven Magie.

Wir beschäftigen uns zunächst mit den Praktiken der unmittelbaren Magie. Der einfachste Typus ist das direkte Abwischen, Abschütteln und Abwaschen von schädlichen Substanzen. Um den „bösen Traum", der an dem Gesichte haften blieb, zu entfernen, wischt man sich nach dem Erwachen den Mund ab. (Kauś. S. XLVI, 9.) Ähnlich Ath. V. XIII, 2, 66: yad duṣkṛtam yac chamalam vivāhe vahatau ea yat, tat sambhalasya kambale mṛjmahe duritam vayam. Vielfach bedient man sich einer Pflanze, die apāmarga, d. h. der „Wegwischer" heißt. Mit ihrer Hilfe entfernt man das „Erbübel" und jeglichen Fluch. (Ath. V. IV, 18, 7.) Auf die unzähligen Belege für die magische Bedeutung des Bades, kann in diesem Zusammenhang nicht eingegangen werden. Auf die reinigende

Potenz des Feuers (hier sind namentlich die bei der Leichenbestattung vorgeschriebenen Lieder zu berücksichtigen) kann ebenfalls nur hingewiesen werden. Sonst beruht die Möglichkeit der unmittelbaren Magie auf dem Grundsatz der Methexis. Die magische Substanz, die ein Individuum durchdringt, an ihm habituell oder akzidentiell haftet, sein Wesen und sein Verhalten bestimmt, ist zugleich in allen seinen Teilen und auch in allem, was mit ihm jeweils in Berührung stand, enthalten. Um den Feind zu vernichten, genügt es seine Haare oder seine Nägel zu verbrennen, oder auch, wie Kauś. S. XXXVI, 15 vorschreibt, unter „drei Steinen" zu vergraben. Aus demselben Grund gibt man die beim samāvartana abgeschnittenen Haare und Nägel einenm zuverlässigen Freund, der sie in einem sicheren Ort verbergen soll. (Hir. Gṛh. S. I, 9, 18). Dasselbe gilt für die Überreste der genossenen Speisen.[1]) (Kauś. S. XLIII, 38). Mit dem ganzen Individuum ist auch seine Fußspur magisch verknüpft: um den Feind zu vernichten brät man die Erde von seinen Fußspuren auf einer Bratpfanne „bis es knistert" (Kauś. Gṛh. S. XLII, 25 ff.).

Eine besonders wichtige Kategorie der unmittelbaren Magie sind die Ableitungs- und Übertragungspraktiken. In vielen Fällen genügt die Berührung mit dem Träger der betreffenden Substanz, bezw. mit einem Gegenstand, auf den die Substanz von dem Träger übergegangen ist. Um das Gedeihen, das in einer Färse wohnt, zu gewinnen, bindet man um den Hals einen Riemen aus ihrer Haut (Kauś. S. XXIV, 7). Die von einem Eber aufgewühlte Erde (varāhavihata), in der die Kraft des Ebers enthalten ist, verwendet man bei einem Zauber, der dem König Sieg über die Feinde verleihen soll. (Kauś. S. XV, 2.) Dadurch, daß der yajamāna den Priester während der Verrichtung von Zauberhandlungen anfaßt, gehen auf ihn die durch den Priester für ihn erworbenen magischen Substanzen über (Kauś. S. XI, 19).

Umgekehrt lassen sich die schädlichen Substanzen durch

[1]) Caland, Altind. Zauberritual, S. 164, A. 32 macht in diesem Zusammenhange aufmerksam auf die bei Plinius, Hist. Nat. XXVIII, 4 erwähnte, noch jetzt als „survival" lebendige Sitte, die Eierschalen nach der Mahlzeit zu zerdrücken.

Anfassen, Berühren, und Ausschütteln auf andere Gegenstände, Sachen, Tiere und Menschen ableiten. So z. B. wird die Gelbsucht auf einen Papagei (Ath. V. I, 22, 4), das Fieber auf ein „Śūdra-Weib“ Ath. V. V, 22, 7), das Kopfweh und der Husten auf Hügel und Waldbäume (Ath. V, I, 12, 3) und das Verderben *(nirṛti)* auf alte Kleider, die man vorsichtig mit einem Haken anfassen und verbrennen soll (Kauś. S. XVIII, 17) übertragen. Den Aussatz legt man auf einen Hund nieder, das graue Haar auf einen Ziegenbock (Kauś. S. XIII, 11). Um die Krankheitssubstanz aus dem Körper zu entfernen, wickelt man den Kranken mit Bändern um, reißt die Bänder lós und wirft sie fort. (Kauś. S. XXVII, 27).

Glückbringende Substanzen gewinnt man dadurch, daß man sie verzehrt. Um Einsicht bei einem Kind oder bei einem Schüler zu erzeugen, läßt man ihn die Zunge eines Papageies oder einer Predigerkrähe essen. (Kauś. S. X, 3.) Nach Śānkh. Gṛh. S. I, 27 (= Āśv. Gṛh. S. I, 16, 1—4) erlangt man die Nahrungsfülle, wenn man das Ziegenfleisch ißt; den Glanz der Gelehrsamkeit *(brahmavarcas)*, wenn man das Fleisch eines Rebhuhnes ißt, die Schnelligkeit, wenn man Fische ißt, das Ansehen, wenn man den Ghṛtamus ißt. Um den Viehreichtum zu erlangen, trinkt man die Milch einer Färse, gemischt mit dem Speichel eines Kalbes. (Kauś. S. XIX, 15.) Die Langlebigkeit, die am Golde haftet, überträgt man zuerst auf einen Pfannkuchen, den man nachher verzehrt (Kauś. S. XLII, 20—21). Um die Wohlfahrt und den Reichtum zu erlangen, ißt man Reis, Schmalz und Milch aus dem Besitz eines wohlhabenden Nachbarn; kann man aber diese Ingredienzen nicht bekommen, so genügt der frische Kuhdünger (gleichfalls aus dem Besitz der beneideten Person): man läßt ihn trocknen und bäckt über seiner dreifachen Schichtung einen Kuchen, auf den die gewünschten Substanzen übertragen werden. Den Kuchen verzehrt man. (Kauś. S. XIX, 7—8). Ähnlich verfährt man bei dem feindlichen agressiven Zauber *(abhicāra)*: im Maultierweibchen wohnt die Unfruchtbarkeit; wenn man wünscht, daß eine Frau steril bleibt, schüttelt man den Urin des Maultierweibchens in ihre Speise. (Kauś. S. XXXVI, 33.)

Zu der Kategorie der Übertragungspraktiken gehört auch

die Herstellung von Amuletten *(mani)*, d. h. von künstlich präparierten Gegenständen, die mit magischen Substanzen geladen werden und an den Leib angebunden dem Träger den Besitz dieser Substanzen verleihen. Das Material und die Requisite, mit denen man arbeitet, sind äußerst mannigfaltig: verschiedene Holzarten: palāśa, khadira, udumbara usw.,[1]) Gewächse und Kräuter, Gerste, Reis, saure Milch, die Milch einer Kuh, die ein gleichfarbiges Kalb ernährt *(sarūpa-vatsa)*, Gold, Honig und Wasser. Holz, Gold, Kräuter und dgl. m. verwendet man als receptacula der magischen Substanzen, während die Flüssigkeiten, vor allem die saure Milch und der Honig, in denen man das Amulett einige Tage liegen läßt, allem Anschein nach nur als Ableitungsmedium gebraucht wurden. Ein Amulett kann zugleich mit mehreren Substanzen geladen werden. So z. B. enthält ein Amulett, das einem tejaskāma umgebunden wird, neben dem hastivarcas im Elfenbein, die Haare eines snātaka, eines Königs, eines Löwen, eines Bockes, eines Stieres und eines Widders (Kauś. S. XIII, 2—4). Einem König, der Sieg wünscht, bindet man um den Hals folgende Gegenstände: einen Bogenknopf *(drughny-ārthī)*, eine Sehne und einen Strick (Kauś. S. XIV, 11): am Bogenknopf und an der Bogensehne haften die Substanzen der Kraft und des Sieges; am Strick — die „Bindung" — die „Vernichtung der Feinde". Amulette können ebenfalls als Abwehrmittel gegen die schädlichen Süsbtanzen verwendet werden. So z. B. um die Substanz der Verleumdung zu entfernen, bindet man um den Hals eines Verleumdeten den Kopf einer Keule,[2]) bezw. dessen Abbild (Kauś. S. XLVI, 3); um den feindlichen Zauber abzuwehren, bedient man sich eines Amuletts aus der aralu-Pflanze (Kauś. S. XLIII, 1) usw. Das Amulett wirkt auch hier als Behälter von magischen Substanzen, die das Unglück und die Krankheit verdrängen, genau so wie sie den Besitz

[1]) Mit Recht betont Caland, l. c. S. 15, A. 10 daß „bei der Bestimmung der zu res faustae geeigneten Holzarten und Gewächse der Name einen großen Einfluß gehabt hat" — yava — yavayati; varana (crataeva Roxb.) — vārayati; śamī — śamayati. Man bedenke, welche Rolle die Kenntnis des wahren Namens in der magischen Praxis spielt.

[2]) Die Keule „erschlägt" die Verleumdung.

von Glück, Gesundheit, Langlebigkeit und Reichtum verleihen. Die Auffassung des Amuletts als Sitz eines Geistes liegt in der vedischen Literatur, wie Oldenberg treffend bemerkt hat, nicht vor.

Zu der „direkten Magie“ gehört endlich auch die „Beschwörung“; d. h. die unmittelbare Einwirkung durch die im gesprochenen Wort enthaltene magische Potenz. Die Rede, die heilige mit dem zauberischen Fluidum, mit brahman geladene Formel, ist selbst eine durchaus konkrete Wesenheit, die andere Substanzen entfernen und verdrängen kann. So etwa in der bereits zitierten Strophe Ath. V. I, 18, 3: „Was an diesem Körper . . . . . unheilvoll ist, das alles schlagen wir durch unsere Beschwörung *(vacā)* von dir weg.“

Nicht weniger mannigfaltig sind die Praktiken der symbolischen Magie. Die Möglichkeiten, zwischen zwei Gegenständen das Verhältnis der symbolischen Äquivalenz herzustellen sind schlechthin unbegrenzt. Wohl der einfachste Typus sind hier die Zaubertechniken mit Hilfe eines künstlichen Modells *(kṛtyā)* das mit dem Objekt, an dem die Zauberhandlung vorgenommen werden soll, magisch „äquivalent“ ist. Um die Liebe einer Frau zu gewinnen, schießt man einer Tonfigur einen Pfeil in's Herz (Kauś. S. XXXV, 28). Um die feindliche Armee zu vernichten, zerstückelt man aus Teig gefertigte Krieger, Elefanten, Rosse und Wagen (Sadviṃśabr. III, 6, 11). Um den „Hasser“ zu vernichten wärmt man eine Wachspuppe über dem Feuer und durchbohrt ihren Nacken mit einem Spieß (Atharva-Veda-pariśiṣta 31, mitgeteilt bei Caland, Altind. Zauberrit. S. 183). Oder auch man bedient sich eines beliebigen Gegenstandes, der die Rolle der kṛtyā übernimmt: einer Eidechse (Kauś. S. XLVII, 39; Sadv. Br. II, 5, 3, 4), die getötet und verbrannt wird, um den Tod des Feindes herbeizuführen; einer Schale, die man mit dem Spruch: „phaḍ! getroffen ist N. N.“ zerdrückt (Kauś. S. XLVII, 21), eines Bogens, den man über der Spur eines Eunuchen zerbricht, um den Buhlen der Gattin zu entmannen (K. S. XXXVI, 35—36) usw. Wenn man verhindern will, daß einem das Weib durchbrennt, bindet man eine Stute fest (Ath. V. VI, 77, 1). Um die Krankheitssubstanz der retentio urinae zu entfernen,

muß ein Pfeil abgeschossen werden (Kauś. S. XXV, 30; Ath. V. I, 3). Böse Dämonen bändigt man, indem man hölzerne Pflöcke in den Boden schlägt (Kauś. S. XXV, 2). Durch ein festeres Zusammenziehen des Gürtels erwürgt man den Feind. (Kauś. S. XLVII, 22). Um die Niederkunft einer Frau zu erleichtern, löst man alle Knoten im Hause auf

Zu derselben Kategorie der symbolischen Magie gehört auch der Divinationszauber. Um den Ausgang eines künftigen Geschehens zu erfahren, vollzieht man die entsprechende Handlung symbolisch an dem magischen Äquivalent. Zur Illustration einige Beispiele: Man reißt über dem Haupte der schwangeren Frau vier Muñja-Gräser so auseinander, daß die Blattscheiden nach Osten, die Halme nach Westen gezogen werden. Zerbrechen die Halme dabei nicht, so ist bei der Entbindung keine Gefahr zu befürchten. (Kauś. S. XXXIII, 1). Vor der Schlacht zündet man Grasbündel an. Das Heer, in dessen Richtung der Rauch des Feuers — das Symbol der Niederlage — sich wendet, wird besiegt (Kauś. S. XIV, 30—31; XV, 15—18). Ein Abkömmlung eines Brahmanen berührt die Glieder einer schwangeren Frau. Wenn das grammatikalische Geschlecht der berührten Glieder männlich ist, darf man die Geburt eines Knaben erwarten (Kauś. S. XXXIII, 19). Der Sinn dieser Praktiken ist klar und bedarf keiner weiteren Erörterung.

Als eine höchst geheimnisvolle, magische Äquivalenz ist auch das Verhältnis zwischen dem Namen und dem Träger des Namens zu beurteilen. In dem Namen ist die Wesenheit des Individuums gleichsam in einem zweiten Exemplar enthalten. Der Name ist kein bloßes Zeichen, kein flatus vocis, keine Etiquette, sondern im tiefsten Sinne des Wortes das magische Eidos des Gegenstandes, sein wahres Wesen. Dadurch, daß man sich des Namens bemächtigt, d. h. ihn feierlich nennt oder ihn bloß kennt, gewinnt man zauberische Macht und Gewalt über das Genannte. Deshalb erhält das Kind[1]) zwei Namen: einen profanen, alltäglichen Namen und einen anderen geheimen Namen *(guhyam, rahasyam nāma)*, den nur die Eltern

[1]) Vgl. A. Hilka, Beiträge zur Kenntnis der altind. Namenbildung.

und der Lehrer wissen dürfen. Die Apsarasen bannt man mit einem folgenden Spruch: „nadīm yanto apsaraso' pām tāram avaśvasam Gulgulūh, Pilā, Nalady, Aukṣagandhih, Paramandanī, tat paretāpsarasah pratibuddhā abhūtana!" (Ath. V, IV, 37, 3). Oft genügt die Kenntnis der „Genealogie" eines Individuums, seiner Herkunft und seiner „Verwandtschaft", d. h. seiner „Zugehörigkeit" *(bandhutā)* oder auch überhaupt das Wissen um seine Beschaffenheit. Denn auch das Wissen ist kein bloßer „Zustand", kein „psychischer Akt", sondern eine magische Substanz, die mit dem Gewußten d. h. mit dem Objekt des Wissens durch das Band der symbolischen Äquivalenz verknüpft ist. Treffend bemerkt hierzu Oldenberg, Die Weltanschauung der Br. Texte, S. 5: „Wie das Abbild eines Vorgangs durch „sympathischen" Zauber diesen selbst hervorruft, so ist auch das Wissen von einem Vorgang, dessen geistiges Abbild, mit diesem selbst zauberhaft verknüpft: dem Wissenden wird eben dadurch, daß er weiß, nicht weil er als Wissender geschickt oder richtig handelt, sondern vermöge der . . . . . grenzenlos hochgeschätzten Kraft des Wissens, Macht über das von ihm gewußte Sein oder Geschehen zu eigen." Dadurch erklärt sich die Wirksamkeit einer besonderen Gruppe von Beschwörungen, die tatsächlich nichts anderes als die bloße Versicherung enthalten, daß der Mensch, der die Zauberformel vorträgt, über das Wesen der zu bezwingenden Substanz wohl unterrichtet ist. Wenn man den Schutz der „guten Träume" gegen den „bösen Traum" gewinnen will, rezitiert man beispielshalber einen folgenden Spruch: „Wir kennen deinen Ursprung *(janitra)*, o Schlaf! Der Götterschwester Sohn bist du, Yama's Diener, der Vollender, der Tod! Also, o Schlaf, erkennen wir dich! Beschütze uns, o Schlaf, vor den bösen Träumen! (Ath. V. VI, 46, 2). Der Pfeil, dessen man sich bei einem Zauber zur Besiegung der Feinde bedient, hat auch seinen Stammbaum, den man kennen muß. Man spricht: „Wir kennen den Vater des Pfeils, den nahrungsreichen Parjanya. Wir kennen wohl seine Mutter, die vielgestaltige Erde" (Ath. V. I, 2, 1; 3, 1, 5). Zu der Pflanze lākṣā (der Lack? So Caland, Altind. Zauberritual, S. 88, Anm. 7), die die offenen Wunden heilt, spricht man: „Die Nacht ist

deine Mutter, die Wolke ist dein Vater, Aryaman ist dein Großvater. silāci fürwahr ist dein Name,[1]) du bist die Schwester der Götter" (Ath. V. V, 5, 1). Ähnlich wendet man sich an das Schermesser mit der feierlichen Erklärung: „Schärfe bist du! Das Beil ist dein Vater! Verletzte ihn (bei der Zeremonie des godāna) nicht" (Sānkh. Gṛh. S. I, 28).

Endlich muß noch kurz der Typus des sogen. „Wahrheitszaubers" erwähnt werden. Das Schema der Beschwörung läßt sich etwa folgendermaßen formulieren: so wahr dieses oder jenes stattfindet, so wahr soll dieses oder jenes stattfinden. An Stelle des magischen Symbols tritt das magische Gleichnis (upamā). Die feierlich formulierte Metapher erfüllt dieselbe Funktion, wie jedes andere magische Äquivalent. Zwischen zwei Vorgängen wird ein zauberischer Zusammenhang hergestellt und die erwünschte Wirkung „heraufbeschworen". Beachtenswert ist dabei, daß die Gleichnisse meistens stereotyp sind. Um schädliche Substanzen fortzujagen, z. B. die Substanz der Fehlgeburt, gebraucht man gerne die Gleichnisse yathā vāto, yathā mano, yathā patanti pakṣiṇah (Ath. V. I, 11, 6). Um die Liebe einer Frau zu gewinnen gebraucht man das „Gleichnis von der Liane": „yathā vṛkṣam libujā samantam pariṣasvaje" (Ath. V. VI, 8, 1). Das Symbol des puṃsavana ist das Gleichnis „śamīm aśvattha[2]) āruḍhas" (Ath. V. VI, 11, 1) usw. Oder auch man „beruft" sich auf Mythen und Sagen, so z. B. erwähnt man bei der Ableitung der Schuldsubstanz den Trita Āptya, auf den die Götter die „Sünde" niedergelegt haben. Viele von diesen Gleichnissen sind später, ihres magischen Sinnes entkleidet, zu rhetorischen alaṃkāra's des kāvya-Stils geworden. So z. B. ist die Liane stets das Sinnbild der geliebten Frau geblieben. Dem Atharva-Veda lag jede literarisch-poetische Wirkung bei der Verwendung solcher Metapher sicherlich ferne.

[1]) Ist silacī der „geheime" Name der lakṣā?

[2]) Gemeint ist die Quirlung des Feuers als Symbol der Zeugung.

Familienbesitz und Mutterrecht.

Von C. Becker S. D. S., Würzburg.

(Fortsetzung).

Gurdon sagt,[1] daß diese heiligen Haine jeweils Eigentum eines Dorfes seien. Das trifft nicht immer zu, wie der folgende Fall dartun soll, den ich auch deshalb erzähle, weil er einen tieferen Einblick in die ganzen diesbezüglichen Stammesgegewohnheiten gewährt.

Vor einigen Dezennien war ein protestantisch gewordener Khasi, U Jacob Shai mit Namen, bei dem englischen Regierungsbeamten in Jowai als Schreiber angestellt. Um neben dem geringen Gehalt seiner Familie ein besseres Auskommen zu sichern, gelüstete ihn auch nach Grundbesitz. Aus Jongushen (Dschonguschen) im Wargebiete gebürtig erinnerte er sich, daß er allenfalls in dem benachbarten Dorfe Syndai bei der Familiensippe der Umliang sein Ziel erreichen könnte. So machte er sich eines Tages auf den Weg dorthin. Nach den üblichen Begrüßungen, der Bewirtung mit Wasserpfeife und Betelnuß und der Unterhaltung über allerhand gleichgültige Dinge rückte er mit seinem Anliegen heraus. „Ich kenne", sagte er in der höflichen Sprache auch dieser einfachen Naturmenschen, „ich kenne die Güte und den guten Namen eures Stammes und eurer Stammesältesten; überall seid ihr anderen gerne zu Hilfe gekommen und habt dadurch der ganzen Sippe, euren Stammesgöttinnen und Stammesgöttern, euren Ahnen und Urahnen Ehre und Ruhm bereitet. Ihr seid beglückt mit Enkeln und Urenkeln. Dieses euer Glück freut mich und ich wünsche, daß die Götter und Göttinnen eurem Stamme gütig gestimmt seien für alle Zeiten. Deshalb wage ich es zu euch zu kommen und euch eine Bitte vorzutragen, nur eine Bitte habe ich: nga don tang kawei ka jingkyrpad! Ich brauche nämlich ein Stück Land, damit ich meinen Enkeln und Enkelinnen etwas zu essen geben kann. Mein eigenes Feld reicht nicht aus für so viele Köpfe. Da habe ich bemerkt, daß hier ein

[1]) The Khasis, p. 87.

Stück Wald unbenutzt liegt. Ich habe nachgefragt, wem es gehöre und die Dorfältesten sagten mir, es sei Eigentum des berühmten Familienstammes der Umliang. Ich tue euch somit die Ehre an und bitte euch: Kann ich diesen Wald nach Stammesgesetz und Sitte erhalten?"

Gegenfragen von seiten der Stammesmutter und Familienältesten folgten auf diese Rede. Endlich ist ihnen klar, welches Stück gemeint ist. „Das ist ja der khlau sang, der Götterwald," riefen sie aus. „Gewiß der gehört zu unserem Stammeseigentum, aber wie ihr ja selber wißt, können wir ihn weder verpachten noch verkaufen. Wir können und dürfen nicht einmal sagen, bau das Land an. Wir können euch aber auch nicht daran hindern, es zu tun oder es euch verbieten. Das Grundstück ist den Göttern geschenkt, sie werden sich an jedem rächen, der es ihrem Kulte entzieht; sie werden selbst darüber wachen, daß sich keiner daran vergreift."

Diese Antwort genügte dem U Shai vollständig. Vor den Strafen der Waldgötter fürchtete er sich nicht; er hatte sich nur vergewissern wollen, ob die Familiensippe ihm keine Schwierigkeiten in den Weg legen oder gar bei der englischen Regierung Einspruch erheben würde. Bald war der Wald gerodet. Das Holz und die Sträucher, die hohen Gräser und Schlingpflanzen verwandelte das Feuer in Asche; Orangen und Zitronen, Ananas und Bananen wurden angepflanzt und schon nach wenigen Jahren warf das Land für den Erlös der Früchte den nach dortigen Verhältnissen namhaften Betrag von 800 bis 1000 Rs. im Jahre ab.

Die Familiensippe der Umliang war ihrem heimatlichen Glauben noch treu ergeben. Wie die übrigen Heiden, so beobachtete auch sie das Unterfangen des U Shai mit scheuer Furcht und Beklemmung. Sie glaubten die Götter müßten sich rühren und der Wald würde den Frevler mit seinen Angehörigen verschlingen. Nichts davon geschah. Es konnte nicht ausbleiben, daß auf diese Weise allmählich auch unter den Heiden der Glauben an ihre Götter und heimischen Sitten einen Stoß erlitt und mancher unter ihnen zu der Anschauung überging, das dürften sie auch machen.

Ein so fortschrittlicher gesinnter junger Khasi heiratete

mit der Zeit in die Familiensippe der Umliang hinein. 40 Jahre waren unterdessen schon vergangen. Der alte Vater U Shai war bereits tot, das von ihm bepflanzte Grundstück war, da nicht eigentliches Stammesgut, nach den besonderen Gebräuchen der War nicht an die jüngste Tochter allein, sondern an seinen Sohn Jacob U Shai und dessen Schwestern gemeinsam übergegangen. Sie hatten seinerzeit dem Vater noch in der Ausrodung des Waldes geholfen. Die Geschwister waren katholisch. Der erwähnte junge Mann strengte nun vor wenigen Jahren bei dem englischen Regierungsbeamten in Jowai gegen die Geschwister gerichtliche Klage an: der von Jacob U Shai urbar gemachte und in einen Obstgarten verwandelte Wald sei widerrechtlich von diesem angeeignet worden; dieser sei Eigentum des Stammes seiner Frau; er fordere den einen Teil des Grundstückes für die Familie Umliang zurück; für den anderen müsse ein entsprechender jährlicher Pachtzins gezahlt werden.

Die Geschwister Shai konnten dagegen geltend machen, daß die Angelegenheit verjährt sei. Nach Stammessitte tritt die Verjährung bei geringeren Werten nach 10, bei größeren aber nach 30 Jahren ein. Außerdem sprach jedoch vor allem für sie, daß das fragliche Grundstück khlau sang, Götterwald sei und die Familie Umliang dafür nichts fordern könne. Hierzu fehlte es den Geschwistern Shai an Zeugen, während die Umliang für ihre einfache Aussage des Besitzrechtes mehrere heidnischen Zeugen aufbrachten. Der Prozeß zog sich in die Länge. Er wurde schließlich zu Ungunsten der Geschwister Shai entschieden und diese des Besitzes für verlustig erklärt. Der Misssionär P. Benedikt Neher nahm sich nun um die Sache an. Er brachte über 100 Zeugen, alle Stammesmütter und Dorfälteste zusammen, die bereit waren, zu schwören, daß jenes Grundstück seit Menschengedenken Götterwald gewesen sei. Der englische Richter, dem er dieses mitteilte, meinte, das sei Grund die Revision und Änderung des Urteils zu beantragen, die Geschwister Shai hatten jedoch durch den vorherigen Prozeß schon ihr ganzes Geld an Winkeladvokaten verloren und nicht mehr den Mut, nochmals damit anzufangen. Mit orientalischem Gleichmut fanden sie sich in den Verlust hinein und die Sache blieb dabei.

Der Fall ist jedenfalls lehrreich, insofern er zeigt, daß sich sogenannte heilige Wälder auch im Besitze einzelner Familiensippen befinden; wie sie von diesen gewertet sind, solange sie ihren animistischen Anschauungen treu bleiben und wie sie endlich ihr Besitzrecht darauf selbst nach Jahren noch geltend machen können.

3. Erbrechtliche Gebräuche.

Stirbt die Stammesmutter, so tritt bei den Khasi jeweils die jüngste Tochter derselben in das Erbe ein, dann wieder die jüngste von dieser und so fort. Kann die jüngste Tochter aus irgendeinem Grunde den Besitz nicht übernehmen, so folgt ihre nächstjüngste Schwester. Sind überhaupt keine Mädchen vorhanden, sondern nur Söhne, so geht die Erbschaft an die jüngste Tochter der Schwester der verstorbenen Stammesmutter über. Fehlt es auch an solchen Schwestern oder an Töchtern von diesen, dann kommt die nächste jüngste weibliche Verwandte an die Reihe. Wohnte dieselbe bisher nicht in der Familiensippe der Verstorbenen, so muß sie zuerst wenigstens 3 Monate lang in der Hütte der Stammesmutter zubringen, um in deren Rechte und Pflichten eintreten zu können. In einem solchen Falle wird jedoch gewöhnlich die Nachfolgerin im Amte schon vorher von der Stammesmutter in ihre Hütte aufgenommen und auf die spätere Tätigkeit vorbereitet. Es kann vorkommen, daß die Nachfolgerin noch nicht einmal 13 Jahre alt, somit auch noch nicht volljährig und heiratsfähig ist. In diesem Falle wird ihre Mutter oder eine Schwester der verstorbenen Stammesmutter die Verwaltung und den Haushalt bis zur Volljährigkeit der Erbin führen. Selbst als Kind führt aber dann die letztere schon den Ehrennamen Mutter, man nennt sie kmie nah oder kmie san.

Der große Grundsatz, welcher alle erbrechtlichen Bestimmungen beherrscht, ist somit, daß die Söhne und Männer von allem Familienbesitz ausgeschlossen sind und diese immer nur auf die Mädchen, die Frauenwelt, übergeht. Wie aber, wenn sich nun ein Bursche oder Mann selbst einen Besitz schafft oder erwirbt? Der Fall ist denkbar und kommt auch

vor. Wie erwähnt, muß ein jeder an den Arbeiten in der eigenen Familiensippe mithelfen, um Anspruch auf Versorgung aus dem gemeinsamen Besitz zu haben. Zwischen Aussaat des Reises und der Ernte und auch etwaigen anderen gemeinsamen Arbeiten liegen jedoch mancherlei Tage und Wochen. Anstatt diese nun mit Pfeilschießen, auf die Jagd gehen oder dem beliebten shong kai, herumhocken zum Vergnügen, zu verbringen, kann sich ein junger Mann noch Geld verdienen mit Holzfällen für andere und Lastentragen für eingeborene Händler oder auch Europäer, da ja in den Bergen fast alles auf dem Rücken herbeigetragen werden muß. Er kann auch sonstige Feld- und Gartenarbeiten gegen Bezahlung für andere außerhalb seiner Sippe verrichten oder einen kleinen Handel treiben, indem er auf einem Markte Waren wie etwa getrocknete Fische, Betelnüsse, Pfefferblätter u. dergl. kauft, sie ein paar Tagereisen weit auf Märkte ins Innere der Berge trägt, wo es dieselben sonst nicht gibt, um sie dort mit einem Gewinn wieder zu verkaufen. Was der Mann auf diese Weise verdient, ist sein Eigentum und rechnet nicht zum Stammesgut. Ein fleißiger Mensch kann sich so allmählich soviel Geld verdienen, um ein Reisfeld zu pachten. Durch Verkauf des Überschusses der Ernte wird er es schließlich soweit bringen, daß es selbst zum Kaufe eines Reisfeldes reicht, das ebenfalls sein Eigentum ist. Stirbt nun ein solcher Mann unverheiratet, so geht das Erbe an seine Mutter über. Ist er verheiratet, dann kann er damit, wenn er will, auch ein Stammesgut für seine vielleicht arme und besitzlose Familie begründen. Das Gut wird dann auf die jüngste Tochter übergehen und sich nach den üblichen Gewohnheitsrechten weiter vererben. So kehrt schließlich doch alles wieder in die Hände der Frauen zurück.

Das folgende Beispiel möge die diesbezüglichen Gewohnheiten erläutern und klarer herausschälen, wenn es auch gerade kein sehr erfreuliches Licht wirft auf die Mißhelligkeiten, die mitunter in das Khasi-Volk hineingetragen werden, infolge des Zwiespaltes der verschiedenen christlichen Religionen, welche sich um dessen Bekehrung bemühen.

In dem Dorfe Kyndongtupér hatte sich ein Mann allmählich selbst einen Besitz erworben mit 15 Ochsen und Kühen,

einer ordentlichen Hütte nebst Einrichtung und 3 schönen Reisfeldern, groß genug, um eine Familiensippe zu ernähren. Nach seinem Tode galt die jüngste Tochter seiner Schwester mit Namen Ka Pliang Shai Syndūr, als die in Betracht kommende Erbin. Dieselbe war noch unmündig und ihre Mutter bereits gestorben. Infolgedessen übernahm eine Schwester dieser Mutter namens Ka Pliang Shai[1]), das Erbe in Verwaltung und wohnte mit der kleinen Erbin in der Stammeshütte zusammen. Es war kein Zweifel, daß letztere nach erreichter Volljährigkeit das ganze Besitztum antreten werde. Mit der Zeit hielt ein junger Katholik, U Salomon Tarūh, um die Hand der Syndūr an. Diese faßte Neigung zu demselben und war bereit, katholisch zu werden. Darüber entbrannten die älteren Geschwister der Syndūr, ein Bruder und eine Schwester, welche beide der methodistischen Kirche angehörten, in Wut. Trotz aller Anfeindungen blieb das Mädchen bei seinem Entschlusse, heiratete den Tarūh und wurde katholisch. Vor dem Zorne der Geschwister mußte das junge Ehepaar aus der Stammeshütte flüchten. Erstere suchten die Schwester enterben zu lassen, aber die beteiligten Anverwandten wollten davon nichts wissen. Vor Zorn ließen sie sich zu etwas hinreißen, was selbst in den Augen der Heiden als Frevel galt: Sie trieben das Vieh heimlich fort und verkauften es; ebenso räumten sie die Stammeshütte aus und verkauften selbst 2 Reisfelder. Auf die Klage bei den zuständigen Gerichten hin erhielt die Syndūr endlich ihr Recht zugesprochen; sie konnte die Stammeshütte beziehen und den unterdessen allerdings stark verminderten Familienbesitz übernehmen.

Obgleich bie zum Christentum übergetretenen Khasi sich ihrerseits nicht an die Gesetze der Erbfolge zu binden brauchten und dieses auch von heidnischen Khasi vielfach anerkannt würde, wurde von seiten der katholischen Kirche jedenfalls keinerlei Hindernis für sie in den Weg gelegt, diesbezüglich bei den heimatlichen Stammessitten zu bleiben. Die katholischen Khasi selbst wollen für gewöhnlich jedoch davon nicht ab-

[1]) Pan und Syndūr sind Khasi-Namen; Pliang shai ist der Name des Geschlechtes, Clan; wörtliche Bedeutung: glänzender Teller.

weichen: dazu steckt ihnen das zähe Festhalten an dem Althergebrachten und die Achtung davor doch zu sehr im Blut. Hiervon nur ein paar Beispiele.

In Nongbah starb die katholische Stammesmutter ka Johanna Sunāh, Frau des U Andreas Tubru, ohne weibliche Nachkommen zu hinterlassen. Man hätte es verstanden, wenn der einzige Sohn U Johannes Sunah, nach dem anderwärts herrschenden Brauch der Christen, das beträchtliche Erbe an Reisfeldern, Wald und Hütte für sich in Anspruch genommen hätte. Weder von seiten der Behörden noch der Anverwandten wäre ein ernstlicher Widerspruch zu erwarten gewesen. Man sprach dem Johannes auch in diesem Sinne zu, aber vergeblich. Er konnte das innere Widerstreben nicht bemeistern, eines zeitlichen Vorteils wegen gegen alte Stammesgewohnheiten zu handeln. Seine einfache Antwort lautete: „Wenn ich ein guter Katholik bin, dann wird Gott mich auch sonst wieder segnen, ohne daß ich gegen unsere alten Bräuche verstoße.“ Und dabei blieb es. Das ganze Besitztum ging an die jüngste Tochter der Schwester der Verstorbenen über; dieser Familienzweig war noch ganz heidnisch. Durch Fleiß und Sparsamkeit brachte es übrigens Johannes trotzdem mit der Zeit zu einem eigenen Haushalte mit einem ganz ordentlichen Grundbesitz.

Selbst von Gütern, die sie schon besitzen, entäußern sich katholische Khasi eben so leicht wieder, wenn die Stammessitte es erheischt. Es traf sich vor einigen Jahren unglücklicherweise, daß sowohl die Frau des Hauptlehrers der katholischen Khasi-Volksschule in Shillong, U Thomas Byllun, als auch die des Kochs der dortigen Missionsstation, U Sebastian Shiah, innerhalb kurzer Frist vom Tode hingerafft wurde. Beide Männer hatten sich durch Arbeitsamkeit ein ganz hübsches Anwesen erworben. Nach Khasirecht hatten sie keinen weiteren Anspruch auf ihre noch kleinen Kinder. Diese gehörten zur Sippe ihrer verstorbenen Frau und mußten von dieser übernommen und aufgezogen werden. Nach Khasirecht ging auch das von ihnen erworbene Besitztum an die jüngste Tochter über. Bereitwillig überließ jeder von ihnen, Kinder und interimistische Verwaltung der Güter den Anverwandten der verstorbenen Frau, nahm die wenigen Kleider und rein per-

sönliche Habe mit sich und suchte anderwärts in dem gemieteten Teil einer Hütte allein wieder von vorne anzufangen. Auf meine Frage, ob ihnen denn das nicht sehr hart ankomme, antworteten sie mit einer ruhigen Selbstverständlichkeit: „Das ist ja doch so Brauch bei uns Khasi."

Es ist nicht nötig, eigens hervorzuheben, daß eine solche Achtung vor den Stammessitten nur von günstigem Eindruck auch auf die noch heidnischen Khasi ist.

Gurdon sagt einmal[1]), daß die Stammesmutter beim Religionswechsel, also beispielsweise beim Übertritt zum Christentum, ihrer Stellung in der Familie verlustig geht und die jüngste Tochter an ihren Platz tritt. An sich hat das seine Berechtigung darin, daß sie ja dann nicht mehr zur Religion gehört und die üblichen Familienopfer nicht weiterhin darbringen kann. Ihrer ganzen Stellung nach als Hüterin der ererbten Religion und Sitte, ist es nicht allzu häufig, daß eine solche Frau mit dem Ahnenkulte bricht. Kommt dieses vor, so ist damit jedoch noch nicht von selbst der Verlust des gesamten Besitzes für sie gegeben. Es hängt wesentlich von der Stellungnahme der übrigen Glieder der Familiensippe ab. Sind diese noch alles strenge eingefleischte Heiden, die vom Christentum durchaus nichts wissen wollen, so können sie allerdings die Stammesmutter zum Verzicht zwingen. Die Hochachtung vor derselben ist jedoch häufig so groß, daß entweder die ganze Sippe oder wenigstens ein Teil davon sich zu dem gleichen Schritt des Religionswechsels mit der Stammesmutter entschließt. Der noch heidnisch verbleibende Teil wird dann allenfalls eine Teilung des Familienbesitzes beantragen. Eine solche ist übrigens auch in anderen Fällen möglich.

4. Teilung des Familiengutes.

Wenn auch selten, so kann das Wohl und Wehe einer Familiensippe es doch mitunter erfordern, daß eine Familiensippe sich in zwei Clans scheidet und damit auch eine Teilung der gemeinsamen Güter vornimmt. Grund hierfür ist, wenn das Geschlecht zu groß wird; wenn sich die Ältesten im Fami-

[1]) The Khasis, p. 83.

lienrate nicht mehr einig werden und Haß und Rache alles zu vernichten droht; wenn ein Teil des Clans in gewalttätiger Weise die besseren Felder an sich reißen will oder den geernteten Reis nicht für den gemeinsamen Bedarf abliefert; wenn ein Zweig durch falschen Schwur, Blutschande, Rache, Betrug, oder sonstige schwere Vergehen der ganzen Sippe Unehre und Schande zugefügt hat. Ausgeschlossen vom Clan wird in solchen Fällen der schuldige Teil nur, wenn er hartnäckig und verstockt bleibt. Bringt er aber die Bitte um Verzeihung über die Lippen und beteiligt sich an dem Sühneopfer, so wird die Verzeihung nicht verweigert. Eine gewisse innere Spannung und Unstimmigkeit bleibt trotzdem oft bestehen.

Bei dem Übertritt zu einer anderen Religion kommt es vor allem darauf an, wie die Stammesmutter und auch die Familienältesten der betreffenden Religion gesinnt sind. Dann aber auch, wer den Religionswechsel vollziehen will. Sind es nur Brüder der Stammesmutter, Söhne, Neffen oder Enkel, so ist eine Teilung ausgeschlossen, denn die Männer sind ja nicht erbberechtigt. Kommt aber die jüngste oder zweitjüngste Tochter, oder auch die Schwester der Stammesmutter in Betracht, so kann eine Teilung vorgenommen werden. Eine Stammesmutter hängt doch zu sehr an ihrem Kinde oder ihrer nächsten Blutsverwandten, als daß sie diese ganz von sich stoßen würde, außer sie wäre etwa gegen die in Frage kommende Religion vollständig eingenommen und verhetzt. Trifft das im einzelnen Falle zu; so wird sich die betreffende Erbin es doch noch überlegen, ob es nicht ratsamer ist, mit dem Religionswechsel abzuwarten bis die Stammesmutter die Augen geschlossen und sie dann freieres Spiel hat. Es kann dann eintreten, was schon am Schlusse des vorhergehenden Abschnittes erwähnt wurde.

Sind nach wochenlangen Beratungen alle einschlägigen Vorfragen erledigt, dann werden die getroffenen Vereinbarungen endlich unter dem üblichen Zeremoniell vollzogen. Es wurde weiter oben erwähnt, welche Gerätschaften sich für den religiösen Kult in der Hütte der Stammesmutter befinden. Das aus Bambusrohr geflochtene Körbchen, welches als besonderer Sitz der vergötterten Ahnen des Clan gilt, wird nicht

geteilt. Es wird ein weiteres ebensolches Körbchen hergestellt. Durch Opfer von Ziegen und Schweinen werden dann diese Gottheiten gebeten, daß ein Teil von ihnen zum Schutze der neu errichteten Sippe Wohnung in diesem Körbchen nehmen möge. Können die Opferpriester durch das Orakel aus den Eingeweiden der Tiere und Eierwerfen das Einverständnis der verstorbenen Geister mit der Teilung melden, so wird dieses Körbchen in der neuen Stammeshütte angebracht. Unter weiteren Opfern wird an einem anderen Tage dann eine der beiden Haselnußruten für die neue Hütte abgenommen. Jeder der beiden getrennten Teile muß sich zu der alten Rute selbst noch eine neue hinzuverschaffen. Ebenso werden auch die vorhandenen Opfergeräte, wie Reiskörbchen, Matten und Kürbisflaschen geteilt. Mit dieser Feier gelten die getroffenen Vereinbarungen über die Teilung des sonstigen Besitzes endgültig als zu Recht bestehend. Jeder Teil geht nun unabhängig vom anderen seine eigenen Wege. Gewisse Freundschafts- und Verwandtschaftsverhältnisse bleiben wohl weiterhin bestehen; jedoch ist das Ehehindernis, welches sonst die Heirat zwischen Angehörigen der gleichen Familiensippe ohne Rücksicht auf den Grad der Verwandtschaft einfachhin unmöglich macht, nicht mehr vorhanden.

Kann beim Übertritt eines Teiles der Stammesangehörigen zur christlichen Religion die Teilung der Güter rechtlich vollzogen werden, so ist es besser auf ihr zu bestehen. Die christlich gewordenen Glieder sind so leichter vor Benachteiligung geschützt. Selbst wenn sie einen Teil der Felder für sich in getrennte Bewirtschaftung nähmen, könnte die heidnisch gebliebene Sippe diesen nach Jahren wieder zurück verlangen. Feindschaft, Haß und Rache wären dann die Folgen. Ohne die formelle Feier, verbunden mit den erwähnten Opfern, erkennt der Khasi eine Teilung nicht als rechtskräftig an. Da Christen an einer solchen Opferfeier sich nicht beteiligen können, bleibt nichts anderes übrig, als dieses Zeremoniell vornehmen zu lassen, solange die Taufbewerber noch Katechumenen sind. Bevor sie dann durch die Taufe in die Kirche aufgenommen werden, müssen die in der Stammeshütte angebrachten heidnischen Kultgegenstände entfernt werden. „Zu

dieser hochwichtigen Feier", so erzählt einmal der Missionär des Synteng-Gebietes P. Benedikt Neher S. D. S., „ging ich, wenn es mir möglich war, gewöhnlich selbst oder schickte eine europäische Ordensschwester. Dadurch gewann der Akt viel mehr an Feierlichkeit und wirkte mächtig auf Heiden und Katechumenen ein. Das Götterkörbchen, die zwei Stäbe, die Kürbisflaschen und andere Kultgeräte wurden auf einen freien Platz vor die Hütte getragen, auf ein Häufchen Bambusrohr und Holz gelegt und dann angezündet. Die Heiden standen in ehrfurchtsvoller Entfernung zagend und zitternd dabei und erwarteten, die Götter würden sich rächen und mich mit Feuer vom Himmel vernichten. Aber nichts von allem geschah und enttäuscht und nachdenklich kehrten sie in ihre Hütten zurück. Die Stammeshütte wurde dann gesegnet und mit geweihtem Wasser besprengt."

Im allgemeinen geht das Bestreben der christlichen Religionen darauf hinaus ihre Angehörigen in einem von den heidnischen Stammesgenossen getrennten Dorfe anzusiedeln und zwar so, daß die einzelnen Familiensippen möglichst beisammen bleiben. Der christliche Brauch, daß Mann, Frau und Kinder dann in einer Familie beisammen wohnen, wird dabei durchzuführen gesucht, was den überlieferten Gewohnheiten gegenüber allerdings auch nicht immer ohne Schwierigkeiten abgeht.

Die Vrātyas.

Von M. Winternitz.

(Nachtrag zu Heft I.)

1. Mit den Vrātyas beschäftigt sich auch K. Chattopadhyaya in der Calcutta Review, May 1924, p. 287 ff. Er bringt die Vrātyas in Verbindung mit der arischen Einwanderung in Kleinasien, die von ihm, wie von anderen, auf Grund der vedischen Götternamen in den Inschriften von Boghazköi angenommen wird. Obwohl er die Stelle Tāṇḍya-Mahābrāhmaṇa XVII, 1, 9 („Gift schlucken ja diejenigen" usw.) anders erklärt als ich, kommt er doch auch zu dem Schluß, daß es sich bei den Vrātyas um Völkerstämme von rohen, wilden Sitten handelt. Die Gründe aber, die er dafür anführt, daß sie vom Norden kamen und mit jenen arischen Einwanderern in Kleinasien (zwischen 2000 und 1500 v. Chr.) identisch sein sollen, scheinen mir nicht zwingend. Ebenso scheinen mir auch seine Argumente nicht hinreichend, um zu beweisen, daß sie Arier waren und nicht Fremdstämme, sei es uransässige oder eingewanderte, gewesen sein können.

2. Zu S. 11 (56) Anm. 1. Erst als meine Abhandlung schon gedruckt war, erhielt ich von Herrn Dr. Shridhar V. Ketkar, dem bekannten Herausgeber der Marathi Encyclopedia und Verfasser eines Werkes „The History of Caste in India" (Ithaca, N. Y. 1909), die folgenden sehr interessanten Mitteilungen über die Verwendung des Vrātyastoma anläßlich der Aufnahme seiner Gemahlin, einer Nicht-Inderin, in die Brahmanenkaste. Es handelte sich dabei nicht um die Verwendung des Vrātyastoma auf Grund alter Tradition, sondern vielmehr um eine von Dr. Ketkar und seinen Freunden im Jahre 1920 eingeführte Wiederbelebung eines alten Brauches in neuer Form. Sie nannten es Nirūḍha-Vrātyastoma, „Vrātyastoma im Auszug" („extracted Vrātyastoma") und trennten es vom Somaopfer. Sie erklärten: Gastfreundschaft sei eine Art des Opfers, weshalb in der modernen Gesellschaft, in der die alten

Opfer nicht mehr dargebracht werden, die Gastfreundschaft an die Stelle des Opfers treten kann. Die Rezitation des Atharvaveda-Hymnus wurde beibehalten mit Hinzufügung zweier weiterer, im Vaitānasūtra empfohlener Hymnen. Beibehalten wurde auch die Zeremonie des Kleiderwechsels. Es wurde ausdrücklich erklärt, daß die Vrātyastomazeremonie nicht eine Änderung der Überzeugung oder einen Ausdruck der Reue bedeute, sondern nur eine öffentliche Anerkennung von seiten der Hindu-Gesellschaft, daß Mrs. Ketkar als eine Hindufrau aufgenommen werde. Es ist selbstverständlich, daß dies alles nicht ohne Proteste von seiten der orthodoxen Brahmanen geschah. Aber diese neue Form des Vrātyastoma-Ritus fand Anhänger. Sie wurde kürzlich auch verwendet, als ein Maratha-Brahmane in Bombay eine Nicht-Brahmanin zur Frau nahm. Und manche Brahmanen in Poona verwenden den neuen Ritus auch, wenn indische Christen wieder in die Gemeinschaft der Hindus aufgenommen werden sollen. (Das Rituell des Nirūḍha-Vrātyastoma ist in einem Vrātyastomaprayoga beschrieben, der in Poona gedruckt worden ist, und von dem mir Dr. Ketkar freundlichst ein Exemplar sandte.)

3. In Yādavaprakāśa's Vaijayantī (76, 112, 115—118; 81, 237) werden die Vrātyas als Mischkasten erklärt, aber auch (80, 203: vrātyāḥ kṣatrasutāś śatrukośamantrādivedinaḥ) als „Kṣatriyas, welche den Schatz, die Pläne usw. der Feinde kennen", also wohl als Spione dienten.

Die Stellung des Jainismus in der indischen Religionsgeschichte und sein Verhältnis zu anderen Glaubenslehren.[1]

Von Helmuth von Glasenapp.

Gleich der Religion der Buddhisten und Ājivikas stellt der Jainismus eine Glaubensform dar, die im 1. vorchr. Jahrtausend aus dem Schoße der brahmanischen Religiosität hervorging. Seine Leugnung des Vorrangs der Brahmanen und seine Negierung der Autorität ihrer heiligen Schriften gibt ihm den Charakter einer Reformbewegung der Kshatriyas, die sich gegen das orthodoxe religiös-soziale System der Priester richtet. Da die Anerkennung des Veda und der Superiorität der Brahmanen zu den wenigen Kennzeichen der Zugehörigkeit zum Hindutum gezählt werden müssen, ist der Jainismus als außerhalb des Hindutums stehend anzusehen; er ist nicht eine Hindusekte mit besonderen Lehren, die nur ihr eigentümlich sind, sondern eine besondere Religion. Die Richtigkeit dieser Ansicht, die in Europa wohl kaum bestritten worden ist, wird durch die Geschichte des Jainatums bekräftigt. Der Umstand, daß in der Gegenwart ein Teil der Jainas sich als zum Hinduismus gehörend betrachtet und sich dementsprechend bei Volkszählungen usw. als Hindus bezeichnet, spricht nicht dagegen. Der Jainismus ist heute eben, wie jeder Census-Bericht lehrt, in Indien in starkem Rückgang begriffen und so stark hinduisiert, daß tatsächlich gegenwärtig kein bedeutender Unterschied zwischen dem sozialen Leben und dem Glauben vieler Jainas und Hindus besteht. Dieses Moment ist für uns jedoch ohne Bedeutung; der Historiker muß den Jainismus als eine Religion betrachten, die neben dem Hinduis-

[1] Der vorliegende Aufsatz ist die erweiterte Wiedergabe eines Vortrages, den ich am 2. Oktober 1924 in der Indischen Sektion des Deutschen Orientalistentages in München gehalten habe. Eine ausführliche Darstellung der behandelten Fragen findet der Leser in meinem Buche „Der Jainismus. Geschichte, Lehren und Riten einer indischen Erlösungsreligion", das im Frühjahr 1925 im Alf Häger Verlag in Berlin erscheinen wird.

mus selbständig dasteht, wenngleich sie mit ihm viele Berührungspunkte aufweist.

Nach der heute wohl allgemein anerkannten Ansicht wurde der Jainismus um 800 v. Chr. von dem Heiligen Pārshva in's Leben gerufen. 250 Jahre später wurde er durch Mahāvīra, einen älteren Zeitgenossen Gautama Buddhas reformiert und erhielt durch ihn die Gestalt, die er — wenigstens im Wesentlichen — noch heute besitzt. Die Zugkraft seiner Ideen und der Glaubenseifer seiner Missionare verbreitete ihn im raschen Fluge über ganz Indien. Von seinem Heimatlande Magadha, der heutigen Provinz Bihār aus, gelangte er nach Orissa im Osten, nach Zentral-Indien, Rājputāna, Gujarāt, Mahārāshtra im Westen, nach Maisūr und dem Tamil-Lande im Süden. Seine Stellung in den verschiedenen Landschaften ist verschieden gewesen; in Gujarāt, in Mahārāshtra und vor allem in den kanaresischen und tamilischen Gebieten war er zeitweilg die herrschende Religion und übte auf das Denken und die Kultur der diese Länder bewohnenden Völker einen maßgebenden Einfluß aus. Erst die brahmanische Gegenreformation Shankara's, das Wiedererwachen des Vishnuismus und Shivaismus und der Eroberungszug des Islām verdrängten ihn aus seiner Machtstellung und führten ihn dem Niedergang entgegen.

I

Da der Jainismus ganz und gar indischen Wesens ist, ist ihm vieles mit dem Hinduismus gemeinsam. Dies gilt in erster Linie von dem sozialen und kultischen Leben seiner Bekenner. Die Jainas sind ungeachtet der universalistischen Tendenzen ihrer Lehre, strenge Anhänger des Kastenwesens. Nach ihrer Anschauung nahm die Scheidung der Kasten von dem ersten Tīrthankara unserer Weltperiode, Rishabha, seinen Ausgang und wurde von dessen Sohn, dem ersten Cakravartī, Bharata, endgültig durchgeführt. Die frommen Männer, welche ihr Leben der Religion weihten, machte der erste Weltbeherrscher zu Brahmanen; diejenigen, welche damit beauftragt wurden, den Besitz zu schützen, wurden Kshatriyas, die Kaufleute wurden Vaishyas und die

Diener Shūdras. Die Nachkommen der Leute, welchen Bharata diese Funktionen beilegte, sind die Angehörigen der heutigen Kasten, gleichgültig ob sie den Jaina-Glauben, den früher alle Menschen besessen haben sollen, noch heute besitzen, oder nicht. Die vier Stände der Brahmanen, Kshatriyas, Vaishyas und Shūdras sollen sich dann in der Folgezeit in eine Reihe von Unterkasten geteilt haben. Durch unerlaubte Verbindungen von Mitgliedern verschiedener Kasten sollen dann weiterhin noch Kasten entstanden sein, die unter der der Shūdras stehen. Noch heute gibt es bei den Jainas Jāts von Brahmanen, Kshatriyas, Vaishyas, Caturthas und Pancamas; die Zahl der Jaina-Brahmanen ist allerdings nur gering (Pāndes in Baroda, Bhojaks und Sevaks in Rājputāna, Jaina-Brahmanen in Maisūr). Die Angehörigen mancher Kasten, welche Jainas unter ihren Mitgliedern haben, zählen auch Hindus zu ihren Angehörigen. Bei den Shrīmāls in Gujarāt z. B. sind die Visās alle Jainas, von den Dasās ist ein Teil dem Jaina-Glauben, ein Teil dem Vishnuismus zugetan. Einen charakteristischen Beleg für die in Indien oft anzutreffende Tatsache, daß Kastenschranken stärker sind als religiöse, liefert das Faktum, daß Dasā Shrīmāl Shrāvaks, also Jainas, wohl mit Dasā Shrīmāl Mesharis d. h. Vishnuiten, Eheverbindungen eingehen können, daß aber eine Heirat zwischen Dasā Shrīmāl Shrāvaks und Visā Shrīmāl Shrāvaks ausgeschlossen ist.

Obwohl der Jainismus eine gegen die Vorherrschaft der Brahmanen gerichtete Bewegung ist, hat er der Brahmanen als Ministranten bei den privaten und öffentlichen Zeremonien nicht entraten können. Da, wie schon gesagt, die Zahl der Jaina-Brahmanen nur gering ist, treten in Shvetāmbara-Tempeln oft Brahmanen an ihre Stelle, die gar nicht der Religion Mahāvīra's angehören. Der merkwürdigen Erscheinung, daß Personen sich beruflich im Kultus einer bestimmten Religion betätigen, ohne Anhänger derselben zu sein, begegnen wir in Indien öfter. So sind z. B. die Rabābīs, welche im Tempel von Amritsar Musik machen, keine Sikhs, sondern gehören einer mohammedanischen Spielmannsgilde an. Nach der Theorie der Jainas stehen übrigens die Brahmanen hinter den

Kshatriyas im Range zurück. Zum klaren Ausdruck kommt dies in der Shvetāmbara-Legende von der Geburt Mahāvīra's. Mahāvīra sollte zuerst, seinem Karma zufolge, als Brahmanensohn zur Welt kommen; sein Embryo wurde aber in den Mutterleib der Königin Trishalā übertragen, weil Indra sich überlegte, daß Tīrthankaras „nicht in kleinen Familien, in niedrigen Familien, in armen Familien, in Bettler-Familien, in Brahmanen-Familien" geboren werden, sondern nur in „hohen Familien, in edlen Familien, in königlichen Familien."

Die Vorschriften der Jainas über die Lebensführung gleichen in den wesentlichsten Punkten denen vegetarischer Hindus. Schon Bühler hat auf derartige Übereinstimmungen hingewiesen. „Eine große Anzahl von Regeln", sagt er, „haben die Jainas aus den brahmanischen Gesetzbüchern direkt entlehnt. Die den Jaina-Laien verbotenen Beschäftigungen sind fast sämtlich diejenigen, welche das brahmanische Gesetz dem Brahmanen, der in der Zeit der Not wie ein Vaishya lebt, untersagt." Auch die kultischen Gebräuche der Jainas entsprechen denen der Hindus; sie haben dieselben Sanskāras wie diese, und der Kult in den Jaina-Tempeln ähnelt demjenigen von Hindu-Göttern, welchen keine Tieropfer dargebracht werden. In ritueller Hinsicht bestehen die hauptsächlichsten Unterschiede darin, daß die Jainas dem Baden in heiligen Flüssen keine Bedeutung beilegen, daß sie ihre Asketen verbrennen (nicht begraben, wie dies die Hindus zu tun pflegen), daß sie keine Totenopfer darbringen und daß bei ihnen eine Witwenverbrennung nicht üblich war.

In seiner Lehre stimmt der Jainismus mit dem Hinduismus in einer Reihe von Grundanschauungen überein; er lehrt Karma, Seelenwanderung und Erlösung, er hat eine ähnliche Kosmographie und auch sonst findet sich vieles, was diesem eigen ist, auch bei den Jainas wieder. Die Unterschiede zwischen beiden sind jedoch sehr beträchtlich. Die Jainas erkennen die Veden nicht als Autorität an; nach ihrer Vorstellung sind die Veden nicht ewiges Gotteswort, sondern von den Cakravartī Bharata verkündet worden; die Brahmanen haben sie durch Einfügung der Lehre von den Tieropfern usw. verfälscht und dadurch ihren Wert stark beeinträchtigt. Die

Shvetāmbaras behaupten, die Sprüche und Mantras, deren sie sich bei ihren Zeremonien bedienen, entstammten dem echten Veda und die Digambaras fassen unter den 4 Veden die Werke ihres sekundären Kanons zusammen, d. h. Schriften berühmter Autoren, die nach ihren eigenen Angaben zumeist in der 2. Hälfte des 1. Jahrtausends n. Chr. lebten. An die Stelle der Veden und der Werke der Smriti treten bei den Jainas die Angas, welche nach der Lehre der Shvetāmbaras heute allerdings nur z. T., nach der Lehre der Digambaras in der Gegenwart überhaupt nicht mehr vorhanden sind. Der wesentlichste Unterschied zwischen Jainismus und Hinduismus ist aber der, daß der Jainismus ein festumrissenes dogmatisches System besitzt, das sich, soweit wir urteilen können, in den vielen Jahrhunderten seines Bestehens nur unwesentlich verändert hat, ein System, das, wenigstens in seinen Hauptpunkten, von allen, die der Jaina-Gemeinde angehören, als wahr anerkannt wird. Der Hinduismus hingegen stellt keine für alle Hindus unbedingt bindende Glaubenssätze auf, sondern legitimiert ein Chaos der verschiedensten Anschauungen als gleichberechtigt nebeneinander. Bei dieser außergewöhnlich großen Mannigfaltigkeit von Vorstellungen kann man naturgemäß von „Lehren des Hinduismus" immer nur mit einer gewissen Einschränkung sprechen, nämlich nur von solchen, welche von der Mehrzahl der philolsophisch Gebildeten für wahr gehalten werden. Wenn wir diese Lehren mit denen der Jainas vergleichen, so finden sich bemerkenswerte Unterschiede. Die meisten philosophisch-gerichteten Hindus glauben an einen weltschaffenden und regierenden Gott (Ishvara), die Jainas leugnen auf's bestimmteste die Existenz eines Ishvara. Die Hindus lassen die Welt in periodischem Wechsel entstehen und vergehen, die Jainas halten sie für unerschaffen und unzerstörbar. Die Hindus machen zumeist bestimmte Götter zu den ersten Verkündern der wahren ewigen Religion, (Brahmā lehrt sie die Sterblichen im Auftrage des Ishvara); die Jainas lassen sie von erhabenen Menschen, den Tirthankaras selbständig entdeckt werden und dann weiter verbreiten. Bei den Hindus können die Götter die Erlösung erlangen, nach den Jainas ist ihnen dieses nicht möglich: nach

ihnen ist dies vielmehr ein Vorrecht der Menschen, und die Götter müssen deshalb auf Erden wiedergeboren werden und dort Askese üben, wenn sie der ewigen Seligkeit teilhaftig werden wollen. Für die Hindus ist das Karma ein „adrishta", eine unsichtbare Kraft, für die Jainas ein Komplex von feinen Stoffpartikeln, der die Seele infiziert. Für viele Hindus ist das Heil nur durch göttliche Gnade, als Folge bewiesener gläubiger Ergebenheit gegen den Ishvara erreichbar, für die Jainas nur durch unablässige Arbeit am eigenen Selbst; für die meisten Hindus ist der Erlösungsfähigkeit keine Grenze gesetzt, die Jainas unterscheiden „bhavyas" und „abhavyas". Für die meisten Hindus besteht die Erlösung entweder in dem ewigen Aufenthalt der Seelen in dem Paradiese des Ishvara oder im völligen Verfließen in der Allseele, für die Jainas in der ungetrübten tatenlosen Ruhe der Allwissenden auf dem Gipfel des Weltalls. Schließlich und vor allem arbeitet die Jaina-Philosophie mit einer Reihe von Begriffen, welche den metaphysischen Systemen der Hindus fremd sind (wie die Substanzen Dharma und Adharma, die Leshyās, die Gunasthānas), sie hat eine selbständige Erkenntnislehre und Dialektik geschaffen und verwendet eine Terminologie, die ihr allein eigentümlich ist.

Groß sind die Berührungspunkte zwischen der Mythologie und Hagiographie der Jainas und der der Brahmanen. Schon seit alters verehrten die Jainas bestimmte brahmanische Götter, wie Indra und Sarasvatī; heute ist fast das ganze Pantheon der Hindus in das ihrige aufgenommen worden; die Lokapālas fehlen ebensowenig wie Ganesha und die Muttergöttinnen. Unter den 63 „großen Männern", den Shalākāpurushas der großen Welthistorie der Jainas treffen wir die Helden des Rāmāyana und Mahābhārata sowie Sagara, Parashurāma u. a. Personen der Hindu-Sage. Daß es sich bei diesen mythologischen Figuren um Herübernahme brahmanischer Gestalten handelt, ergibt sich deutlich aus den Legenden, welche die Jainas erzählen; sie tragen den Stempel jüngerer Verballhornung an sich. Eigentümlich sind hingegen den Jainas die Tīrthankaras und eine Reihe anderer Heiliger und Helden, die den Hindus unbekannt sind.

Die Übereinstimmungen vieler ihrer Anschauungen, Vorstellungen, Einrichtungen und Gebräuche, mit denen der Hindus ist den Jainas natürlich nicht entgangen. Die Jaina-Theologen leugnen auf's bestimmteste jede Abhängigkeit und nehmen die Priorität für sich in Anspruch. Nach ihnen ist der Hinduismus aus dem Jainatum hervorgegangen und als ein Abfall von diesem anzusehen. So soll der Gebrauch der Tieropfer dadurch entstanden sein, daß der Gelehrte Parvata das Wort „aja" in den Veden als „Ziege" interpretierte, während sein Kollege Nārada es in alter Weise als eine bestimmte Art Reis erklärte. Parvata soll diese Lehre dann weiter verbreitet haben, obwohl er durch den Sturz des Königs Vasu, der ihm beigepflichtet hatte, hätte eines besseren belehrt sein können. Legenden ähnlicher Art findet man in vielen Jaina-Werken erzählt, z. B. in Amitagati's Dharmaparīkshā. Daß auch heute noch die orthodoxen Jainas die Theorie, der Hinduismus sei ein entartetes Jainatum, vertreten, ergibt sich aus den Schriften von Champat Rai Jain, der geradezu schreibt „Hinduism in its very inception was an offshoot of Jainism".

Von unserem Standpunkte aus müssen wir die Übereinstimmungen zwischen Hinduismus und Jainismus freilich anders erklären; sie beruhen zum Teil darauf, daß der Jainismus und der heutige Hinduismus aus einer älteren indischen Religionsform hervorgegangen sind und beide, gleichzeitig nebeneinander herlaufend, dieselbe Entwickelung des indischen Geisteslebens mitgemacht haben. In vielen Fällen handelt es sich bei den Übereinstimmungen aber zweifellos um Entlehnungen aus dem Hinduismus, um Herübernahme namentlich von beliebten Sagenstoffen, welche der fromme Jaina ungern in seinem System entbehren mochte. Direkt nachweisbare Entlehnungen in der Philosophie finden sich auch: so ist Haribhadra's Theorie des Yoga von der Lehre des Patanjali beeinflußt, im Ritual kommen Einwirkungen des Tantrismus zur Geltung und vereinzelt zeigen sich auch Versuche, mit dem Vedānta Fühlung zu gewinnen und die hinduistische Gottesvorstellung mit dem Tīrthankara-Glauben zu verschmelzen.

Daß der Jainismus auf der anderen Seite das Hindutum

in mannigfacher Weise beeinflußt hat, ist wahrscheinlich. Es ist durchaus möglich, daß sich in den älteren heiligen Schriften der Hindus, wie in den Upanishaden und den Epen, Jaina-Ideen nachweisen lassen, doch stecken die Untersuchungen hierüber noch so in den Anfängen, daß sich vorläufig noch nichts Genaueres feststellen läßt. Die Annahme von Joh. Hertel, daß zwischen der Mundaka-Upanishad und dem Jainismus nähere Beziehungen bestehen, scheint mir noch nicht hinreichend begründet. Die Anschauungen der Jainas über den Weltmenschen, über den Brahmaloka und die Erlösung, die Hertel anführt, sind von denen der Mundaka-Upanishad zu verschieden, um miteinander verglichen werden zu können; bedeutsamer ist die Ähnlichkeit einzelner Termini technici. Mit Sicherheit ist Jaina-Einfluß auf das hinduistische Sektenwesen nachweisbar. Die starke Verbreitung, die das Prinzip der „Ahinsā“ in seiner Opposition gegen die blutigen Opfer und in seinem Eintreten für den Vegetarianismus vor allem im Vishnutum gewonnen hat, ist sicher zum großen Teil ein Verdienst, das er mit dem Buddhismus teilt. Im Vishnuismus machen sich auch sonst Einwirkungen des Jainatums geltend. Der „Jina“ gilt in der Ahirbudhnya-Sanhitā als ein Avatāra Vishnu's; im Padma-Tantra wird gelehrt, Vishnu habe als Rishabha das Ārhata-Shāstra verkündet. Im Bhāgavata-Purāna sowie in anderen heiligen Werken der Vaishnavas wird ebenfalls Rishabha als eine Inkarnation Vishnu's genannt; das, was vom Leben Rishabhas berichtet wird, stimmt zwar nur zum Teil mit der Jaina-Legende überein, doch ist die Tatsache, daß Rishabha in einem vishnuitischen Werke eine derartige Rolle spielt, immerhin bemerkenswert. Von den philosophischen Systemen der Vaishnavas weist vor allen der Brahma-sampradāya des Madhva (1199—1278) deutliche Spuren von Jaina-Einfluß auf, ein Umstand, der ohne weiteres einleuchtet, wenn man sich vergegenwärtigt, daß Madhva in Süd-Kanara lebte, in einer Landschaft, in welcher der Jaina-Glaube Jahrhunderte hindurch die herrschende Religion gewesen war. In meiner Schrift „Madhva's Philosophie des Vishnu-Glaubens“ habe ich wahrscheinlich zu machen gesucht, daß Madhva's Lehren von der Prädestination und von der

Rangordnung der Götter in Anlehnung an Anschauungen der Jainas ihre Ausbildung erfahren haben.

Auch auf shivaitische Systeme ist das Jainatum von Einfluß gewesen. G. U. Pope hat die Vermutung ausgesprochen, daß die Lehre des Shaiva-Siddhānta von den 3 Fesselungen (Pāsha) oder Unreinheiten (Mala), welche die Seele ihrer wahren Natur entfremden, an Jaina-Vorstellungen anklinge. Wenn das, was dieser Forscher für seine Theorie im Einzelnen anführt, freilich auch infolge seiner unzureichenden Kenntnis des Jainismus nicht zutrifft, so ist die Möglichkeit einer Beeinflussung der Lehre vom Ānava-, Karma- und Māyā-mala durch die Karma-Theorie der Jainas doch nicht von der Hand zu weisen; das Problem bedarf jedoch noch weiterer Untersuchung. Das Vorhandensein von Jaina-Einflüssen auf Lehre und Kult der Lingāyats ist ebenfalls wahrscheinlich, doch wird sich Näheres erst feststellen lassen, wenn diese Stelle zum Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen gemacht worden ist. Dasselbe gilt vielleicht auch von den Alakhgīrls in Rājputāna, von deren Gründer, Lāl Gīr, G. A. Grierson sagt, daß seine Lehre viel mit der der Jainas gemein habe.

Auch in jüngster Zeit haben die Jainas noch für das Geistesleben der Hindus Bedeutung gewonnen: Dayānand Sarasvatī (1824—1883), der Stifter des Ārya-Samāj wurde, wie J. N. Farquhar gezeigt hat, wahrscheinlich durch das Vorbild der idolfeindlichen Jaina-Sekte der Sthānakavāsīs, die in seiner Heimat Tankārā (in Kāthiāvār) eine hervorragende Stellung einnahmen, zu seiner Verdammung des Bilderdienstes bewogen, und bei Mohandās Karamcand Gāndhī, dem Führer der indischen Nationalisten, sind sicher auch Jaina-Ideen mit am Werke gewesen, als er den „gewaltlosen bürgerlichen Ungehorsam“ proklamierte. Obwohl selbst ein Vaishnava, stand Gāndhī wahrscheinlich in seiner Jugend unter starkem Jaina-Einfluß; ließ ihn doch seine Mutter, bevor er zum Studium nach England ging, vor seiner Abreise in die Hände des Jaina-Sādhu Becarjī das Gelübde ablegen, daß er sich im Abendlande des Genusses von Fleisch, Alkohol und Frauen enthalten werde.

II.

Seit dem ersten Bekanntwerden des Jainismus in Europa hat die Frage, ob zwischen ihm und dem Buddhismus ein historischer Zusammenhang bestehe, alle Forscher beschäftigt, welche sich mit dem Jainatum befaßt haben. Die Jainas selber glauben, daß der Buddhismus eine von einem abgefallenen Jaina-Mönch begründete Irrlehre sei. Nach der einen Version soll der Asket Buddhakīrti aus der Schule Pārshva's, als er sich am Ufer des Flusses Sarayū Kasteiungen hingab, gesehen haben, wie ein toter Fisch an der Stelle, wo er saß, angeschwemmt wurde. Er überlegte daraufhin, daß es keine Sünde sein könne, den Fisch zu essen, da er ja ohne Seele sei, und verzehrte ihn. Diese Handlung soll dann die Ursache eines Schismas geworden sein, aus welchem der Buddhismus hervorging. Nach einem anderen Bericht soll ein anderer Schüler Pārshva's, Maudgalyāyana, das Buddhatum aus Haß gegen Mahāvīra gestiftet haben, indem er den Sohn Shuddhodana's, Buddha, für Gott erklärte. Die Auffassung, daß der Buddhismus aus dem Jainismus hervorgegangen sei, ist früher auch vereinzelt von europäischen Gelehrten (Colebrooke, Prinsep, Stevenson, Ed. Thomas) vertreten worden. Diese Forscher gründeten ihre Theorie namentlich darauf, daß ein Schüler Mahāvīra's Gautama hieß und daß sie dann diesen fälschlich mit Gautama Buddha identifizierten. Die Buddhisten der späteren Zeit hinwiederum hielten, wie uns Hiuen-Tsiangs „Si-yu-ki" lehrt, die Jainas für Häretiker, und beschuldigten sie, die Hauptsätze ihrer Lehre aus den Büchern über Buddha gestohlen zu haben. Auch viele europäische Forscher des vorigen Jahrhunderts waren der Ansicht, die Jainas seien eine buddhistische Sekte. Während jedoch die älteren Indologen wie H. H. Wilson und Th. Benfey annahmen, daß das Jainatum erst „zu einer Zeit aus dem Buddhismus hervortrat, in welcher dieser in einem Zustande der Degeneration sich befand", ließen andere, wie Chr. Lassen es schon im 1—2 Jh. nach Chr., oder wie A. Weber bereits in den ersten Jahrhunderten des Buddhismus entstehen. Die Hinfälligkeit aller Hypothesen, welche die eine Religion aus der anderen abzuleiten suchen, hat H. Jacobi endgültig erwiesen und überzeu-

gend dargetan, daß die Übereinstimmungen, die sich in beiden Glaubensformen finden, nicht die Spur einer Beweises dafür erbringen, daß sie beide eines Ursprungs sind.

Daß Jainismus und Buddhismus einander in vieler Hinsicht ähneln, ist eine Tatsache, die schon dadurch auf's Klarste hervortritt, daß brahmanische Schriftsteller sie vielfach miteinander verwechseln. In einer Reihe von Punkten herrscht zwischen ihnen völlige Übereinstimmung: beide leugnen die Autorität der Veden und bekämpfen die brahmanische Priesterherrschaft und das brahmanische Opferwesen. Beide negieren das Dasein eines höchsten persönlichen Gottes und umgeben eine Anzahl von zu bestimmten Zeitpunkten aufgetretenen Heilfindern mit einem ausgedehnten Kultus, dessen äußere Form sich in vielen Dingen (Bildwerke, Stūpas, Caityas) gleicht. Beide bezeichnen ihre Propheten mit den gleichen Ehrennamen (Arhat, Buddha, Jina), schreiben ihnen dieselben Schönheitsmerkmale zu und umgeben sie mit den gleichen Zeichen und Symbolen. Beide erkennen eine Reihe von Weltbeherrschern, von Cakravartis an und legen diesen die nämlichen Attribute bei. Auch die Kosmographie beider Religionen weist manche Analogien auf. Beide Lehren vertreten ferner das Prinzip der Ahinsā und verkünden vielfach die gleichen ethischen Gebote; bei beiden sind Mönchs- und Nonnenorden das Rückgrat der Gemeinde. Der Eindruck der Ähnlichkeit beider wird noch dadurch verstärkt, daß Mahāvīra und Buddha Zeitgenossen waren und in derselben Landschaft Bihār wirkten, daß in der Geschichte des Lebens dieser Männer die gleichen Orte und Personen erwähnt werden, schließlich noch dadurch, daß einige Personen, die den beiden Religionsstiftern nahestanden, zufällig dieselben Namen trugen, weil eben diese Namen unter den Kshatriyas von Magadha damals Mode waren (Mahāvīra's Vater hieß Siddhārtha, dies war auch Buddha's Name als Prinz — Mahāvīra's Gattin hieß Yashodā, Buddha's Gemahlin Yashodharā usw.).

Alle diese, durch Ort und Zeit bedingten Übereinstimmungen in einzelnen Punkten der Lehre, in der sozialen Organisation und in vielen Äußerlichkeiten, vermögen jedoch nicht über die elementare Verschiedenheit beider Religionen gerade

im Wesentlichsten hinwegzutäuschen. Jainismus und Buddhismus haben nicht nur andere heilige Schriften (Angas, Tripitaka), eine andere Geschichte und Tradition, sondern ihnen liegen vor allem absolut verschiedene philosophische Anschauungen zugrunde. Gleich den Systemen der brahmanischen Philosophie lehrt der Jainismus die Existenz von ewigen, inmateriellen Seelen, die, solange sie mit Stoff verbunden sind, in dem Sansāra umherwandern. Der Hauptsatz des Buddhismus hingegen ist, daß es kein Ich, keine Seele gibt. Das, was man Selbst, Ich oder Seele nennt, ist nach ihm keine konstante Größe, sondern ein „Santāna" momentaner „Dharmas", eine Kette von verschiedenartigen Daseinselementen, die alle nur einen Augenblick existieren, und, wenn sie im nächsten verschwunden sind, durch Faksimilien ihrer selbst ersetzt werden. Diese Lehre von der Nichtexistenz des Ich, die den Buddhisten stets als das wesentlichste Charakteristikum ihrer Religion galt, und in der man nach H. Jacobi und Th. Stcherbatsky eine philosophische Erneuerung der alten Theorie von den 5 Prānas zu sehen hat, steht natürlich in schärfstem Gegensatz zu der von den Jainas vertretenen Vorstellung von den Seelenmonaden. Aus den verschiedenen Einsatzpunkten ergeben sich weiterhin große Abweichungen in den fundamentalen Begriffen der Systeme, in der Erkenntnistheorie, in der Ethik, in der Lehre vom Karma und vor allem in der Lehre von der Erlösung. Für den Jaina wird das Nirvāna erreicht, wenn die Seele durch geistige Zucht alle die materiellen Partikeln, welche sie verunreinigten, entfernt hat und ihre wahre geistige Natur zum Durchbruch gekommen ist. Dann steigt die Seele zum Gipfel der Welt empor und verharrt dort für immer als ein reingeistiges, mit allen überirdischen Fähigkeiten ausgestattetes, individuelles, seliges Wesen. Der Buddhismus hingegen hält eine Erlösung nur dann für möglich, wenn der leidvolle, vergängliche, „wesenlose" Charakter des Ich erkannt worden ist, die 5 Gruppen des psycho-physischen Daseins (Skandha), die sich sonst nach dem Tode eines Wesens durch die Macht des Karma zu einem neuen (scheinbaren) Individuum zusammenfügen, keine neue Verbindung eingehen und dadurch die Dharmas in den Zustand der Ruhe gelangen.

Von tiefgreifender Bedeutung für das Schicksal beider Religionen ist, wie Hoernle hervorgehoben hat, die Verschiedenheit in ihrer sozialen Organisation geworden. Bei den Buddhisten umfaßte der „Sangha", die Gemeinde, nur zwei Klassen von Personen: Mönche und Nonnen; die Laien standen außerhalb des Sangha, sie hatten, so sehr auch Mönche und Nonnen für ihren Lebensunterhalt von ihnen abhängig sein mochten, keinen Einfluß auf seine Leitung und waren in ihrem religiös-kultischen Leben nur verhältnismäßig lose mit ihm verknüpft. Die Jainas bezeichnen den Sangha hingegen von vornherein als „vierfach", weil ihm außer Mönchen und Nonnen auch Laienanhänger und Laienanhängerinnen zugerechnet werden. Als integrierender Bestandteil des Sangha nehmen die Jaina-Laien in diesem eine bedeutsame Stellung ein und besitzen weitgehende Rechte, so z. B. das der Aufsicht über den Wandel der Asketen. Das Verhältnis zwischen Klerus und Laienschaft ist für die Zukunft beider Religionen von großer Bedeutung geworden. Im Buddhismus rächte es sich, daß das Band zwischen dem Sangha und den Laien zu lose war. Als das buddhistische Mönchtum entartete, als es den Angriffen der orthodoxen Gegenreformation der Brahmanen nicht Widerstand leisten konnte und als es den grausamen Streichen fanatischer Moslime erlag, da verschwand mit ihm der Buddhismus vom indischen Kontinent und die Laien wurden Hindus, weil sie kein tieferes Interesse mit ihrem bisherigen buddhistischen Klerus verknüpfte. Der Jainismus hingegen hat sich, vermöge seiner Organisation, bis zum heutigen Tage auf der Gangeshalbinsel erhalten. Wohl hat auch er schwer unter dem Wandel der Zeiten gelitten, aber sein Mönchtum ist nie so degeneriert geworden wie das des Buddhismus und sein Glaube hat sich, dank des Interesses der Laien, ungeachtet der Angriffe des Hindutums und trotz der Verfolgungen durch die Mohammedaner bis zur Gegenwart in seiner Heimat behauptet. Wenngleich Jaina- und Buddhatum, wie gezeigt wurde, zwei von einander unabhängig entstandene Religionen darstellen, haben sie doch so lange und in so vielen Ländern nebeneinander geblüht, daß es als selbstverständlich betrachtet werden muß, daß sie aufeinander nicht ohne Einfluß gewesen

sind. Ungeachtet ihrer Eigenart und ihrer gegenseitigen Feindschaft mag die eine Religion von der anderen manche Äußerlichkeiten, zumal in ikonographischer und sozialer Hinsicht übernommen haben. Leider fehlt es bisher noch fast ganz an zuverlässigen Untersuchungen über diese Wechselwirkungen; derartige Untersuchungen sind insofern nicht ohne Schwierigkeiten, als sich in vielen Fällen garnicht feststellen läßt, welche von beiden Religionen die entlehnende ist oder ob die beiden feindlichen Glaubensarten aus dem gemeinsamen Besitz des Hindutums geschöpft haben. In einzelnen Fällen läßt sich hingegen ein positiver Beweis erbringen. So ist es z. B. klar, daß, wie H. Jacobi gezeigt hat, der buddhistische Begriff der āsavas, d. h. der „Einflüsse" der Außenwelt aus dem Jaina-Begriff āsava hervorgegangen ist, da nur nach der Jaina-Philosophie ein tatsächliches „Einfließen", nämlich von Karmamaterie in die Seele, stattfinden kann. Auf der anderen Seite bedarf es keiner Ausführung, daß in Haribhadra's „Yogabindu" buddhistische Einwirkungen sich geltend machen, wenn er die Tīrthankaras als Bodhisattvas bezeichnet.

III.

Zu den Bekennern der fremden Religionen, die sich in Indien niederließen und ihrem Glauben dort eine Stätte schufen, haben die Jainas, schon infolge ihrer kaufmännischen Tätigkeit, stets in Beziehungen gestanden, doch hat sich der geistige Austausch, wie es scheint, im Wesentlichen nur auf das sprachliche und kulturelle Gebiet beschränkt und nur wenig auf das religiöse übergegriffen. Über eine Beeinflussung des Pārsismus durch das Jainatum ist z. B. bisher nichts bekannt, obwohl ein Pārsi selbst, mir gegenüber einen solchen als wahrscheinlich hinstellte.

Eine interessante Frage ist es, ob das Jainatum auf den Mānichäismus eingewirkt hat. W. Bang hat die 3 Guptis, d. h. die richtige Regelung der Betätigung des Leibes, der Rede und des Denkens mit den 3 mānichäischen Siegeln (signacula) von Hand, Mund und Gedanken verglichen und weiterhin auf die Übereinstimmung in der Anschauung hingewiesen, daß der Süden den Jainas wie den Mānichäern als der Ort der Finster-

nis gilt. Beides würde jedoch, wenn überhaupt, nicht Jaina-, sondern nur indischen Einfluß beweisen, da es sich in beiden Fällen um allgemein-indische Vorstellungen handelt. Bemerkenswerter ist die von O. v. Wesendonk hervorgehobene Übereinstimmung in der Scheidung zwischen „electi" und „auditores" bezw. „sādhu" und „shrāvaka". Ob hier aber wirklich eine Beeinflussung der Lehre Mānis durch den Jainismus anzunehmen ist, wird sich erst sagen lassen, wenn mehr derartige Ähnlichkeiten festgestellt worden sind.

Der Islām, der mit dem Jainatum in engster räumlicher Berührung steht, hat auf letzteres einen großen kulturellen Einfluß ausgeübt. In dem Sprachschatz der Jainas sind, wie in dem der Inder überhaupt, zumal derjenigen des Nordens und Westens, zahlreiche persisch-arabische Wörter eingedrungen und haben dort Geltungsrecht erworben. Vor allem aber hat die Kunst der Jainas, namentlich die Architektur und Malerei unter dem Einfluß islāmischer Vorbilder eine andere Gestalt angenommen, leider nicht immer zu ihrem Vorteil. Die Jaina-Baukunst hat ihrerseits auf die der Mohammedaner befruchtend gewirkt; vielfach war allerdings eine derartige Entlehnung keine organische Anpassung, sondern eine tatsächliche Hinübernahme, indem Teile zerstörter Jaina-Tempel zum Bau von Moscheen benutzt oder geradezu Jaina-Heiligtümer durch Vornahme von baulichen Veränderungen zu islāmischen Gotteshäusern umgestaltet wurden.

In religiöser Hinsicht hat der Islām in einer Hinsicht in bemerkenswerter Weise auf das Jainatum eingewirkt: er hat zweifellos das Entstehen der bilderfeindlichen Bewegung des Lonkā Shā indirekt veranlaßt, so wie er auch im Vishnuismus das Aufkommen von Sekten, die den Kult der Idole bekämpften, mittelbar gefördert hat. Auf der anderen Seite hat wahrscheinlich auch eine Beeinflussung des indischen Islām durch das Jainatum stattgefunden, weil die indischen Mohammedaner, zumal diejenigen, welche von indischen Religionen zu der des Propheten bekehrt worden waren, manche indischen Anschauungen und Gebräuche beibehalten haben. Eine Untersuchung dieses historisch interessanten Punktes wäre eine dankbare Aufgabe für Islāmforscher.

Möglicherweise hat die Einwirkung des Jainatums auf den Islam noch weitere Kreise gezogen. Frh. A. von Kremer hat in einer umfangreichen Abhandlung dargetan, daß der arabische Dichter und Philosoph Abu-l-'Alā (973—1058), nach seiner Vaterstadt Ma'arrat an Numān gewöhnlich als Abu-l-'Alā al-Ma'arrī bezeichnet, seine eigenartigen ethischen Lehren vielleicht unter Jaina-Einfluß ausgebildet hat. Die merkwürdige, ganz unislāmische Lebensweise dieses Mannes wird von A. v. Kremer in folgender Weise geschildert: „Abu-l-'Alā nährte sich ausschließlich von Pflanzenkost, und selbst den Genuß der Milch wies er zurück, indem er es für sündhaft ansah, den jungen Tieren die Milch der Mutterbrust zu entziehen, ja er wollte, wenn er es gekonnt hätte, sich ganz der Nahrung entwöhnen; selbst Honig verschmähte er, indem er es für unrecht ansah, den Bienen den Honig zu rauben, den sie so emsig für sich zusammentrugen. Aus demselben Grunde hielt er auch den Genuß der Eier für unerlaubt. In Kost und Kleidung lebte er als echter Weltverächter. „Meine Kleidung ist (ungefärbte) Wolle, nicht grün oder gelb oder rotbraun, und meine Nahrung eine solche, die jeder andere verschmähte". Nur Holzschuhe trägt er, denn lederne sind unrechtmäßig erworben, indem es sündhaft ist, ein Tier zu schlachten und sein Fell zu verwerten. An einer anderen Stelle preist er gar das Umhergehen in vollständiger Nacktheit, wenn er sagt: „Die Sonne ersetzt dir ein vollständiges Gewand". „Wie strikte er das Gebot der Ahinsā durchführte, erhellt daraus, daß er den Ausspruch tat: „Es ist besser einem Floh das Leben zu lassen, als einem Bettler einen Dirhem zu schenken."

Die Vorliebe für die Nacktheit, die Schonung auch des Ungeziefers, der Vegetarianismus, vor allem aber die — auch von Amitagati in seinem „Subhāshita-sandoha" erhobene — Warnung vor dem Genuß von Honig, weisen auf Jaina-, speziell Digambara-Einflüsse hin. Daß in einem großen Handelszentrum wie Bagdad, wo Abu-l-'Alā den größten Teil seines Lebens zubrachte, Jaina-Kaufleute gewesen sein mögen, mit denen der Dichter in Berührung kam, ist durchaus glaubhaft. Daß Abu-l-'Alā jedenfalls von manchen indischen Sitten Kenntnis hatte, ergibt sich aus seinen Schriften. Er erwähnt den

Brauch indischer Asketen, sich nicht die Nägel zu schneiden und preist die indische Sitte, die Toten zu verbrennen. Er bewunderte die indischen Büsser, die sich selbst in die Flammen des Scheiterhaufens stürzten. Dieser Weg, den Tod herbeizuführen, wird allerdings von den Jainas als eine, bei den Ungläubigen übliche „törichte Askese“ angesehen, und demgegenüber der absichtliche Hungertod als die rechte Todesart gepriesen. Der Ausspruch Abu-l-'Alā's, er würde gern alle Nahrung aufgeben, wenn er könnte, legt die Vermutung nahe, daß er auch von der „Samlekhanā“ Kenntnis hatte, jedoch zu schwach war, sie selber durchzuführen..

Nach dem Gesagten erscheint es als nicht unwahrscheinlich, daß Abu-l-'Arlā mit Jainas in Verbindung gekommen ist und sich deren ethische Anschauungen teilweise zu eigen gemacht hat. Die seinen Gedichten zugrunde liegenden metaphysischen Vorstellungen hingegen weisen keine näheren Beziehungen zum Jainismus auf, wie schon daraus hervorgeht, daß der Dichter nicht an die Seelenwanderung glaubte.

Eine Einwirkung des Jainismus auf das Christentum ist bisher nicht behauptet worden; einzelne Übereinstimmungen, wie die, daß Mahāvīra und Jesus je 12 Jünger hatten, von denen einer ein Verräter war (Gosāla, Judas), daß das Gleichnis von den drei Kaufleuten (Uttarādhyayana-Sūtra 7, 14f.) eine Parallele zu Matth. 25, 14 und Lukas 19, 11 darstellt, beweisen natürlich keine Beeinflussung.

Obwohl die Jainas schon lange vor der Entdeckung des Seeweges nach Ostindien mit christlichen Gemeinden in Verbindung getreten sein müssen, läßt sich ein christlicher Einfluß auf das Jainatum erst seit dem vorigen Jahrhundert nachweisen. Die von der christlichen Mission verwendeten Methoden der religiösen Propaganda, wie Verteilung von Traktaten, Herausgabe von Zeitschriften, Abhaltung von Kongressen, Schaffung von Wohlfahrtsorganisationen haben sich die Jainas der Gegenwart zu eigen gemacht. Daß die Jainas in ihrem ungleichen Kampf gegen das Christentum auch zuweilen Sieger geblieben sind, lehrt z. B. die Tatsache, daß in einer um 1530 abgefaßten Inschrift in Humcha erwähnt wird, ein Mönch Vidyānanda habe den Vizekönig von

Seringapatam den Frankenglauben (Peringiya-mata) abschwören lassen, zu welchem dieser bekehrt worden war. Daß auch heute noch der Jainismus unter den Christen Proselyten zu machen in der Lage ist, wird dadurch illustriert, daß in London von dem mir persönlich bekannten Mr. Herbert Warren und einigen anderen Engländern eine „Mahāvīra Brotherhood“ gegründet worden ist, die es sich zur Aufgabe macht, den Jainaglauben in Europa zu verbreiten.

Mahāyāna,

besonders im Hinblick auf das Saddharma Pundarīka

von Joachim Wach.

I. Zur Theologie des Mahāyāna.

Der Religionsforscher soll seiner Arbeit auch Freunde werben. Freilich, an denen, die nur kommen, um zu naschen, liegt ihm wenig. Er möchte auch solche, die den Quellen ferner stehen, hinweisen auf die vielfachen Erscheinungen der religiösen Welt, um ihnen die Möglichkeit zu geben, diese kennen zu lernen und sich in ihr Studium zu vertiefen. Der Religionsforscher ist aber andererseits kein Prophet, der eine Lehre verkünden, zu ihr bekehren will, er kann kein Prophet sein und soll auch keiner sein. Der prophetisierende Religionsforscher ist eine zweifelhafte Erscheinung. Wohl aber darf der Religionsforscher, den ein Phänomen aus seinem weiten Gebiete gepackt hat, versuchen, dasselbe in seiner Fülle und in seinem Reichtum zu zeigen und so andere an die Schätze heranzuführen, die in der Ausdruckswelt der Religion vielfach verborgen liegen.

Ich möchte dem Studium des Mahāyāna-Buddhismus Freunde werben.

In Deutschland hat man sich, seit der Buddhismus hier anfing bekannter zu werden, stets mit besonderer Vorliebe der Erforschung des Hīnayāna[1]) zugewandt.[2]) Im Westen,

---

[1]) Hinayāna, kleines Fahrzeug, wird bekanntlich die Lehre und Praxis der Buddhisten genannt, die darin den „Alten", den Sthavira folgen — es sind in der Hauptsache die südlichen Länder, die sich zu dieser Richtung bekennen, einige Sekten gibt es auch im Norden und Osten, die ihr anhängen. Mahāyāna, das große Fahrzeug, heißt die andere Form des Buddhismus, die, auch in eine Anzahl verschiedener Sekten gespalten, in China, Japan, Tibet, der Mongolei usw. herrscht. Die Hauptunterschiede liegen in der Auffassung des Weges zum Heil, des „Heils" selbst, des Buddha und des weltlichen Standes. Für alles übrige vgl. den Text.

[2]) Schopenhauer macht in dem Verzeichnis, in dem er seine Leser auf Schriften über den Buddhismus hinweist (W. W. III S. 326 f. Recl.), noch mehrere deutsche Schriften namhaft, die sich mit dem Buddhismus

wo seit Burnouf[1]) das Studium des Buddhismus gepflegt wird, ist das anders: da hat man sich vor allem der Ergründung des Mahāyāna gewidmet, in das des großen Bahnbrechers epochemachende Arbeiten aufs beste einzuführen geeignet waren.[2]) Wie kommt das? Ich glaube der innere Grund für die Bevorzugung des Hīnayāna bei uns ist darin zu suchen, daß dieses seinem individualistisch-subjektivistischen Charakter nach dem Deutschen adäquater ist als die Welt des Mahāyāna, die von dem Standpunkt des kleinen Fahrzeugs aus leicht als eine Degenerations-Erscheinung und nur als solche erscheint. Typisch für diese Wertschätzung ist das deutsche standard work über den Buddhismus, Oldenbergs „Buddha",[3]) dem als charakteristisches Gegenstück etwa de la Vallée-Poussins „Bouddhisme" gegenüberzustellen wäre. In beiden Fällen ist die innere Affinität zum Gegenstande vorhanden, aus der die Fähigkeit entspringt, der Erscheinung ihrem inneren Wesen und der Mannigfaltigkeit ihrer Ausdrucksformen nach gerecht zu werden. Bei beiden überschreitet das Interesse am Objekt die kühle Haltung des kritischen Beurteilers, führt eine ausgesprochene Sympathie zur Verteidigung und Rechtfertigung der Phänomene, denen die Untersuchung gewidmet ist.[4]) Wenn es sich dabei nur um eine Teilung der Arbeit handelte,

---

des Nordens beschäftigen (Schmidt, Schiefner usw.). Damals war das Studium der beiden großen „Sekten" noch nicht so geschieden, wie es bald darauf geschah und heute ist. Siehe übrigens Haas, Sch.'s Verhältnis zum Buddhismus ZMR, 15. Jahrg. S. 97 ff. Vgl. auch Held, Deutsche Bibliogr. d. Buddhismus 1916.

[1]) Vgl. die Wirkung der Introduction à l'histoire du Bouddhisme I. 1843, in der zuerst die Handschriften aus Nepal, die Hodgson entdeckt hatte, benutzt wurden.

[2]) Vergl. den lehrreichen Überblick über Epochen der buddhologischen Studien, den Oldenberg in der Einleitung zu seinen Reden des Buddha (1922) bietet.

[3]) Ich zitiere hier die 6. Auflage von 1914.

[4]) Was natürlich beide Forscher, besonders de la Vallée-Poussin, nicht hindert, gelegentlich scharfe kritische oder skeptische Bemerkungen zu machen. — Was die sog. Neobuddhisten angeht, so hängen diese in Deutschland fast ausnahmslos dem Hīnayāna an. Vgl. als typisch die Auseinandersetzung Seidenstückers mit dem Mahāyāna im „Buddh. Weltspiegel" III, Nr. 7 ff.

so wäre das ja ganz schön, aber es bleibt nicht dabei, sondern es besteht die Gefahr, daß bei uns die Kenntnis des Mahāyāna weiter so beschränkt bleibt, wie sie es heute ist. Es verlohnt, sich daran zu erinnern, daß heute noch nicht ein einziges der sog. Mahāyāna-Sūtra in deutscher Übersetzung vorliegt,[1]) während auf der anderen Seite die Pālitexte einen Bearbeiter und Übersetzer nach dem anderen finden: Franke, Geiger, Neumann, Oldenberg, Seidenstücker — um nur von den Neueren einige zu nennen.[2])) Nahezu alles, was aus der großen Literatur des Māhāyana in Sanskrit, in chinesischer, mongolischer, tibetischer und japanischer Sprache bekannt gemacht worden ist, ist englisch und französisch geschrieben. Schließlich sind sowohl Kerns wie Wassiljews Bücher über den Buddhismus Übersetzungen aus fremden Sprachen.[3]) De la Vallées Hauptwerk, die Opinions,[4]) sind noch nicht einmal übersetzt. Alle diese Arbeiten[5]) sind in Deutschland in weiteren Kreisen noch zu wenig bekannt und haben es noch nicht recht vermocht, dem Mahāyānastudium bei uns Freunde zu werben. Das ist insofern doch erstaunlich, als auf der anderen Seite eine Beschäftigung mit dem Mahāyāna wieder nahegelegt wird durch die Erschließung der buddhistischen Kunst, die bekanntlich vorwiegend mahāyānistisches Gepräge trägt, und deren Studium gerade in Deutschland eine Anzahl bedeutender Bearbeiter die Wege zu ebnen suchen (Grünwedel, v. Le Coq, Haas, With u. a.). Aber es bleibt dabei: es gibt in deutscher Sprache wenig Arbeiten, die zum Mahāyāna hinführen. Winternitz

---

[1]) Vom Lalitavistara, der ja aber eigentlich zum Hīnayāna gehört, hat bekanntlich Lefmann einige Partieen ins Deutsche übersetzt (die ersten 5 Kap.; 1875). — Vgl. auch die Proben in Lehmann-Haas, Rel. gesch. Lesebuch[2], 1922, S. 30 ff.

[2]) Vgl. auch die kleine Übersicht bei Beckh, Buddhismus I, S. 17 ff.

[3]) Beide sind im folgenden häufig benützt und zitiert. Ersteres erschien 1882/84; letzteres (nur Teil I) wurde 1860 von Schiefner übersetzt. Ich zitiere nach den Randziffern der letzteren Ausgabe.

[4]) Boudhisme, Opinions sur l'histoire de la Dogmatique 1909.

[5]) Viel gelesen wurde seinerzeit ja auch Koeppen, Die Religion des Buddha, 1. 1857—9, 2. 1906, der im ersten Bande seines Werkes aber hauptsächlich — wenn auch nicht ausschließlich — den südlichen, im zweiten den lamaistischen Buddhismus berücksichtigt.

hat in einer sehr verdienstvollen Übersicht über die buddhistische Literatur in Sanskrit die hierhergehörigen Literaturwerke beschrieben und charakterisiert;[1]) die entsprechende Arbeit über den Kanon des Mahāyāna in China von de Groot ist französisch geschrieben, während wir Deutschen infolge der schönen Arbeiten von Haas über den japanischen Buddhismus wieder besser unterrichtet sind.[2]) Charakteristisch genug ist schließlich — wenn einer es durchaus nicht glauben wollte, daß wir hier das Studium des Mahāyāna Buddhismus doch etwas vernachlässigen —, daß in dem Sammelwerk „Religion in Geschichte und Gegenwart" dem Mahāyāna ein einziger, sehr bescheidener Artikel[3]) gewidmet ist. Damit vergleiche man die außerordentlich wichtigen und reichen Abschnitte in der Encyclopaedia of Religion and Ethics.[4]) Schayers Vorarbeiten zur Geschichte der mahāyānistischen Erlösungslehren müssen sich fast ausschließlich auf ausländische Literatur stützen.[5])

---

[1]) Geschichte der indischen Literatur, II, 1: Die buddhistische Literatur 1913, S. 181—277.

[2]) Wir zitieren die Daten nur für die Werke, die im Folgenden häufiger benutzt und zitiert sind. De Groots Le code du Mahāyāna en Chine erschien 1893, Haas' Hauptbuch „Amida Buddha unsere Zuflucht" 1910. — Vgl. für den chinesischen Kanon Beal, A Catena of Buddhist Scriptures from the Chinese.

[3]) R GG II, Art. Buddhismus, Absatz 4.

[4]) z. B. die Artikel Mahāyāna, Lotus of the true Law, Ādi-Buddha; Bodhisattva, Avalokiteśvara, Nāgārjuna, Mādhyamika und viele andere. Dadurch werden Urteile, wie sie Fujishima in der Einleitung zu seinem Bouddhisme japonais (1889, p. VI f.) oder Suzuki in seinen Outlines of Mahāyāna Buddhism (bes. p. 11/16 ff.) über die Unkenntnis im Bezug auf das Mahāyāna in Europa aussprechen, rektifiziert. Inzwischen ist wirklich viel geschehen. — Vgl. aber den Bericht Heims (ZThK 4, 4 1923, S. 245 ff. über den Zen-Buddhismus in Japan): „Die buddhistischen Professoren an der Kais. Universität in Tokio und die gelehrten Äbte . . . haben mir gegenüber öfters ihre Verwunderung darüber ausgesprochen, daß wir Abendländer, auch die abendländischen Religionsforscher, meist nur ein einseitiges Bild des Buddhismus haben, das wir unter dem Einfluß Schopenhauers von dem absterbenden Zweig des Buddhismus in Indien gewonnen haben."

[5]) Als Diss. gedr. erschienen 1921 in der Zeitschrift für Buddhismus III. Dieser Darstellung verdanken wir manchen Einblick in die Zusammenhänge besonders der philosophischen Lehrmeinungen.

Am bekanntesten sind bei uns in weiteren Kreisen noch immer Philosophie und Kunst des Mahāyāna, allerdings zwei sehr wesentliche Ausdruckssphären. Nun sind aber in gewisser Weise auch gerade diese beiden wieder geeignet, statt zum Studium des Mahāyāna hin-, von ihm wegzuführen. Gibt es doch kaum etwas scholastisch Spitzfindigeres, Ermüdenderes und stellenweise Leereres als die philosophischen Diskussionen der Prajñā-Pāramitā-Texte und etwas Barockeres, Gröberes und Äußerlicheres als gewisse Darstellungen des Mahāyāna-Pantheons, sodaß man verstehen kann, daß die Freunde philosophischer Anschaulichkeit oder religiöser Innigkeit oder schließlich die Vertreter eines „klassischen" Kunstgeschmacks sich mit Widerwillen von diesem „Barock" abwenden. Nun sind ja aber auch Philosophie und Kunst etwa Sekundäres gegenüber der Religiosität des Mahāyāna, die seine nährende Flamme bildet. Von ihr werden wir, wie die Dinge liegen, am besten aus den heiligen Schriften dieser Richtung Kenntnis gewinnen. Freilich stehen auch hier vielfach noch weit verbreitete Vorurteile hindernd im Wege, wenn wir unsere Freunde an das Studium der Mahāyāna-Bücher heranbringen wollen. Prüfen wir die gangbarsten von ihnen. Der Einwand, daß ja nur ganz wenige imstande seien, zu den Quellen herabzusteigen, ist nicht stichhaltig, dasselbe würde auch für das Studium des Hīnayāna-Buddhismus gelten, den viele mit tiefster innerer Förderung und größtem Nutzen in Übersetzungen studiert haben. Nein, die Mahāyānaschriften stehen aber bei sehr vielen in dem Geruche, ganz entsetzlich lang, langatmig und langweilig zu sein. Dabei denkt man gewöhnlich an Lalitavistara und Mahāvastu, die einzigen literarischen Produkte aus dem Bereich des dem Mahāyāna nahestehenden Schrifttums, die auch in weiteren Kreisen noch einigermaßen bekannt sind.[1]) Etwas Wahres ist an diesem Verdikt, aber auch nur etwas. Was zunächst den äußeren Umfang dieser Schriften

[1]) Die Darstellungen des Hīnayāna-Buddhismus nehmen ja auf sie gewöhnlich mehr oder weniger eingehend Bezug. Vgl. z. B. Beckhs Buddhismus, der über das eigentliche Mahāyāna schweigt, aber die beiden im Text genannten Werke seiner oben genannten Darstellung zu Grunde legt. Für die Textausgaben und Übersetzungen ist Winternitz zu vergl.

angeht, so ist er zwar groß, aber nicht unmäßig: das Saddharma-Puṇḍarīka-Sūtra füllt einen Band der Sacred Books of the East, das längere Sukhāvatī-vyūha, um nur ein paar Beispiele anzuführen, ist 72, das Amitāyur-Dhyāna-Sūtra 40 Seiten in der Übersetzung der S. B. E. lang.[1]) Da ist schließlich das Majjhima-Nikāya doch noch wesentlich umfangreicher, und doch erlebt seine Übersetzung ins Deutsche in verhältnismäßig wenig Jahren die 2. Auflage[2]). Weiter, die Langatmigkeit. Vielleicht haben sich manche von der Lektüre eines Mahāyāna-Sūtra abstoßen lassen durch die stellenweise allerdings außerordentlich weit ausgedehnte Aufzählung von Namen, Gegenständen usw., die Fülle von Zahlen und feststehenden Begriffen und die ewigen Wiederholungen. Wie das alles zu erklären ist, darüber im Folgenden noch einige Worte, hier soll nur daran erinnert werden, daß schließlich jede Menschenart, jedes Volk, jede religiöse, politische, soziale Gruppe ihren Denk- und Sprachstil hat und wir uns, wenn wir uns einmal für fremde Religionen interessieren, wohl die Mühe nehmen müssen, zu versuchen, uns in diesen Stil einzuleben und ihn zu verstehen. Daß religiöse Texte an sich keine leichte und unterhaltsame Lektüre zu sein pflegen, sollte sich jeder sagen, der vielleicht von der Folklore oder von der Märchenkunde her an diese Schriften herantritt und nun über ihre Langatmigkeit „enttäuscht" ist. Schließlich muß einem bei einer solchen Lektüre eben doch immer der innere Zweck vor der Seele stehen, der bei ihrer Abfassung leitend gewesen ist: die religiöse Erbauung. Ich finde, daß die Mahāyāna-Sūtra in ihrer Weise sehr wohl einen Vergleich mit den Hīnāyāna-Sūtra aushalten. Man darf nur eben nicht den Fehler begehen, mit dem an einer Erscheinung gebildeten Maßstab an die andere heranzugehen, und diese von einem ganz anderen Ideal her beurteilen zu wollen.

Was zunächst den ästhetischen Eindruck anlangt, so wäre es natürlich falsch, die Schlichtheit und Einfachheit, die zweifel-

---

[1]) Die beiden letzteren Übersetzungen finden sich in Bd. XLIX, der Lotus in Bd. XXI der zitierten Sammlung.

[2]) Karl E. Neumanns Übertragung erschien 1896 in 1., 1922 in 2. Auflage.

los in gewissem Sinne den Sūtra des kleinen Fahrzeugs eignen, auch von den Mahāyāna-Schriften zu fordern, die, um nur ein Moment herauszugreifen, das natürlich auch den Charakter ihrer ästhetischen Form bestimmt, der Verherrlichung des „Mahāpuruṣa“ gewidmet sind und nicht, wie z. B. die Literatur des südlichen Kanon, in erster Linie den Lehrer und Menschen Buddha preisen. Manchen wird vielleicht schon bei der Lektüre einzelner Partien des Majjhima-Nikāya eine gewisse Ungeduld angekommen sein: schon hier ist, von allen abstrakteren oder späteren Schriften ganz zu geschweigen, vieles breit und umständlich und weitschweifig dargelegt und erzählt, sind Wiederholungen bis zum Überdruß vorhanden. Aber wenn man wirklich imstande ist, die zum wahren Verständnis und — Genuß erforderliche innere Sammlung und Stille aufzubringen, die das Eindringen in den Geist dieses Schrifttums insgesamt nun einmal erheischt, dann wird man auch den Denk- und Sprachstil verstehen, den die Inder sich geschaffen. Nichts anderes wird von dem verlangt, der das Mahāyāna kennen lernen will, nur daß er gleich seine Maße viel größer nimmt, sich noch weiter und offener macht, noch elastischer, möchte ich sagen, um die innere Schwungkraft aufzubringen, die einem das Mitgehen, Mitdenken, Mitfühlen erleichtern muß. Uns droht einfach der Atem auszugehen, wenn wir in diese riesenhaften Dimensionen hineingestellt werden, die hier überall herrschen: wir werden taub, geblendet, verwirrt, wenn wir kaum eingetreten sind in diese Welten. Nehmen wir an, wir ständen auf einem Gang durch die engen Straßen einer Kleinstadt plötzlich vor einem Gebäude von den Ausmaßen des Kölner Domes, so würden wir zunächst einmal gar nichts sehen, überhaupt keinen Begriff von dem Ganzen haben, das da vor uns steht. Sind wir aber gefaßt und vorbereitet auf diesen Anblick, dann macht es auch unserem Auge keine Schwierigkeiten, diese gewaltigen Flächen und Höhen abzutasten und zu umspannen; die erhebende Wirkung eines solchen Anblicks wird dann nicht in dem Maße von dem Gefühl des Niedergedrückt- und Zermalmtwerdens beeinträchtigt werden wie im anderen Fall. Haben wir uns einmal den Schwung gegeben, der dazu gehört, um überhaupt in der mehr

oder weniger tropischen Welt Indiens atmen zu können, haben wir uns noch einmal besonders weit und offen gemacht, um auch vor den Ungeheuersten an Begriffen, Buchstaben und Zahlen nicht zurückzuschrecken, dann, aber auch nur dann, wird sich uns die Welt des Mahāyāna in ihrer Schönheit und Erhabenheit enthüllen können. Wir müssen erst ein inneres Verhältnis zu dieser ganzen Welt gewinnen, um die innere Notwendigkeit zu begreifen, die hier wie in jedem organischen Gebilde herrscht und die sich natürlich auch auf das Verhältnis von Inhalt und ästhetischer Form erstreckt. Wir müssen begreifen können, daß es sich bei all diesen Wiederholungen, Häufungen, Riesenzahlen und Räumen nicht nur um Spielereien einer tollgewordenen Phantasie handelt, überhaupt nicht um „Spiel" — es sei denn, man fasse dieses Wort in einem sehr tiefen, sehr philosophischen Sinne. — Um wieder nur eines herauszugreifen: die Bildung fester, geprägter Wendungen, die uns ja in kleinerem Maßstabe schon in den Schriften des Hīnayāna begegnen, führt hier zu einer Art Kodifikation einer Menge starrer Formeln, zwischen denen allmählich alles Leben ersticken zu drohen scheint. So wird die Erwähnung des Buddha stets begleitet von demselben mächtigen, starren Gefolge von Namen und Prädikaten. Diese „Stilisierung" schreitet soweit fort, daß nun eben, wenn von Bäumen gesprochen wird, die vielleicht den Bereich eines Buddha zieren, nicht von 10 oder 100 oder 1000, sondern von Hunderten von Zehnmillionen (Koṭi) die Rede ist nnd — nicht von gewöhnlichen Bäumen, sondern von Diamantbäumen usw. Gerade der „Lotus" ist überreich an Beispielen dafür. Ich kann mir nicht helfen, aber mir fällt immer der folgende Vergleich ein: es ist, wie wenn ich aus einem protestantischen Gottesdienst in ein katholisches Hochamt komme, wenn ich aus dem kleinen Fahrzeug ins große hinübersteige. Der Vergleich ist vielleicht gefährlich, ich will ihn auch ja nicht etwa weiter treiben: er soll den Unterschied im Charakter der ästhetischen Form verdeutlichen helfen. Der große, unbestreitbare, eigentlich unmittelbar einleuchtende Wert eines edelgeformten „Ausdruckes", der schöngeprägten Form — nicht etwa nur, ja entschieden nicht einmal in erster Linie —

in ästhetischer Hinsicht, sondern vor allem in religiöser, darf eben doch nicht verkannt werden. Uns gehen heute ja schon wieder mehr die Augen für diesen Wert auf, für seine Bedeutung in „soziologischer" Hinsicht: seine gemeinschaftschaffende und -erhaltende Natur. Der Kultus ist eine große Sache, er ist der Kern aller objektiven Religion. Es ist eben doch kein Zufall, daß das Hīnayāna nur eine verhältnismäßig kleine Schar von Menschen hat gewinnen und halten können, während das Mahāyāna heute noch Hunderte von Millionen bindet. Aus den Mahāyāna-Schriften spüren wir ein großes Maß von objektiver Religion. Das äußert sich eben auch in der ästhetischen Form. Es ist ja heute, wo mit dem Gegensatzpaar innerlich — äußerlich soviel Unfug getrieben wird, schwer, ein Mißverständnis abzuwehren, aber ich möchte trotzdem sagen: entsprechend der mehr „innerlichen" Natur der Hīnayāna-Frömmigkeit ist die Form seiner heiligen Schriften eine bedeutend „subjektivere" als die des Schrifttums des Mahāyāna-Glaubens, aus dessen religiöser Literatur sich vor unseren Augen eine so ungeheuer reiche und mannigfaltige, bunte, und vielfach gegliederte „objektive" Welt aufbaut. Wie in dieser Welt eine Fülle von Wesen und Dingen der wundersamsten und denkwürdigsten Art existiert, so spiegelt sie sich in der Sprache, drückt sich ihr Charakter in der äußeren Form aus, in der diese Inhalte sich darbieten. Man denke an die große Rolle, die den sinnlichen Ausdrücken in dieser Literatur zufällt, im Gegensatz etwa zu der Bedeutung abstrakter Vorstellungen und Gedankenreihen in den Hīnayāna-Schriften, an die Fülle von Worten für Gesehenes, Gehörtes, Gerochenes, Geschmecktes, an die förmlich orgiastischen Zahl- und Raumbestimmungen.

Ein Vorurteil, unter dem weiterhin die Würdigung des Mahāyāna-Buddhismus heute noch vielfach leiden muß, ist das: diese Religion sei durchaus unoriginal und unselbständig, sie sei eine Mischung von Hinduismus und Buddhismus,[1]) eine unglückliche Mischung vielleicht, die nur als Degeneration

[1]) Am weitesten ist hier wohl Senart gegangen, dessen Verdienste um die Erforschung des Werdens der Buddha-„Legende" als Vorgänger de la Vallée-Poussins durch seine Übertreibungen etwas beeinträchtigt wird.

der ursprünglichen Buddhalehre aufgefaßt und angesehen werden könne. Nun wird es niemandem einfallen, den komplexen Charakter dieser Religiosität zu bestreiten, im Gegenteil: eine historische Analyse des Mahāyāna wird bis auf weiteres zu den wichtigsten und aufschlußreichsten Arbeiten, die der Religionshistorie obliegen, gelten müssen. Weiter wird man sofort zugeben müssen, daß die Lehren des „ursprünglichen" Buddhismus, wenn wir als solchen das ansprechen, was wir als Kern dem älteren Bestand der Hīnayāna-Schriften entnehmen können, daß diese Lehren, wie überhaupt die gesamte „Religion des Buddha", einem so starken Wandel unterlegen gewesen sind, daß man wohl verstehen kann, wie vom Standpunkt des „klassischen Ideals" aus in der Weiterentwicklung nichts als Depravation, Verfall, erblickt werden konnte. Wenn wir von der Bewertung zunächst einmal ganz absehen, so würde alles das zunächst nur besagen, daß eine Konzentration historischer Studien auf die Entstehung des Mahāyāna-Buddhismus sehr erfreulich, begrüßenswert und vielversprechend wäre. Damit ist es eben nicht allein getan, sondern wir wollen doch zunächst einmal diese Erscheinung in ihrem Sosein richtig kennen lernen und würdigen, ehe wir uns endgültig an die historische Untersuchung und Auflösung machen. Eine solche Würdigung steht noch aus, der einzige Gesichtspunkt nämlich, der heute neben dem historischen noch in Frage kommt, der der Vergleichung, hat noch nicht viel wirken können. Erst recht fallen natürlich Betrachtungen aus, die apologetischen Motiven ihre Entstehung verdanken oder „Harmonisierungsbestrebungen", wie sie etwa aus Timothy Richards New Testament of higher Buddhism[1]) (schon dieser Titel!) sprechen. Es kann aber keine Frage sein, daß der Mahāyāna-Buddhismus, wie stark auch immer bei seiner Entstehung schon vorhandene Bildungen eingewirkt haben,

---

(Essai sur la légende du Buddha 1875.) Vgl. aber auch Kerns Arbeiten unter diesem Blickpunkt.

[1]) Dies Buch erschien 1910. Sein Wert besteht nur in der Übersetzung eines chinesischen Extrakts aus dem „Lotus" (nach Nanjio Nr. 133), die im V. Kap. geboten wird. — Vgl. auch Edmunds-Anesaki, Buddhist and Christian Gospels 1908/9 u. a.

wie komplex und vielfältig und bunt er bei einer historischen Analyse seiner Bestandteile auch erscheinen möge, doch eine individuelle, charakteristische und originale Erscheinung ist, die nicht durch die Summierung ihrer Bildungs-Elemente „erklärt" werden kann. Denn: mögen immerhin aus allerhand anderen Religionen Vorstellungen, Bilder und Sätze entlehnt und übernommen worden sein, mag diese Rezeption auch vielfach äußerlich geblieben sein, es ist doch ein neues Zentrum da, als dessen Äußerungsformen die Glaubenssätze, Vorstellungen und Formen begriffen werden müssen. Auf die Grundhaltung kommt es an. Ihr entspricht das Ideal, dessen Wandel „vom Hinayāna zum Mahāyāna" niemals durch die Aufstellung einer lückenlosen „Entwicklungslinie" plausibel gemacht werden kann.[1]) Wieviel Zwischengebilde und Übergangserscheinungen man auch entdecken wird: wir werden niemals darum herumkommen, zugeben zu müssen, daß hier gegenüber dem „Alten" etwas spezifisch Neues entstanden ist, aus einer neuen Grundhaltung und Auffassung, etwas, das eine eigene Struktur und einen eigenen Wert besitzt.[2])

Wir können dieses Neue auch nicht restlos erklären durch einen Hinweis auf die Rezeption des Buddhismus durch außerindische Völker, deren spezifischer Charakter für diese Umbildung verantwortlich zu machen sei,[3]) obgleich natürlich der völkerpsychologische Gesichtspunkt bei einer Untersuchung dieser Fragen von erheblicher Bedeutung sein würde.[4]) Die

---

[1]) Sehr gut hierzu die Bemerkungen de la Vallée-Poussins a. a. O. S. 10 ff.

[2]) . . . . il sembla que l'invasion des mythes et de la dévotion marquait la dégénérescence de la Bonne Loi. Qu'une „terre bienheureuse" soit substituée au nirvāṇa n'est-ce pas un comble d'abomination? N'est-ce pas une pitié que la forme fantastique du Bouddha du Lotus remplace le maître humain et disert des vieux Suttas? Ce dédain n'est pas justifié, quelle que soit la valeur philosophique des deux Bouddhismes, le rationaliste et le religieux, — car ce dernier a donné naissance à des édifices doctrinaux d'une rare beauté et c'est bien lui qui a conquis, au prix de cruelles déformations, il est vrai, le Turkestan, le Tibet, la Chine et le Japon, pour ne pas parler de l'Insulinde. de la Vallée Poussin, Opinions S. 215.

[3]) Großen Wert legt Wassiljew auf diesen Gesichtspunkt (vgl. a. a. O. S. 19 u. ö.)

[4]) Vgl. das schöne Bändchen von Hackmann, das die nationalen

verschiedenartigsten „fremden Einflüsse“ hat man so für die Entstehung des Mahāyāna mehr oder minder einseitig postuliert,[1]) daneben wurde aber auch der Versuch gemacht, alles Äußere nach Möglichkeit auszuschalten und eine rein immanente Entwicklung des Buddhismus nachzuweisen. Es kann nun kein Zweifel bestehen, — vor allem die Untersuchungen de la Vallée-Poussins haben das gezeigt —, daß sich schon im Buddhismus der ältesten erreichbaren Gestalt eine Anzahl Züge finden, mindestens ansatzweise manches vorhanden ist, was erst später im Mahāyāna zur vollen Ausbildung gelangt ist. Es war kein Bruch mit dem Alten, den die Mahāyāna-Lehrer vollzogen, das zeigt die relative Anerkennung des Hīnayāna durch die Leute des großen Fahrzeugs, aber das Alte erfuhr doch eine so starke Umgestaltung, daß wir wohl sagen dürfen, ohne Einwirkung von außen wäre sie niemals in diesem Maße möglich gewesen.

Eine naheliegende Frage wäre in diesem Zusammenhang die, ob die Umgestaltung des Buddhismus nach der Seite des Mahāyāna hin vorwiegend durch den Eingriff und die Einwirkung einer oder einzelner hervorragender Persönlichkeiten erfolgt sei — Nāgārjuna oder wer immer „Gründer“ des Mahāyāna —, oder ob, wie man vielfach auch lesen kann, dieses dadurch entstanden sei, daß der Einfluß der „Massen“ Konzessionen erzwungen und so eine Wandlung der ursprünglichen Religion herbeigeführt hätte. Auch hier kann es sich natürlich nicht um ein Entweder-Oder handeln, sondern um die Feststellung des Maßes und der Richtung, in der beide Faktoren sich wirksam erwiesen haben. Eine solche Erörterung wäre auch deshalb wichtig, weil sie die merkwürdige und oft beachtete Tatsache erklären helfen würde, daß wir im Ma-

Unterschiede und Färbungen am Buddhismus der außerindischen Länder gut zur Anschauung bringt. (Der Buddhismus 1905/6 RV.) Die Spezialliteratur für den tibetischen, chinesischen, japanischen, mongolischen etc. Buddhismus hier aufzuführen, ist nicht notwendig.

[1]) Vgl. De la Vallée-Poussin, a. a. O. S. 215, und die Vertreter des Gedankens der mehr oder minder starken Abhängigkeit vom Christentum. Zur Kritik der letzteren: Garbe, Indien und das Christentum 1914 und Haas, ‚Das Scherflein der Witwe‘ und seine Entsprechung im Tripiṭaka 1922.

hāyāna neben den gröbsten, derbsten und primitivsten Vorstellungen, Riten und Bräuchen die erhabensten und subtilsten Gedanken und Lehren finden und zwar beides nicht nur nebeneinander, sondern häufig gemischt, wie in der seltsamen Frömmigkeit der tibetanischen Buddhisten.[1]) Sublime Spekulationen über die Leerheit der Dinge und die Natur des Erlösers neben der Praxis der Gebetsmühlen und dem hanebüchensten Geisterglauben. Und zwar ist es eben nicht so bequem für die Theoretiker eingerichtet, daß wir lediglich in den Kreisen der höchsten Geistlichkeit, der Gelehrten etwa, jenen höheren Gedankengängen, der feineren Übung begegnen und die Masse in der einfachen Geisterreligion der Väter verharren sehen, sondern das alles ist gemischt und durcheinander geschoben. Die geschichtsphilosophische Fragestellung mündet in die religionssoziologische, der der Mahāyāna-Buddhismus ebenfalls ein sehr interessanter Untersuchungsgegenstand sein muß, es genügt, an die japanischen Verhältnisse zu erinnern: wie wandelt sich der Buddhismus in den einzelnen Sekten unter dem Einfluß der soziologischen Struktur, wie wirkt umgekehrt die spezifische Religiosität auf diese ein?[2])

Vielleicht wird es manchem überhaupt anfechtbar oder verkehrt erscheinen, den Mahāyāna-Buddhismus als ein Ganzes aufzufassen und zu besprechen. Er wird auf die Fülle von nationalen Unterschieden, Sekten, Schulen und Richtungen hinweisen, die alle unter diesem Namen begriffen werden. Aber: rechnen sie sich nicht alle selbst zum Mahāyāna, und sprechen wir nicht, auch heute noch, von „Protestantismus" schlechthin, als der Summe der empirischen Erscheinungen, die sich selbst mit diesem Namen bezeichnen? Je genauer man eine große Religion kennen lernt, umso bedeutsamere und fundamentalere Unterschiede, Spaltungen und Verschieden-

[1]) Oder man vergleiche die Spekulationen, die die mongolischen Buddhisten — gewiß keine „gebildeten" Leute! — beschäftigten. Unkrig hat aus einer russischen Arbeit über den Buddhismus des Mahāyāna der Mongolen (von Gurij) Anthr. XVI-XVII (1921/22; S. 343—350, 801—808), eine Übersetzung geboten, die dafür lehrreich ist.

[2]) Die Max Webersche Fragestellung. Hier kommt besonders in Frage aus seiner Religionssoziologie Bd. II, S. 264 ff.

heiten erkennt man in ihr, sodaß einem leicht am Ende das Ganze nur noch erscheinen kann als eine „Einheit der Gegensätze". Wie groß sind die Spannungen, die Heiler uns im Katholizismus, Glasenapp im „Hinduismus" aufgezeigt haben! Ich bezweifle nicht, daß, wenn einmal die Zeit gekommen sein wird, auch den Mahāyāna-Buddhismus als Ganzes darzustellen, eine ganz ähnliche Erfahrung gemacht werden wird.

Ich frage: Gibt es so etwas wie den „Geist" des Mahāyāna? Etwas, was diese Erscheinung als Einheit aufzufassen erlaubt, Momente, die für sie charakteristisch sind, gerade in der Verbindung, die sie hier eingegangen sind?[1]) — Nach drei Seiten hin kann, man wie mir scheint, das Wesen des Mahāyāna-Buddhismus zu bestimmen suchen: nach der religiösen, nach der ethischen und nach der philosophischen hin hat er ein Ideal aufgestellt, das uns einen Einblick in sein Wesen tun läßt. Man kann sich darüber unterrichten, wenn man prüft, erstens: Wie steht er zu Gott? zweitens: Wie steht er zum Mitmenschen? drittens: Wie steht er zur „Welt"? Die Beantwortung dieser Fragen bezeichnet zugleich den entscheidenden Gegensatz zum Hīnayāna.

Zuvor soll aber noch einiges Literarische — besonders im Hinblick auf den Text, von dem wir ausgehen — angemerkt werden.

Wenn wir uns aus seinen Schriften ein Bild von dem Hīnayāna-Buddhismus machen wollen, so haben wir es nicht schwer: der Pālikanon, der uns ja zu sehr bedeutenden Teilen sogar in unserer Sprache zugänglich gemacht ist, außerdem einige Werke in Sanskrit erlauben uns, uns darüber zu unterrichten. Wir besitzen eben den vollständigen Kanon einer Sekte, die zum Hīnayāna gehört: das Pāli-Tipiṭaka. Ein vollständiger Sanskritkanon ist uns aber nicht erhalten.[2]) Die Mahāyāna-Schulen besitzen außerdem vielfach jede ein

[1]) Für die systematische neben der religionsgeschichtlichen Erörterung der Grundgedanken, die dem Mahāyāna zu Grunde liegen, vgl. vor allem de la Vallée-Poussins Arbeiten. Daneben etwa in Suzuki's Outlines Ch. II.

[2]) Über die Reste des Sanskrit-Kanons vgl. Winternitz, a. a. O. S. 185 ff.

besonders heiliges Buch, eine Tatsache, die sehr charakteristisch für das Mahāyāna und seine „henotheisierenden" und bibliolatrischen Tendenzen ist.[1]) Als eine Art Prototyp mahāyānistischen Schrifttums kann man jedenfalls die sog. Mahāvaipulya-Sūtra anführen, über die zuerst Burnouf ausführlich gehandelt hat.[2]) Auf Grund der Anhaltspunkte und Wesensmerkmale, die uns diese Werke formal und inhaltlich, d. h. aus dem Glauben des Mahāyāna, bieten, können wir das Mahāyānistische und Nichtmahāyānistische an den Schriften bestimmen, die an der Grenze stehen, wie Lalitavistara oder Mahāvastu.[3]) Die Mahāvaipulya-Sūtra entsprechen im allgemeinen den Schriften des zweiten „Korbes" des südlichen Kanon. Es gibt kein besseres Mittel, sich den Unterschied zwischen beiden Lehren anschaulich zu machen, als die Lektüre etwa einiger Sūtra des Majjhima- oder Dīgha-Nikāya und daneben vielleicht des Saddharma-Puṇḍarīka-Sūtra oder des Sukhāvati-Vyūha. Neben den neun großen Sūtra,[4]) aus denen wir vor allem die Theologie, die Frömmigkeit und den Kultus des Mahāyāna kennen lernen, sind besonders wichtig die Schriften der dritten, dem Abhidhamma-Piṭaka des Pālikanons

---

[1]) Für die japanischen Sekten und ihre Lieblingswerke vgl. Fujishima, Le bouddhisme japonais, für die chinesischen Beal, A Catena, de Groot a. a. O., der zeigt welch ungeheuren Ansehens sich dort bei Dhyānasekten das Brahma-jāla-Sūtra erfreut. Das Saddharma-Puṇḍarīka ist der Text der Tendai-Schule, bei der es die fünfte und letzte Offenbarungsstufe bezeichnet, und der Nichiren-Schule, nach der seine Verkündigung der einzige Zweck der Herabkunft Buddhas war (Fujshima Kap. VII und X), über die Hochschätzung des Lotus in China vgl. Wassiljew, a. a. O. S. 151.

[2]) Introduction p. 103—128; vgl. auch Winternitz, S. 230 ff., Kern S. B. E. XXI, Intr. bes. S. X.

[3]) Der Lalitavistara bezeichnet sich selbst als Mahāvaipulya-Sūtra, weicht aber doch in manchen Punkten von dem Kanon der Mahāyānasūtra ab. Er gehörte bekanntlich ursprünglich der Schule der Sarvāstivādin an. Eine Kritik der Theorien über seine Bedeutung bei Winternitz, S. 194 ff. Ebendort, S. 187 ff., Nachweise über das aus den Kreisen der Mahāsānghika stammende Mahāvastu.

[4]) Die neun „Dharma", unter denen sich auch der „Lotus" befindet, die in Nepal eine besondere Verehrung genießen. (Winternitz, a. a. O. S. 230.)

entsprechenden „scholastischen“ Sammlung, die Prajñā-pāramitā-Sūtras, in die uns Walleser durch seine so überaus dankenswerten Übersetzungen manchen Einblick hat tun lassen.[1]) Aus ihnen und den „Kommentaren“ der großen Lehrer, der Aśvagosha, Nāgārjuna, Āryadeva, Asaṅga, Śantideva, Vasubandhu u. a.[2]) lernen wir die Philosophie des Mahāyāna kennen, speziell die erkenntnistheoretisch-logischen und metaphysischen, aber auch die ethischen Anschauungen. Bekanntlich sind es vor allem zwei Schulen, die sich auf diesem Gebiet hervorgetan haben:[3]) die Vijñānavādin oder Yogacāra, deren Haupttext das Laṅkāvatāra[4]) ist, und die ganz extremen Mādhyamika, die auf den Prajñā-Pāramitā-Texten fußen.[5]) Zum Korb der „Zucht“ (Vinaya-Piṭaka) wäre etwa das Mahāvastu, wenigstens gewisse Bestandteile desselben, zu rechnen.[6]) Wir ersehen aus der liturgischen und Ritualliteratur, wie das besonders de la Vallée-Poussin betont hat, wie weit in der Praxis des „Wandels“ und in Fragen der Disziplin die Anhänger des großen Fahrzeugs sich am Ideal des kleinen orientieren, bezw. mit ihm übereinstimmen. Für die ethischen Lehren des Mahāyāna dürfen wir neben dem Saddharma-Puṇḍarīka etwa das Bodhicaryāvatāra als Hauptquelle anführen.[7]) Die Krone

---

[1]) Prajñāpāramitā, Die Vollkommenheit der Erkenntnis 1914 (Gött. R. G.) Vgl. auch Winternitz, a. a. O. S. 247 ff. Über die Zugehörigkeit gewisser Mahāvaipulya-Sūtra zum Abhidharma vgl. Burnouf, Intr. S. 437 ff. Zum Ganzen: de la Vallée-Poussin, a. a. O. S. 260 A. 1.

[2]) Über die Namen, Textausgaben und Übersetzungen der Werke dieser Männer unterrichtet Winternitz, a. a. O. S. 201 ff. und 250 ff., über ihr Leben vgl. Wassiljew, a. a. O. S. 210 ff. und die entsprech. Art. der ERE.

[3]) Vgl. die Artikel V. u. M. in der ERE und die betreffenden Abschnitte bei Wassiljew, a. a. O. S. 285 ff., de la Vallée-Poussin, a. a. O. Kap. II und Schayer und unsere Erörterung im 3. Abschnitt.

[4]) Winternitz, a. a. O. S. 243 f.

[5]) Ihr Begründer soll Nāgārjuna gewesen sein, der die Prajñā-Pāramitā systematisch in seinen Mādhyamikasūtra kommentiert (zu denen wieder Candakīrti einen Kommentar verfaßte). Winternitz, a. a. O. 250 f.

[6]) Außerdem — nach Burnouf (Introduction p. 232 ff.) — die Avadāna, die allerdings stark nach dem Sūtra-Stil neigen. Vgl. über sie Winternitz, a. a. O. S. 215 ff.

[7]) Für Textausgabe und Inhaltsangabe vgl. Winternitz, a. a. O.

des mahāyānistischen Schrifttums aber ist und bleibt in jeder Beziehung das Saddharma-Puṇḍarika,[1]) das leider noch immer nicht ins Deutsche übersetzt und bei uns infolgedessen viel zu wenig bekannt ist. Auf seine inhaltliche Bedeutung und seinen religiösen und ästhetischen Wert ist schon vielfach hingewiesen worden.[2]) Leider aber war das Interesse gerade an diesem Werk oft genug durch apologetische Tendenzen getrübt, die eine unbefangene Würdigung schwer aufkommen lassen. — Es ist ja kein Zufall, daß diese Schrift als eine der ersten aus der buddhistischen Literatur überhaupt, als die erste aus dem Sanskrit-Schrifttum der nördlichen Schule in eine europäische Sprache übersetzt worden ist: Burnouf bot im zweiten Bande seiner epochemachenden Introduction au Bouddhisme eine Übertragung des „Lotus de la bonne loi",[3]) auf die im Jahre 1884 eine neue Übersetzung ins Englische durch Kern[4]) sich vielfach stützen konnte. Burnouf hat dem Werke eine ganz besondere Liebe und Sorgfalt gewidmet, — die zweite Hälfte des zweiten und der dritte Band seiner Arbeit besteht aus Noten und Anhängen, die der philologischen, sachlichen und historischen Erklärung wichtiger Begriffe aus dem Saddharma-Puṇḍarika zu dienen bestimmt sind.[5]) Sie sind noch heute trotz mancher überholter Annahmen, Konstruktionen und Erklärungen unerläßlich für das eingehendere Studium des Lotus, wenn schon sie mehr zur Erklärung einzelner Begriffe als zur Einführung und Würdigung des Geistes dieses

S. 263. De la Vallée Poussin hat dieses von Śantideva verfaßte Werk 1907 übersetzt.

[1]) Wir zitieren das Werk unter diesem Titel, der schwer genau und gut zu übersetzen ist — Burnouf sagt: Lotus de la bonne loi; Kern: The lotus of the true law (vgl. zum Titel Burnouf, Intr. II Notes I S. 285) — oder als „Lotus". Den Text bietet der X. Band der Bibliotheca Buddhica (hrsg. v. Kern und Bunyu Nanjo 1908).

[2]) Vgl. besonders Seydel, Das Evangelium von Jesu in seinen Verhältnissen zu Buddha-Sage und Buddha-Lehre 1882, das vielfach auf den Lotus Bezug nimmt (vgl. S. 223 ff.).

[3]) 1852.

[4]) S. B. E. XXI mit einer bedeutsamen Einleitung. Vgl. dort Intr. XXXVII über Burnoufs Übertragung. — Wir zitieren nach dieser Überestzung.

[5]) Introduction II: p. 285 ff. und III: 21 wichtige Appendices.

Werkes beitragen. Schließlich hat, um nur die wichtigsten Etappen des Weges zu bezeichnen, der diese heilige Schrift bis zu uns Deutschen hinführte, Winternitz in seiner Geschichte der indischen Literatur, von der schon die Rede war, das Sūtra ausführlicher besprochen und einzelne bedeutsame Stellen im Auszug in deutscher Übersetzung mitgeteilt.[1])

(Schluß der Arbeit folgt.)

---

[1]) a. a. O. S. 230—238. Eine gute Übersicht über den Inhalt der einzelnen Kap. bietet auch Kern, a. a. O. Intr. XXIX—XXXI.

BÜCHERBESPRECHUNGEN

Reisewerke und Verwandtes.

Noch immer gibt es im alten Kontinent Asien weite Gebiete, deren Erschliessung auch vom Standpunkt des Geographen höchst erwünscht erscheint. Was aber in diesen Ländern der Forschung besonderen Reiz verleiht, ist der Umstand, daß wir hier immer wieder auf Stätten uralter und hochwertiger Kultur stoßen; daß es der Mensch ist und die Menschheitsgeschichte, die uns immer wieder entgegentreten und uns nötigen, unter diesem besonderen Gesichtswinkel das Land und die Landesnatur zu betrachten. Man denke an „Serindia", das monumentale Werk Sir Aurel Steins, das uns über das innerste Asien eine erstaunliche Fülle neuen Wissens in geographischer wie in kulturhistorischer Beziehung übermittelt hat in einer Gleichmäßigkeit der Verteilung, wie sie bisher wohl noch nie und nirgends erreicht worden ist. Expeditionen, die so sorgfältig vorbereitet und mit so viel Glück und Energie durchgeführt wurden, wie die Sir Aurel Steins — der Bericht über seine dritte und größte Reise ist wohl in Bälde zu erhoffen — gehören freilich zu den seltenen Ausnahmen, wie es auch selten einen Gelehrten geben wird, der in derselben Weise zugleich ein ausgezeichneter Geograph und ein Sprachforscher und Historiker ersten Ranges ist.

Heute liegen vor mir zunächst zwei Werke über Tibet, die beide, trotz mancher äußerlichen Verschiedenheit, gleich wertvoll und belehrend sind und sich in glücklicher Weise ergänzen. Es sind das die Reisewerke von W. M. McGovern und von Stötzner. McGovern[1]) war ursprünglich Mitglied einer Expedition, die es sich im Jahre 1922 zur Aufgabe gemacht hatte, von Darjeeling aus nach der Hauptstadt Tibets, nach Lhasa vorzudringen. Der Plan scheiterte an dem Widerstand der tibetanischen Behörden. Die Expedition wurde gezwungen, bereits in Gyantse umzukehren, also noch ehe sie das Tal des Brahmaputra-Tsangpo erreicht hatte. Unser Autor ließ sich aber nicht abschrecken. In der Verkleidung eines tibetanischen Kuli, während einer seiner Leute die Rolle des Führers der kleinen Karawane spielte, gelangte er auf einem anderen mehr westlichen Wege nach Shigatse, wo sich das Kloster des Trashi-Lama — so schreibt der Vf. —, des geistlichen Oberhauptes der Tibetaner befindet, und von da nach der Hauptstadt Lhasa. Daß eine solche Unternehmung nur unter den größten Schwierigeiten und Gefahren durchgeführt werden konnte, liegt auf der Hand. Lebendige Schilderungen von Land und Leuten und Zuständen zeichnen das Buch aus, das reichlich mit Illustrationen nach Aufnahmen des Verfassers ausgestattet ist. Höchst interessant ist auch, was uns über die politischen und militärischen Verhältnisse Tibets berichtet

[1]) Als Kuli nach Lhasa, eine heimliche Reise nach Tibet von W. M. McGovern, a. d. Engl. übersetzt von M. Proskauer. Berlin, A. Scherl. 294 S. mit 48 Abbildungen und 4 Skizzen.

wird, in denen sich in den letzten Jahren gewaltige Umwälzungen vollzogen haben. Wer sich für die Fragen der großen Weltpolitik interessiert, wird aus dem Werße mancherlei wertvolle Belehrung schöpfen können. Auch Tibet, als das zwischen China und Britisch-Indien gelegene Land, wird berufen sein, in der Weltpolitiß eine bedeutsame Rolle zu spielen. Es gibt aber nicht viele Europäer, die dieses so merkwürdige Land mit Einschluß der eifersüchtig gegen die Fremden sich abschließenden Hauptstadt, so gründlich durch eigene Beobachtung kennen gelernt haben, wie unser Verfasser.

Handelt Mc Governs Buch von dem zentralen Tibet, so führt uns das von Stötzner mehr nach dem Osten, in die geographisch überaus interessanten und noch wenig durchforschten Grenzgebiete zwischen Tibet und China[1]). Hier hausen in schwer zugänglichen Gebirgen wilde, unabhängige Nomadenstämme; hier ist der Schauplatz blutiger Kämpfe zwischen Tibetanern und Chinesen, die um so weniger zur Ruhe kommen werden, als sich ja Tibet jetzt von China unabhängig gemacht hat, China selbst dies aber noch keineswegs anzuerkennen gewillt ist; hier haben die christliche Mission und die wissenschaftliche Forschung viele Opfer an Menschenleben gefordert, wie wohl in keinem anderen Teil der Erde. Die Stötzner'sche Expedition trug wissenschaftlichen Charakter. Außer ihrem Führer, dem Verfasser unseres Buches, der vor allem ethnologischen Studien oblag, nahmen ein Geograph, ein Ornithologe, ein Entomologe, ein Botaniker und ein Kenner Ostasiens, der die Möglichkßeit der Anknüpfung von Handelsverbindungen ins Auge zu fassen hatte, an der Reise teil. Die wissenschaftlichen Ergebnisse werden anderweitig zur Veröffentlichung gelangen; das vorliegende Werk ist, wie schon der Titel angibt, das Tagebuch der Expedition. An seiner Hand begleiten wir die Reisenden auf ihrer an Abenteuern und Gefahren reichen Fahrt den Jang-tse-kiang hinauf in das geheimnisvolle Gebiet ihrer eigentlichen Forschung, das innerhalb des großen nach Süden gerichteten Bogens des oberen Jang-tse-kiang etwa zwischen 30° u.32° n. B. und 101° und 104° ö. L. gelegen ist. Stötzner ist ein glänzender Schilderer der großartigen Landesnatur, ein feiner und eindringender Beobachter der Menschen und der menschlichen Verhältnisse, und er ist persönlich so mit der wissenschaftlichen Aufgabe, die er sich gestellt hat, verwachsen, daß diese innere Teilnahme sich ganz von selbst auf den Leser überträgt. Für uns sind von besonderem Interesse die zahlreichen Notizen über den Lamaismus, wie er sich in jenen Gegenden ausgestaltet hat; aber sie stellen nur einen Ausschnitt aus dem reichen und wertvollen Inhalt des Tagebuches dar, dem wir weiteste Verbreitung wünschen. Noch auf Chinas Boden wurden die Mitglieder der Expedition von der Nachricht über den Ausbruch des Weltkrieges erreicht; erst im Jahre 1917 gelang es Stötzner, über Amerika in die Heimat zu kommen.

[1]) Walter Stötzner, Ins unerforschte Tibet. Tagebuch der deutschen Expedition Stötzner 1914. Leipzig, K. F. Köhler, 1924. 316 SS. (mit 150 Bildern und zwei Karten).

Wenn ich einen Wunsch für eine etwaige Neuauflage der beiden besprochenen Bücher äußern soll, so wäre es der nach der Beigabe reichlicheren Kartenmaterials.

Im Anschluß erwähne ich hier ein Buch ganz anderen Ursprungs und Charakters, es ist der zweite Band von Sven Hedin's[1]) Roman „Tsangpo". Was dieser Dichtung einen besonderen Reiz und einen über das rein Literarische hinausgehenden Wert verleiht, ist der Umstand, daß der Schauplatz des Romans Tibet ist, und daß der Dichter in seiner Eigenschaft als Forschungsreisender mit diesem Gebiet vertraut geworden ist, wie wenig andere. Es sind also die vortrefflichen Beschreibungen des eigenartigen Landescharakters, der Bevölkerung, des Klimas und der meteorologischen Erscheinungen, und ganz besonders der tibetanischen Tierwelt, auf die ich hier hinweisen möchte. Und sie nehmen in dem Buche einen so breiten Raum ein, daß sie ihm in der Tat sein besonderes Gepräge verleihen. Wenn auch diese Schilderungen, wie z. B. in Kap. 9 „Kiangs Abenteuer", in welchem Leben und Treiben, Art und Wesen der Wildesel beschrieben wird, romanhafte oder märchenartige Form annehmen, so beeinträchtigt das keineswegs die Treue der Beobachtung. Man lese z. B. in diesem Kapitel S. 134 f., die Beschreibung eines Hagelsturmes, wie sie in Tibet so häufig auftreten. In ähnlicher Weise, wie der Wildesel, werden auch der Yak, die Murmeltiere, die Wölfe, die Wildgänse — diese im Schlußkapitel — behandelt. Ich zweifle nicht, daß Sven Hedin auch als Dichter einen weiten Leserkreis unter den Deutschen finden wird, die es lieben, in der Phantasie in fernen, fremden, geheimnisvollen Ländern sich aufzuhalten, und die gerne einem bewährten Führer in solche Länder folgen.

In die Dschungeln und Urwälder Südindiens und in die Felswildnis des westlichen Himalaya führt uns das prächtige Buch von Wiele über seine für Hagenbeck unternommenen indischen Jagdzüge.[2]) Die größere Hälfte des Buches ist den jagdlichen Abenteuern im Gebiet von Mysore und in den Nilgiris gewidmet, die kleinere denen im Karakorum-Gebirge am oberen Indus im nördlichen Kashmir. Dort sind es der Tiger, der Panther, der Lippenbär, der gewaltige und wehrhafte Bison (*Bos gaurus*), denen der Weidmann unter Einsetzung von Leben und Gesundheit nachstellt, hier der Steinbock und das Wildschaf. Unser Verfasser begnügt sich aber keineswegs mit der Beschreibung der jagdlichen Erlebnisse. Zahlreiche interessante Notizen über die Lebensgewohnheiten des indischen Hochwilds werden eingeflochten, die auch für den Zoologen von Wert sind, ferner prächtige Naturschilderungen, die uns die Eigenart Südindiens und

[1]) Sven Hedin, Tsangpo Lamas Wallfahrt. 2: Die Nomaden. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1923.

[2]) Hermann Wiele, Für Hagenbeck im Himalaya und den Urwäldern Indiens. Dreißig Jahre Forscher und Jäger. Mit über 100 Original aufnahmen des Verfassers, sowie 3 Landkarten. Dresden, Verl. Deutsche Buchwerkstätten 1923.

der Hochgebirgswelt des Himalaya näher bringen, sowie viele Einzelbeobachtungen über die Bewohner der auf der Jagd durchstreiften Landstriche. Eine Kleinigkeit möchte ich hier erwähnen. Von den „Irulla" sagt S. 102 der Vf.: „Die Leute sind von mittelgroßer Statur und feinem Knochenbau, ihre Hautfarbe ist hell kaffeebraun, ihr Gesichtstypus arisch." Nun sagt aber gerade von den Irula wegen ihrer schwarzen Farbe ein einheimisches Sprichwort, daß auf ihrer Haut selbst eine Kohle einen weißen Strich zurücklasse. Wie mag sich dieser Widerspruch erklären?

Ich bekenne, daß die Lektüre von Wiele's schönem Buche mich sehr gefesselt hat, und ich bin überzeugt, daß es jedem Leser so ergehen wird. Nicht unerwähnt lassen möchte ich auch die Ausstattung mit vorzüglichen Illustrationen — prächtigen Landschaftsbildern, Völkertypen, erbeuteten Jagdtieren — nach den Aufnahmen des Verfassers. Ich glaube dem Buche die beste Anerkennung auszusprechen mit der Mitteilung, daß ich ihm in meiner Bibliothek den Platz zugewiesen habe neben dem klassischen Werke über indische Hochjagd, neben Sanderson's „Thirteen Years among the wild beasts of India."

Nur wenige Worte kann ich an dieser Stelle einem Reisewerke widmen, das einen deutschen Gelehrten, den Vertreter der pharmazeutischen Chemie an der Universität Berlin, Prof. Thoms, und seine Gattin zu Verfassern hat.[1]) Ihre Weltreise führte sie von Hamburg nach New-York, unter Besuch der wichtigsten Städte quer durch den amerikanischen Kontinent nach San Franzisko, dann über den Stillen Ozean nach Hawaii und Japan, wo sie kurz nach dem großen Erdbeben vom 1. September 1923 eintrafen, dessen Ursachen und Wirkungen in einem besonderen Kapitel behandelt werden. Längs der chinesischen Küste kamen sie nach Singapore, besuchten Java und den Borobudur, dann Ceylon, Bombay und Karachi, und kehrten über Suez, Barcelona, Paris in die Heimat zurück. Es ist klar, daß ein Gelehrter von dem Range Thoms' uns nach einer erdumspannenden Fahrt allerlei wertvolle und neue Beobachtungen mitzuteilen weiß, ganz besonders wo es sich um Gegenstände handelt, die das Wissenschaftsgebiet des Verfassers streifen. Das Geschichtliche liegt ihm naturgemäß ferner. Mit Befriedigung nehmen wir auch wahr, wie die deutsche Wissenschaft und ihre Vertreter trotz aller politischen Umwälzungen sich noch immer weltweiter Anerkennung und Hochschätzung erfreuen, und wie anscheinend eine objektivere und leidenschaftslosere Beurteilung der Ereignisse im Ausland Platz zu greifen beginnt. Es geht ein wohltuender Zug warmen vaterländischen Empfindens, das doch frei ist von aller Einseitigkeit, durch das ganze Buch.

Anhangsweise möchte ich schließlich die unter unseren Lesern, die mit Niederländisch-Indien persönliche oder geschäftliche Beziehungen haben, auf das von dem dortigen Deutschen Bund herausgegebene Jahr-

---

[1]) Weltwanderung zweier Deutscher von Hermann Thoms und Luise Thoms. Mit 187 Abbildungen, 15 Tafeln und 1 Karte. Dresden und Leipzig, 1924. Theodor Steinkopff.

buch für 1924 verweisen.[1]) Sie werden dort alles Wissenswerte über die Geographie, die Bevölkerung, die Wirtschaft, die Rechtspflege, die Verwaltung, über Lebensweise, sanitäre Verhältnisse und hygienische Maßregeln, über die Stellung des Deutschtums im Lande, über Dampfschiffverbindungen zwischen den einzelnen Handelsplätzen und mit Europa und über vieles andere in zuverlässiger und übersichtlicher Weise dargestellt finden. Ich habe mich selbst über manche Frage, die mich interessierte, in dem hübschen Büchlein unterrichtet und kann es bestens empfehlen.

Neubiberg bei München. Wilh. Geiger.

Laien-Buddhismus in China. Das Lung shu Ching t'u wên des Wang Jih hsiu aus dem Chinesischen übersetzt, erläutert und beurteilt von Dr. H. Hackmann. XVI u. 347 Seiten. Verlag F. A. Perthes, Gotha-Stuttgart 1924. Preis geb. Mk. 12.—.

Der Religionshistoriker an der Universität Amsterdam Heinrich Hackmann ist den Lesern unserer Zeitschrift kein Unbekannter: in seiner vor Jahren in drei Teilen erschienenen, für das Verständnis weiterer Kreise bestimmten Arbeit hat er auf Grund persönlicher Eindrücke, die er während seines Aufenthaltes in Asien gewann, und an der Hand eingehender Studien den Versuch unternommen, den Buddhismus, seinen Lehrgehalt, seine geschichtliche Entwicklung und seinen heutigen Stand im Zusammenhang darzustellen. In der Einleitung zu dem vorliegenden Buch betont H. mit Recht die Notwendigkeit, dem Leser die Tatsache ins Gedächtnis zu rufen, daß der Buddhismus „eine lebende Religion des heutigen Tages" ist, was von vielen, die über die Religion des Buddha schreiben, ganz außeracht gelassen oder doch nicht genügend betont wird. Hier liegt nun die Bedeutung des neuen Buches: es bezweckt, „in das Fühlen und Denken der chinesischen Laienbuddhisten von heute ein helleres Licht fallen zu lassen, indem einem Chinesen, der dem Buddhismus warm ergeben war und zugleich die Bildung seines Landes besaß, über seine eigene Religion das Wort erteilt wird."

Der Verfasser der chinesischen Schrift, die uns H. in einer gefälligen deutschen Übertragung und mit einem nicht geringen erläuternden Apparat zugänglich gemacht hat, war ein Graduierter des 12. Jahrh. n. Chr.; diese Schrift aber gewinnt eine gewaltige Bedeutung für unsere Beurteilung des chinesischen Buddhismus dadurch, daß sie durch all die Jahrhunderte hindurch bis auf den heutigen Tag eins der weitverbreitetsten Andachts- und Erbauungsbücher der Buddhisten in China geblieben ist. Der Titel der Urschrift *Lung shu Ching t'u wên* bedeutet *„Schrift über das Reine Land aus Lung shu"* (*Lung shu* hieß ehemals die Heimat des Autors). Wie wir schon aus dem Titel erkennen, gibt das Buch nicht die ursprüngliche Lehre des Buddha, sondern die Anschauungen jener heute noch in China und

---

[1]) Deutsches Jahrbuch für Niederländisch-Indien 1924. Herausgegeben im Auftrag des Deutschen Bundes in N.-I. von der D. Buchhandlung C. Winckler-Weltevreden.

Japan so verbreiteten Sekte wieder, die uns unter dem Namen „Lotos-Sekte", „Sekte des Reinen Landes" (in Japan *Jodoshu*) bekannt ist. Im Mittelpunkt dieser Lehre steht die lichte Gestalt des *Buddha Amitābha* und seiner beiden Begleiter, der Bodhisattvas *Avaloki teśvara* (chin. *Kuan yin*) und *Mahāsthānaprāpta*, die in *Sukhāvatī*, dem „Reinen Lande" oder dem „Paradies des Westens" thronen und die jeden Menschen, der sie vertrauensvoll anruft, bei seinem Tode in dies Paradies geleiten, was den Eingang in ein seliges Leben bedeutet. Wir sehen, daß die Lehre dieser Sekte in ihrem Fundament von der ursprünglichen Lehre des Buddha bereits durch eine tiefe Kluft geschieden ist; gleichwohl vermag sie in anderen Teilen ihrer Anschauungen den mit den übrigen buddhistischen Schulen gemeinsamen Ursprung nicht zu verleugnen. Aus dem vorliegenden Buche lernen wir, welch' tiefeingreifende Bedeutung dieser Amida-Buddhismus als Religion auch heute noch für seine Bekenner hat, was er ihnen an Glaubensinhalten, inneren Erlebnissen und Tröstungen zu bieten vermag, und wir verstehen es, wie gerade die Schule des Reinen Landes einen saugenden Einfluß auf weite Kreise der Völker des Ostens ausübt und auch in neuerer Zeit auf einem erfolgreichen Missionszuge bis Amerika begriffen ist.

Die chinesische Schrift gliedert sich in zehn Hauptabschnitte, deren jeder wieder mehrere Kapitel zählt. Der erste Abschnitt stellt eine Apologie der Lotos-Sekte gegenüber Konfuzianern, Taoisten und weltlich Gesinnten dar. Der zweite Abschnitt ergeht sich in Schilderungen des „Reinen Landes" und befaßt sich mit dem Wesen Amitābhas. Im dritten Abschnitt wird der Leser mit großer Wärme ermahnt, auf sein ewiges Heil bedacht zu sein, während der vierte im Einzelnen Anweisungen gibt, welche religiösen Übungen der Mensch vornehmen müsse, um einer Wiedergeburt im „Reinen Lande" teilhaftig zu werden. In den empfohlenen Gebeten tritt der altruistische Charakter des Buddhismus sehr stark hervor. Der fünfte Abschnitt enthält erbauliche Erzählungen, an denen die Wahrheit der vorgetragenen Lehren und die Wirksamkeit der anempfohlenen Übungen exemplifiziert werden. Der sechste Abschnitt umfaßt Mahnungen an Menschen der verschiedensten Stände, wie sie in ihrem Berufe die buddhistische Religion verwirklichen sollen. Der siebente Abschnitt gibt sieben Erzählungen als Warnung, daß man auch bei größtem Erfolg im irdischen Leben doch das höchste Ziel leicht verfehlen kann. Im achten Abschnitt werden Fälle berichtet, wo das Streben nach dem „Reinen Lande" und die Anrufung Amitābhas einem Menschen schon in diesem Erdenleben Segen und Nutzen gebracht haben. Im neunten Abschnitt werden verschiedene Gegenstände behandelt, die für den, der in den Amida-Buddhismus tiefer eindringen will, von Wichtigkeit sind. Der zehnte Abschnitt endlich sucht den Leser tiefer in die Probleme der buddhistischen Philosophie einzuführen.

Hackmann hat dann seiner Übersetzung noch ein „Überblick und Beurteilung" betiteltes besonderes Kapitel folgen

lassen, in welchem er in recht besonnener und, wie ich nachdrücklich hervorheben möchte, objektiver Weise das Fazit zieht. Besonders interessant war mir die Art, wie H. auf S. 304 ff. als Theologe zu dem sogen. „Lohngedanken“ sich stellt. Er konstatiert, daß dieser sich in allen Religionen, auch im Christentum (z. B. Matth. 19, 27 ff.) findet. Hieran anschließend sagt H. dann (305/6): „Dem theoretischen sittlichen Idealismus mag das stark anstößig erscheinen; aber aus der Wirklichkeit des religiösen Lebens wird sich dieser Zug nur sehr selten ganz ausmerzen lassen. Gerechtfertigt ist er damit freilich nicht. Aber es ergäbe sich doch, daß der Buddhismus hier im Prinzip nicht ungünstiger abschnitte als andere Religionen. Die Wahrheit ist, daß er, genauer besehen, günstiger abschneidet.“

Die verdienstvolle Arbeit Hackmanns kann jedem warm empfohlen werden, der den bisher noch wenig bekannten Buddhismus der Lotos-Schule und das durch ihn vermittelte religiöse Leben näher kennen lernen möchte. Karl Seidenstücker.

Indien. Von Helmuth von Glasenapp. 124 Seiten und 248 Tafeln. Georg Müller Verlag, München 1925. Preis Ganzl. Mk. 30.—.

Die in dem rührigen Münchener Verlage in glänzender Ausstattung erscheinende Schriften-Reihe **Der indische Kulturkreis in Einzeldarstellungen,** deren Herausgeber der durch seine Veröffentlichungen über Siam bekannte Professor Karl Döhring ist, wird durch die vorliegende Arbeit Glasenapps um einen weiteren Band bereichert. Wie der Verfasser in der Vorrede betont, ist sein Buch aus dem Bedürfnis heraus entstanden, dem Übelstande abzuhelfen, der sich ihm in seiner Erfahrung als Dozent deutlich fühlbar gemacht hat, daß nämlich „beim indologischen Studium, wie es auf unseren Universitäten betrieben wird, dem Bildmäßigen gegenüber dem geschriebenen Wort bisher zumeist nur geringe Beachtung geschenkt worden“ ist. So schwebte ihm schon seit längerem der Gedanke vor, durch Herausgabe eines Bilderatlas mit erläuterndem Text auch weiteren Kreisen eine lebendige Vorstellung von Indien und seiner Kultur zu vermitteln, — ein Gedanke, der in dem vorliegenden splendiden Werk in glücklicher Weise zur Ausführung gelangt ist.

Die Arbeit zerfällt in zwei Hauptteile. Der erste Teil, „Volk und Kultur“ betitelt, zu dem 128 ganzseitige Abbildungen in sorgfältigster Ausführung gehören, umfaßt sechs Kapitel, in denen 1. das Land, 2. die Völker, 3. die Sprachen, 4. Arbeit und Wirtschaft, 5. die Religionen und 6. die Geschichte behandelt wird. Der zweite Teil, mit 120 Abbildungen versehen, führt unter dem Titel „Länder und Städte“ den Leser in anschaulicher Schilderung durch die einzelnen indischen Distrikte.

Daß in dem vorliegenden Buch das religiöse Element besonders stark hervortritt, ist durchaus berechtigt und wird vom Verfasser durch den Hinweis auf die außerordentliche Bedeutung, die dasselbe seit Alters her in Indien gehabt hat, sowie mit der Ankündigung begründet, daß in der

vorliegenden Serie weitere Bände erscheinen sollen, in denen die indischen Religionen eingehend behandelt werden. Die nach dem Census von 1911 gegebene Religionsstatistik enthält Irrtümer, über deren Ursprung ich natürlich kein Urteil fällen kann. Glasenapp gibt (S. 16) als Zahl der Buddhisten in Indien 334 277 an. Aber schon 1901 zählte man in Indien weit mehr Buddhisten, und ihre Zahl hat seitdem stetig zugenommen. Besonders auffallend ist die Zunahme in Bengalen. In Calcutta stieg die Zahl der Buddhisten von 1891—1901 von 2199 auf 2968. Auch die Zahl der Christen in Indien dürfte erheblich höher sein, als G. angibt.

Die Abbildungen in dem vorliegenden Werk sind hervorragend gut. Und so wird dieser Bilderatlas mit den ihm beigegebenen lichtvollen Erläuterungen seinen Zweck nicht verfehlen und jedem, der Indien, Land und Volk, Kultur und Sitte näher kennen lernen will, als ein verläßlicher Wegweiser zur ersten Einführung gute Dienste leisten.

Karl Seidenstücker.

Rama-Legenden und Rama-Reliefs in Indonesien. Von Willem Stutterheim. I. Textband. Ins Deutsche übersetzt von Karl und Hedwig Döhring. XX und 333 Seiten. II. Tafelband mit 230 Tafeln. Georg Müller Verlag, München 1925. Beide Bände zusammen Ganzl. Mk. 50.—.

Die von Karl Döhring besorgte deutsche Ausgabe der sehr verdienstvollen Arbeit Stutterheims gehört gleichfalls der schon in der vorigen Besprechung genannten Buchreihe **Der indische Kulturkreis** an. Was dort über die vornehme Aussattung und die Vorzüglichkeit der Bildbeigaben gesagt wurde, trifft in vollem Umfange auch für das vorliegende Werk zu. Gleich wertvoll ist der innere Gehalt des Buches, dessen hohe Bedeutung in archaeologischer, stilkritischer und literarhistorischer Hinsicht gar nicht überschätzt werden kann. Werden doch hier bisher unbetretene Pfade gangbar gemacht und neue Perspektiven eröffnet, die lang gehegte Anschauungen umstürzen und geschichtliche Zusammenhänge erkennen lassen, die vordem völlig im Dunkel lagen. Stutterheim gibt in seinem Werke eine erstmalige genaue Erklärung der Rāma-Reliefs von *Lara Djonggrang*, einem berühmten hinduistischen Heiligtum bei *Prambanan* (Mittel-Java), unter Zuhilfenahme aller erreichbaren Daten und Resultate auch anderer Wissenschaften unter besonderer Berücksichtigung des zur Verfügung stehenden ethnographischen Materials. *Lara Djonggrang*, unweit dem Flusse *Opak* gelegen, ist ein Tempelkomplex, der merkwürdigerweise rings von kleineren buddhistischen Heiligtümern umgeben ist. Gründe sprechen dafür, daß *Lara Djonggrang* jünger ist als die buddhistischen Bauwerke; der Tempel muß in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts n. Chr. entstanden sein. Er erweist sich als letzter Ausläufer der hinduistischen Kunst, die über Sumatra nach Java gekommen ist. Äußerst wichtig ist die Klarstellung hinsichtlich des nörd-

lichen Buddhismus im Reiche Śrī Harṣa's, im Reiche der Pāla-Fürsten in Bengalen, den Śailendras auf Sumatra und deren Kolonie auf Java.

Größte Bedeutung kommt den von St. geführten Nachweisen zu, 1. daß Vālmīki's Version der Rāma-Legende keineswegs die für Indien allein gültige ist, 2. daß die indonesischen Abweichungen der Rāma-Sage auch in Vorder-Indien festzustellen sind. Aus den in Indonesien vorkommenden Fassungen der Rāma-Sage und den entsprechenden Versionen in Indien lassen sich wichtige Rückschlüsse auf das Herkunftsgebiet der nach Indonesien eingewanderten Hindus ziehen.

Sehr viel des Interessanten bieten die „stilkritischen Vergleiche" (S. 191 ff.), wo insonderheit die Rāma-Reliefs von *Panataran* auf Ost-Java zum Vergleiche herangezogen und einer eingehenden Analyse unterworfen werden (vergl. hierzu die Tafeln 105 ff.). „Wir werden ... in eine Welt versetzt, die den Javanen viel näher und den Hindus viel ferner steht, als die Reliefs von Mittel-Java. Kurzum, wir müssen einer Welt Rechnung tragen, die sich in einem primitiveren Stadium befindet, dieses Wort in ethnologischer Bedeutung genommen. Hier spielt die Kunst bekanntlich eine tiefgreifende Rolle im Leben, da sie brauchbare Hilfe in dem großen Kampfe erweist, den die primitiven Menschen nun einmal führen müssen: den Kampf gegen die sie umringende Welt. Denn diese ist voll sichtbarer, doch wo möglich, noch viel mehr voll unsichtbarer Gefahren." Es ist reizvoll zu lesen, wie unser Verfasser den magischen Charakter dieser ost-javanischen Kunst im Einzelnen nachweist. Wie mit diesem „Magicismus" der flächige Charakter der ost-javanischen Kunst („die Furcht vor dem leeren Raum" und damit „die Furcht vor der Tiefe, vor der Wiedergabe der dritten Dimension") zusammenhängt, wird S. 195 ff. in sehr einleuchtender Weise dargelegt.

Die vorstehende kurze Würdigung der interessanten und wichtigen Arbeit muß sich darauf beschränken, durch Hervorhebung einzelner Punkte auf ihre Bedeutung aufmerksam zu machen. Das Buch verdient ein eingehendes Studium, denn es schlägt vielfach neue Bahnen ein, berichtigt manche irrige Anschauungen, wirft auf bisher dunkle Gebiete neues Licht und ist dazu berufen, auf verschiedene Zweige der indologischen Wissenschaft befruchtend einzuwirken.

Karl Seidenstücker.

Buddha in der Kunst des Ostens. Mit 7 Textabbildungen und 123 Tafeln. Von William Cohn. LXIV Seiten Text. Verlag Klinkhardt & Biermann, Leipzig 1925. Preis Ganzleinen Mk. 30.—.

Buddhastatuen. Ursprung und Formen der Buddhagestalt. Mit einem Titelbild, 52 Photographien auf 48 Tafeln und 20 Abbildungen im Text. Von Dr. Leonhard Adam. 121 Seiten Text. Verlag Strecker & Schröder, Stuttgart 1925. Preis Halbleinen Mk. 7.—.

Für den buddhologischen Forscher ist es eine der reizvollsten Aufgaben, dem Ursprung des Buddha-Bildes, seinem Sinn und den einzelnen

Typen, die sich im Laufe der religionsgeschichtlichen Entwicklung herausgebildet haben, nachzugehen. Die Aufgabe, so anziehend sie ist, ist nicht leicht. Bisher hat es an einer größeren Arbeit, die den Gegenstand im Zusammenhange behandelt oder zu behandeln versucht, gefehlt. Da erscheinen nun gleichzeitig und völlig unabhängig voneinander die beiden oben angeführten Werke, deren Thema die Buddha-Darstellung ist. Sagte ich eben, die beiden Arbeiten seien völlig unabhängig voneinander, so muß ich hinzufügen, daß sie auch in ihrer ganzen Anlage und in dem Ziel, daß sie sich gesteckt, grundverschieden sind.

William Cohn sagt im Vorwort zu seinem prachtvoll ausgestatteten Werk, dessen ausgezeichnet ausgeführte Tafeln höchste Anerkennung verdienen, daß die Arbeit keinerlei religionsgeschichtliche Ziele verfolge. „Sie hat es mit Kunst vom Standpunkt des Kunstforschers zu tun. Eine wesentliche Aufgabe der Kunstgeschichte bildet die Feststellung der Höchstleistungen an der Hand der Originale. So ist das Thema eine Übersicht über die höchsten künstlerischen Gestaltungen des Buddha-Ideals durch die Länder des Ostens hin.“ Diese programmatischen Sätze muß man sich vor Augen halten, wenn man dem vorliegenden Werk in der Beurteilung gerecht werden und das Fehlen wichtiger Punkte, die man sonst schmerzlich vermissen würde, verständlich finden will. So das völlige Zurücktreten des ikonographischen Gesichtspunktes und einer systematisch-genealogischen Behandlung der Positionen und Mudrās, die oftmals der einzige Schlüssel sind, um den Sinn des Buddharūpa zu enträtseln. Der Verfasser will uns in seiner kunst-aesthetischen Veröffentlichung auf die Höhen buddhistischer Kunstschöpfung, soweit die Darstellung des Buddha in Betracht kommt, hinaufführen, und daß ihm das Aufzeigen solcher künstlerischer Hochleistungen vortrefflich gelungen ist, wird man ihm dankbar zugestehen, wenn man auch das Fehlen mancher hierher gehörenden Schöpfungen, wie des Dai Butsu von Kamakura, bedauern mag. Das Tafelwerk führt uns vor: 1. den indischen Kunstkreis, 2.—4. den ostasiatischen Kunstkreis, a. Bildnerei, b. die alt-buddhistische Malerei, c. die neuere Malerei. Wie aus dieser Gliederung hervorgeht, ist Ost-Asien reichlich und vorzüglich vertreten. Siam ist mit zwei Stücken äußerst spärlich vertreten, was einem erst recht fühlbar wird, wenn man bedenkt, daß sich gerade in Siam mehr als dreißig neue Mudrās, die sich sonst nirgends finden, herausgebildet haben. Auch Birma ist nach meiner Empfindung zu kurz weggekommen. Übrigens haben die Fragezeichen auf S. 72 und 74 keine Berechtigung. Das Material dieser Pagan-Skulpturen ist tatsächlich Stein, wie mir Herr Prof. Scherman, der an Ort und Stelle war, freundlichst mitgeteilt hat. Es ist dankenswert, daß jeder Abbildung ein kurzer erläuternder Text beigegeben ist. Was nun den Textteil betrifft, so behandelt der Verfasser hier in kurzer und allgemein verständlicher Form folgende Themen: 1. Der Buddha und die Buddhas (mit Textauszügen); 2. die Entstehung des Buddha-Bildes; 3. die Legenden vom ersten Buddha-Bild; 4. der Weg des Buddha-Bildes. In seiner geringen Einschätzung

der Gandhāra-Kunst (S. XXI ff.) vermag ich dem Verfasser nicht zu folgen; die Tatsachen scheinen mir eine andere Sprache zu reden, und ich glaube, daß Grünwedel doch im wesentlichen die richtige Spur verfolgt hat. Aber trotz meines abweichenden Standpunktes gegenüber dieser und einigen anderen Fragen möchte ich nicht verfehlen, den hohen Wert, welcher der Cohn'schen Publikation als Ganzem unbedingt zugestanden werden muß, ausdrücklich hervorzuheben. Möchte seine Ankündigung, daß dem vorliegenden Buch eine auf neuer reicherer Autopsie gegründete Geschichte der buddhistischen Kunst folgen werde, bald Wirklichkeit werden! —

Die an weitere Kreise sich wendende recht besonnene und in ihrer Darstellungsweise ansprechende Arbeit Adams betrachtet es als ihre Hauptaufgabe, dem Leser eine Bilderreihe typischer Buddha-Figuren der verschiedenen Herkunftsgebiete, die bisher nicht vorhanden war, nebst kurzen Erläuterungen zu vermitteln. Tritt in dem vorliegenden Buch der künstlerische Gesichtspunkt stark in den Hintergrund, so praevalieren um so stärker der ikonographische und religionsgeschichtliche. In diesem Sinne kann diese Arbeit als eine willkommene Ergänzung zu William Cohns Werk angesehen werden. Auch hier muß ich den Tafel-Teil sowohl in der Auswahl der Stücke als auch in der Wiedergabe der einzelnen Bilder als recht gut gelungen beurteilen. In seinen der Bilderreihe vorausgeschickten Ausführungen behandelt Adam 1. die Anfänge der Buddhadarstellung (die zweite Ziffer in den Zahlen der Regierungszeit Aśokas auf S. 17 beruht wohl nur auf einem Druckfehler); 2. die Hauptgebiete der weiteren Entwicklung (Vorder-Indien und Turkestan als Ursprungsländer der späteren nationalen Typen); 3. *Mānuṣi-Buddhas*, *Dhyāni-Buddhas* und *Bodhisattvas*; 4. Buddha-Typen von Birma und Siam. Hieran schließen sich 5. Bemerkungen zu den einzelnen Tafelbildern und 6. Anmerkungen und literarische Nachweisungen. Sehr zu begrüßen ist die starke Betonung der Bedeutung Gandhāras für den Ursprung und die Weiterentwicklung des Buddha-Bildes in seinen einzelnen Typen. Die vom Verfasser (S. 29 ff.) nach dem Vorgange von Foucher gegebene Ausdeutung des *Uṣnīṣa* ist m. E. unhaltbar; leider verbietet mir der meiner Besprechung gezogene engbegrenzte Raum, die schwerwiegenden Gründe, die ich dagegen ins Feld führen müßte, an dieser Stelle darzulegen. Gern hätte ich noch eine mehr ins Einzelne gehende Herausarbeitung der verschiedenen Mudrās gesehen, beispielsweise einen Hinweis auf die Varianten der *Dhyāna-Mudrā* in der Südlichen Kirche und den Schulen des sogen. Nördlichen Buddhismus. Zu der in der Textfigur auf S. 26 sich findenden *Mudrā* ist zu bemerken, daß diese von ceylonesischen Gelehrten als *Dharmacakra-Mudrā*, von anderen als *Vitarka-Mudrā* bezeichnet wird; sie ist von der *Abhaya-Mudrā* wohl zu unterscheiden. Bei der Feststellung der eigentlichen *Dharmacakra-Mudrā* ist größte Vorsicht geboten (dies gilt insonderheit für die Cohn'sche Arbeit); es laufen hier leicht Verwechslungen mit einer dieser *Mudrā* sehr ähnlichen Handstellung unter (man vergleiche z. B. bei Cohn die *Mudrās* auf den Abbildungen 123, 201, 177, 163, 157). Zu

der Bemerkung auf S. 104 unter 45 wäre zu sagen, die wahrscheinlichste und nächstliegende Erklärung dafür, daß in Siam „der Buddha bald in schlichtem Mönchsgewande, bald in fürstlicher Tracht dargestellt wird", ist die, daß einmal der Bodhisattva als Prinz Siddhārtha, das andere Mal der Buddha nach der Sambodhi zur Darstellung gelangt, wie ja auch anderwärts, z. B. in Birma, der Bodhisattva in Handstellungen erscheint, die eigentlich dem Buddha nach der Erleuchtung zukommen und diesem entnommen sind; ebenso gibt es Darstellungen des Prinzen Siddhārtha mit der *Bhūmisparśa-Mudrā*, die doch erst dem *Śramaṇa Gautama* im Kampfe mit Māra zukommt. Und wie dann der Tathāgata häufig, in Birma gegenwärtig sogar meistens, in der Handstellung der Erdberührung dargestellt wird, so ist bisweilen auch der fürstliche Schmuck des Bodhisattva auf die Gestalt des Buddha übertragen worden, wozu die fälschlich als Kopfschmuck gedeutete stilisierte *Śikhā* mit Andeutungen eines *Chattra* (vergl. Abb. 42a und 45) das Ihre beigetragen haben mag: die Grenzlinie zwischen Bodhisattva und Buddha scheint in Siam nicht immer streng beachtet zu werden. Andere Erklärungen, wie z. B. mahāyānisierende Einflüsse, bleiben im Bereich der Möglichkeit. Wie das Fehlen der Buddha-Gestalt auf den ältesten Denkmälern (S. 12 ff.) und ihre Vertretung durch bestimmte Symbole zu erklären sind, bleibe dahingestellt. Wie mir scheint, haben alte kanonische Textstellen dazu beigetragen, eine gewisse Scheu vor einer bildhaften Darstellung des Meisters wachzurufen. Solche Stellen sind z. B. „Der Tathāgata ist tief, unermeßlich, unergründlich wie das große Meer." „Da für dich der Tathāgata schon in dieser sichtbaren Erscheinung wahrheitsgemäß und sicher nicht auffindbar ist . . .". Vergl. auch alte Gāthās wie Dhammapada 179—180, Sutta-Nipāta 1076 u. a. m. Wie wir sehen, bietet die Arbeit von Adam reichen Stoff zu mancherlei Betrachtungen und Auseinandersetzungen über zahlreiche Fragen und Probleme. Ich konnte hier nur Vereinzeltes herausgreifen und möchte den Leser dadurch veranlassen, selbst dieses Buch zur Hand zu nehmen, das bei aller Kürze doch die für das Gebiet des *Buddharūpa* wesentlichsten Daten übersichtlich und in solider Durcharbeitung weiteren Kreisen vermittelt. Karl Seidenstücker.

Hochasiatische Kunst. Mit 36 Tafeln und 4 Textbildern. Von Dr. Leonhard Adam. VII und 54 Seiten Text. Verlag Strecker & Schröder, Stuttgart 1923. Preis Halbleinen Mk. 4.50.

Anschließend an das vorstehende Buch Adams seien hier ein paar Worte zu des gleichen Verfassers kleinerer Arbeit über „Hochasiatische Kunst" gestattet. Die gut ausgefallenen Reproduktionen enthalten 1. Götterplastiken aus Nepāl, 2. Nepālesische Geräte, 3. Lamaistische Götterplastiken, insbesondere aus Tibet, 4. Lamaistische Kultgeräte und Schmuckstücke aus Tibet und Bhutan. Von der Wiedergabe tibetischer Gemälde ist aus guten Gründen Abstand genommen worden. Der Verfasser erblickt die Aufgabe seines Buches darin, neben einigen Kunstwerken hoher Qualität

das gut Handwerkliche, ja das Schöne im Typischen zu zeigen und neben dem Ästhetischen auch auf technisch Bemerkenswertes hinzuweisen. Daß A. sich bei der Auswahl der Göttergestalten aus der verwirrenden Fülle des vorliegenden Materials auf das Notwendigste beschränkt hat, ist, da seine Arbeit als Einführung gedacht ist, nur zu billigen. Das Buch setzt keinerlei Vertrautheit mit östlichen Religionen und indischen Mythologemen voraus, so daß in den Erklärungen der Bilder auch dem Fernerstehenden nichts unverständlich bleiben kann. Von Götter- und Heiligen-Gestalten enthalten die Tafeln: aus Nepāl: Rāma und Lakṣmaṇa, Durgā, den Schutzgott der Pferde, Viṣṇu, Vajrapāṇi, Padmapāṇi; aus Tibet: Bhaiṣajyaguru, Padmapāṇi, die grüne Tārā, Tsoṅ-k'a-pa, eine Nāgī, ein prachtvolles Elfenbeinrelief mit drei Buddhafiguren (nepālesische Arbeit), Mahākāla brāhmaṇarūpa, einen Dharmapāla und die Śrīmatī devī (Lha-mo). Das Büchlein dürfte die Aufgabe, die es sich gestellt hat: beachtenswerte Stücke hochasiatischer Kunst weiteren Kreisen zugänglich zu machen und die Aufmerksamkeit erneut auf diese Kunst zu lenken, in glücklicher Weise gelöst haben. Karl Seidenstücker.

Bildwerke Ost- und Süd-Asiens aus der Sammlung Yi Yuan. 112 Tafeln, 74 Seiten Text. Von Karl With. Benno Schwabe & Co., Basel 1924. Preis Ganzleinen. Mk 12.80.

Die Sammlung Yi Yuan umfaßt als ursprünglichen Kern die Sammlung des verstorbenen Raphael Petrucci, Brüssel, die jedoch wesentlich gelichtet und durch Neuerwerbungen erweitert worden ist. Das vorliegende Werk gibt eine Auswahl der künstlerisch, bezw. kunsthistorisch bemerkenswertesten dieser Bildwerke; die Figuren Tafel 21, 23, 28, 34, 63, 75, 77, 80, 81, 82 entstammen der alten Sammlung Petrucci. Die Ausführung der Tafelbilder ist außerordentlich gut gelungen. Sie verteilen sich wie folgt: Tafel 1—73: China; Tafel 74—83: Japan; Tafel 84—97: Vorderindien; Tafel 98—112: Hinterindien und Archipel. In der Einleitung (S. 9—36) versucht der Verfasser die einzelnen Bildwerke zusammenhängend, auf Grund der kunstgeschichtlichen, stilistischen und religionsgeschichtlichen Tatsachen vorzuführen, während in der Bildbeschreibung (S. 39—64) alle Detailangaben gemacht werden, die zum besseren Verständnis der Abbildungen nötig erscheinen. Die Datierungen beruhen in den meisten Fällen auf Annahmen. Aus dem vorgelegten Material möchten wir einige Stücke an dieser Stelle besonders hervorheben. So die schöne chinesische Votivstele (datiert 520 n. Chr.) aus rötlichem Porphyr, 125 cm hoch (Tafel 5—12). In der Mitte der Vorderseite in breiter Nische mit flachgestrecktem Bogenabschluß die Gestalt eines sitzenden Buddha, von zwei stehenden Bodhisattvas flankiert. Die Nische wird oben abgeschlossen von einem zweiköpfigen Drachenmotiv mit geöffnetem Rachen und dreieckigem Auge. Darüber drei Reihen von je fünf durch harte Stege getrennten Nischen mit sitzenden Buddhas, anscheinend in *Dhyāna-mudrā*. Ob diese fünfzehn Buddhas alle, wie With

meint, Dhyāni-Bhuddhas darstellen, erscheint mir sehr zweifelhaft; sollten wir hier nicht fünf Trinitätsreihen vor uns haben? Darüber im obersten Feld zwei langgestreckte Drachen mit verschlungenen Leibern und einander zugewandten Köpfen. Auf den Körpern rechts und links je ein Vogel, der nach dem Hinterkopf des Drachen pickt. Unterhalb der großen Mittelnische sehen wir ein Weihrauchgefäß, zu beiden Seiten davon einen Pavillon, in dem je eine Gestalt mit gebeugtem Kopf in betender Haltung auf einem Podium kniet. Hinter diesen Gestalten je ein stehender Diener, der eine Stange mit quastenverziertem Baldachin trägt. Über den Baldachinen je ein gehörntes Fabeltier. Die Inschriften in der Mitte beziehen sich auf die beiden knieenden Gestalten. — Hochinteressant ist auch die chinesische buddhistische Votiv-Stele aus Stein mit Resten von Bemalung aus dem Jahr 557 n. Chr. Sie enthält Reliefdarstellungen und Inschriften auf allen vier Seiten; besonders reich gestaltet ist die Vorderseite mit dem Buddha als Mittelpunkt. — Besondere Beachtung verdienen die Darstellungen der *Kuan-yin* mit dem Kinde (Tafel 63—71 b), der „buddhistischen Madonna", wie man sie häufig genannt hat, obwohl diese Göttin in ihrem Ursprung mit der christlichen Maria nichts zu tun hat, sondern wahrscheinlich auf die indische *Hariti* zurückzuführen ist. Wahrhaft hoheitsvoll in Haltung und Ausdruck wirkt die *Kuan-yin* auf Tafel 66, 67. — Ein prachtvolles Stück ist der japanische gekrönte *Mahā-Vairocana* (*Dai-nichi Nyorai*) aus dem 17. Jahrh. mit der für diesen Dhyāni-Buddha charakteristischen Haltung der Hände (Tafel 82, 83). Es ist eine lackierte und vergoldete Holzschnitzerei, die Höhe der Figur beträgt 90, die Gesamthöhe 162 cm. Der Buddha sitzt auf dem Lotosthron vor dem für die japanischen Darstellungen charakteristischen großen Nimbus. Dieser Dhyāni-Buddha spielt in der sogen. Mantra-Schule (*Shingon-shū*) die Hauptrolle, aber auch in anderen Mahāyāna-Zweigen ist er wohlbekannt. In der nach den Himmelsrichtungen orientierten symbolischen Anordnung der Dhyāni-Buddhas nimmt er seinen Platz im Centrum ein. — Die Tafeln 90—93 bringen Darstellungen einer jinistischen Reliefstele (Alabaster, 11.—13. Jahrh.) aus Rājputāna. Die unter einem Baldachin stehende Mittelfigur mit herabhängenden Armen (der rechte Arm abgebrochen) stellt nach With den ersten der 24 Jinas *Vṛṣabhanātha* dar. Wie bei den Buddha-Bildnissen zeigt der Kopf den *Uṣṇīṣa*, die Ohrlappen sind verlängert und die Haarlocken erscheinen in der bekannten Form der Kuppen. Auf der Brust sieht man den Doppel-Vajra, der sich bisweilen auch bei Buddha-Darstellungen findet. — Das kleine stark abgegriffene Steinrelief aus Birma auf Tafel 103, das einen Reiter in königlichem Schmuck zeigt, dem ein Mann mit einem hohen Schirm in den Händen folgt, scheint mir eher eine Darstellung des nächtlichen Auszugs des Prinzen Siddhattha zu sein als die einer seiner Begegnungen im Park, wie With meint; doch möchte ich diese Bemerkung noch nicht als ein endgültiges Urteil aufgefaßt wissen. — Wenn ich meine kurze Besprechung, die ja im Hinblick auf den ihr zugewiesenen engen Raum kaum mehr als ein empfehlender Hinweis sein kann, hiermit be-

schließe, möchte ich nur noch bekennen, daß mir das Durchgehen des Withschen Tafelwerkes einen reinen Genuß und eine Fülle neuer Anregungen gebracht hat, wofür ich dem Herausgeber auch an dieser Stelle meinen Dank abstatten möchte. Karl Seidenstücker.

Indische Philosophie. Von Otto Strauß, a. o. Professor an der Universität Kiel. 286 Seiten. Verlag Ernst Reinhardt, München 1925. Preis brosch. Mk. 4.—.

Die vorliegende Darstellung der indischen Philosophie ist ein Bändchen der „Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen" und bildet innerhalb ihrer den zweiten Band der ersten Abteilung, welche „das Weltbild der Primitiven und die Philosophie des Morgenlandes" umfaßt. Strauß gliedert seine Arbeit in zwei Hauptteile: I. Anfänge und Entwicklungen (Kap. 1 bis 6), II. Systeme (Kap. 7 bis 10). In den einzelnen Kapiteln werden folgende Themen behandelt: 1. Die Hymnen des Ṛgveda, 2. die Brāhmaṇatexte, 3. die älteren Upaniṣaden, 4. jüngere Upaniṣaden, 5. der ältere Buddhismus, der Jinismus, 6. das Mahābhārata, 7. Nyāya-Vaiśeṣika, Mīmāṃsā, 8. Sāṃkhya und Yoga, 9. der spätere Buddhismus, 10. Vedānta. Schlußbetrachtungen, ein bibliographischer Wegweiser, Anmerkungen und Register schließen die Arbeit ab.

Das Erscheinen dieses Buches ist sehr zu begrüßen, da eine knappe, dabei möglichst ausgiebige und übersichtliche Darstellung des schwierigen Gegenstandes in deutscher Sprache ein dringendes Bedürfnis war. Bei seiner Behandlung des älteren Buddhismus kann ich dem Verfasser nur beipflichten, wenn er sich (S. 88) gegen die Annahme „eines ursprünglich systematischen" Buddhismus, wie er uns in den Werken des Abhidhamma entgegentritt, ausspricht. So ist dieses Kapitel in recht besonnener Weise zweifach gegliedert worden, indem zuerst der Buddhismus in seiner ältesten uns erreichbaren Gestalt, sodann einige Züge des späteren systematischen Buddhismus an der Hand der Pāli-Texte besprochen werden. Auch darin scheint mir Strauß das Richtige zu trefffen, wenn er (S. 90) das Verhältnis des ältesten Buddhismus zu der Upaniṣad-Lehre folgendermaßen charakterisiert: „Hier handelt es sich darum, daß das Brahman vom Buddhismus aufgegeben wird, daß aber sein Korrelat, die Wertung aller Vergänglichkeit als leidvoll, aufs schärfste herausgearbeitet ist. Kann man auch von dem absoluten Sein nicht reden, so bleibt es doch stillschweigend das Ideal." Bei der Besprechung der Kausal-Formel (S. 94 ff.) lehnt Strauß die öfter ausgesprochene Vermutung, in der Formel stecke eine kosmologische Entwicklungsreihe, mit Recht ab; er bekennt sich ferner zu der heute besonders in Birma verbreiteten Erklärung, die, m. E. durchaus richtig, die Formel drei aufeinander folgende Existenzen umfassen läßt. „Die Bedeutung des Nirvāṇa-Begriffs im alten Buddhismus" sagt der Verfasser S. 98, „ist nun zunächst eine negative und muß es sein, denn Nirvāṇa ist ja die Losgelöstheit von allem Vergänglichen, d. h. Leidvollen. Aber deshalb ist es nicht eine absolute Negation" usw. Auch hierin wird man dem Ver-

fasser beipflichten können, weniger aber in dem folgenden Satz (S. 98): „Daß Nirvāṇa nicht das Nichts sein kann, ergibt sich allein schon daraus, daß, wie wir noch sehen werden, das Durchgehen durch den Bereich des Nichts eine die Erlösung vorbereitende Stufe der Meditation ist." Dieser Bereich des „Nichts" oder besser der „Nichtirgendetwasheit" ist durchaus keine „absolute Negation", da hier immer noch das Subjekt, welches das „nicht irgend etwas ist da" erlebt, vorhanden ist; Nirvāṇa könnte also trotzdem das absolute Nichts sein, wie Pischel will, wenn nicht andere durchschlagende Gründe diese Auffassung als unhaltbar erkennen ließen. Sehr lichtvoll sind die Ausführungen im 8. Kapitel über Sāṃkhya und Yoga. Bei der Behandlung des letzteren wäre vielleicht eine stärkere und in einzelnen Nachweisen sich erhärtende Betonung der ganz augenfälligen Parallelen zur buddhistischen *Adhicitta-Sikkhā* am Platze gewesen und im Anschluß daran eine Beantwortung der Frage, inwieweit hier Patañjali vom älteren Buddhismus abhängig ist; vergl. z. B. das 33. Sūtra des I. Teils. Im 9. Kapitel, in dem der spätere Buddhismus besprochen wird, werden die Grundgedanken der vier großen Schulen der *Sarvāstivādins* (oder *Vaibhāṣikas*), *Sautrāntikas*, *Yogācāras* (oder *Vijñānavādins*) und *Śūnyavādins* (oder *Mādhyamikavādins*) entwickelt, „deren Hauptunterscheidungsmerkmale nach dem Zeugnis der sie bekämpfenden brahmanischen Philosophenschulen auf erkenntnistheoretischem Gebiet liegt." Für sehr glücklich halte ich die Wiedergabe des schwierigen Terminus *dhammā (dharmāḥ)* durch „Gegebenheiten". Überhaupt möchte ich die flüssige und leichtverständliche Darstellungsweise, über die der Verfasser verfügt, noch besonders lobend hervorheben, und man gewinnt aus dem Buche im Ganzen den Eindruck, daß Strauß auf dem Gebiete der indischen Philosophie ganz zu Hause ist. Daß ich an dieser Stelle lediglich auf die zum Buddhismus in näherer Beziehung stehenden Kapitel eingegangen bin, ergibt sich aus dem Charakter der Zeitschrift, für welche die vorstehende kurze Würdigung bestimmt ist. Jedem an indischer Philosophie Interessierten kann die Strauß'sche Arbeit bestens empfohlen werden.

Karl Seidenstücker.

Fern-Ost. Als Gäste Jungchinas. Mit 61 bunten und einfarbigen Abbildungen, einem Plane und einer Karte. Von Hans und Margarete Driesch. 314 Seiten. F. A. Brockhaus, Leipzig 1925. Preis Halbleinen Mk. 8.—.

„Fern-Ost" ist keine eigentliche „Reisebeschreibung" noch das „Reisetagebuch eines Philosophen". Was der berühmte Leipziger Gelehrte und seine schaffensfreudige, feinsinnige Gattin in ihrem köstlichen Buche niedergelegt haben, sind die unmittelbaren Eindrücke von dem, was sie während ihres Aufenthaltes „wirklich gesehen, gehört oder geistig erlebten". Ich muß bekennen, daß mich die Lektüre dieses Buches bis zur letzten Zeile gefesselt hat; schon der frische, lebendige Geist, der die Ausführungen durchweht, hält den Leser dauernd in Spannung. Frau Driesch zeigt

sich als eine scharfe Beobachterin, die mit klarem Blick das Wesentliche auch im Alltagsleben des chinesischen und japanischen Volkes erfaßt. Von größtem Reiz sind z. B. die von ihr geschriebenen Kapitel „Fünf Monate in Peking“, „Chinesisches Theater“, „Chinesische Wohnung, Polygamie, Squeeze“, „Japan“. Professor Drieschs Ausführungen legen Zeugnis ab von einer Großzügigkeit in der Auffassung, von einem Weitblick und einer tiefen Einfühlung in die östliche Psyche, die bewundernswert sind. Was aber in dem vorliegenden Buch besonders wohltuend berührt, ist die tiefwurzelnde, warme Pietät, mit welcher der Verfasser den alten Kulturen und Religionen des Ostens gegenübersteht und die man gerade in unserer Zeit in vielen Büchern so schmerzlich vermißt, sowie der versöhnliche Ton, der die die heutige Menschheit trennenden Zerklüftungen zu überbrücken sucht. Das Buch gibt dem Leser die Überzeugung, daß die Sympathie für deutsche Kultur und Wissenschaft im fernen Osten auch gegenwärtig noch lebendig und daß die Weltmission des Deutschtums noch nicht zu Ende ist. Um zu zeigen, mit welcher Zartheit und Pietät unser Verfasser über eine östliche Religion spricht, sei hier eine Rede wiedergegeben, die Driesch in einem buddhistischen Tempel in Peking anläßlich eines religiösen Festes gehalten hat:

„Lassen Sie mich meine Ansprache mit einigen persönlichen Bemerkungen und Erinnerungen beginnen:

Ich blicke ungefähr dreißig Jahre zurück, in meine Jugend. Da machte ich zwei große Reisen nach Indien, Birma und Ceylon und habe vieles vom Buddhismus gesehen. Ich sah blühendes buddhistisches Leben in Südceylon und in Birma; ich sah herrliche Werke altbuddhistischer Kunst in Anuradhapura und Indien. Aber Eines war es, das mir einen größeren Eindruck gemacht hat als alles andere und das mir immer unvergeßlich bleiben wird: mein Aufenthalt in Gayā. Weit weg von dem Getriebe der Dörfer oder Städte, steht dort, mitten in einem Wald von Palmyrapalmen, ein herrliches Gebäude, die Stätte bezeichnend, wo der heilige Mann sich der Beschaulichkeit hingab und seine große Erleuchtung empfing. Gayā wahrlich ist zwar nicht Buddhas, wohl aber des Buddhismus Geburtsort. Von Gayā aus begann sein Rad zu rollen, rollt es in unseren Tagen und wird es rollen in alle Zukunft.

Der Buddhismus erscheint mir als die philosophischste aller Religionen, und Sie wissen, wie sehr buddhistische Philosophie manche unserer großen deutschen Denker beeinflußt hat, vor allem Schopenhauer und Hartmann. Und der Buddhismus hat auch auf unseren großen Dichter und Komponisten Richard Wagner seinen Einfluß ausgeübt; weiß man doch, daß er den Sakyamuni zur Zentralperson eines neuen großen Werkes gemacht haben würde, hätte der Tod ihn nicht vorzeitig abgerufen. Sein „Parsifal“ trägt ja schon stark buddhistische Züge.

Auch von meinen eigenen metaphysischen Überzeugungen kann ich sagen, daß sie sich mit buddhistischen Gedanken berühren. Das gilt zumal von dem Gedanken der Einheit alles Lebendigen: alles Leben ist Eines,

und alle Tiere und Pflanzen besitzen dieselbe Wesenheit wie der Mensch, nur in anderer Form. Eben deshalb soll das moralische Gefühl nicht im Menschen seine Grenze finden, sondern sich beziehen auf alle Kreatur.

Buddhismus und Christentum sind einander in vielem ähnlich, und es gibt wahrlich für beide keinen Grund zur gegenseitigen Feindschaft. Aber der Gedanke der Einheit alles Lebendigen tritt im Buddhismus besser hervor.

Lassen Sie mich noch ein paar Worte über den chinesischen Buddhismus im besonderen sagen.

Die Chinesen sind das toleranteste Volk der Welt, und so ist es denn gekommen, daß fünf Religionen in China ihre Vertreter haben, ohne daß es zu Zwistigkeiten oder gar Kampf zwischen ihnen kommt. Kann doch sogar ein und derselbe Mensch Glied mehrerer Religionsgemeinschaften sein.

Die Vereinigung des Buddhismus und des Konfuzianismus ist eine besonders glückliche. Der Buddhismus gibt seinen Anhängern eine tiefe Metaphysik und eine rein geistige, unirdische Ethik; Kung-fu-tse lehrt ihn, wie er sich während seines irdischen Lebens verhalten soll. Der Mönch freilich braucht das zweite nicht. Aber es ist nicht aller Menschen Bestimmung, Mönche oder Heilige zu sein; und für die übrigen sind die Lehren des Konfuzius eine große Stütze und Hilfe, ebenso wie bei uns in moralischen Dingen die Lehren Kants, die dem des großen Chinesen ja so ähnlich sind.

Die Vereinigung von Buddhismus und Konfuzianismus ist das, was China zusammenhält. Dank dieser Vereinigung geht, trotz aller politischen Wirren und Unruhen, das Leben seinen ruhigen Gang. Hoch steht fürwahr die allgemeine Moral des chinesischen Volkes, höher als die der unruhigen und streitsüchtigen Völker Europas. Und das ist die Wirkung der praktischen Morallehre Chinas, das heißt: des Kungfutse, und der chinesischen Metaphysik und ethischen Theorie, das heißt: des Buddhismus.

Hoffen wir, daß buddhistische Weisheit zu uns Westländern kommen möge. Wie sehr wünschen doch die Besten bei uns herauszukommen aus der Unruhe des Lebens. Ruhe brauchen wir und innere Sammlung. Das heißt in ganz kurzen Worten: WIR BRAUCHEN BUDDHISMUS".

Karl Seidenstücker.

Schmidt, Kurt. Einführung in den Buddhismus. Der Neue Geist-Verlag, Lpz. Mk. 3.60.

Schmidt will einen „zuverlässigen Gesamtüberblick" über den Buddhismus ermöglichen, keine Seite vernachlässigen, aber auch keine ungebührlich in den Vordergrund rücken und zugleich den Weg zu den Quellen, zu dem in der Pāli-Sprache überlieferten Wort des Buddha ebnen. Eine vorzügliche Absicht! Aber auf welch anderm Wege sie durchgeführt werden könnte als auf dem von Sch. offenbar abgelehnten der „historischen und philologischen Forschung (Oldenberg, Pischel)", ist mir völlig unklar. Gerade der Umstand, daß Sch. selbst es für nötig findet, seinem Buch als Anhang von 30 Seiten (!) eine Pāli-Grammatik beizugeben, zeigt doch,

daß er die Notwendigkit des Quellenstudiums irgendwie einsieht. Aber gerade dieser Anhang zeigt auch die Schwäche dieser Art „Forschung". „Das Sanskrit ist eine schwere Sprache", meint Kellner im Vorwort zu seiner Sāvitri-Ausgabe, und ich möchte hinzufügen: „Das Pāli ist in mancher Hinsicht noch schwerer, und wer nicht vom Sanskrit ausgehen kann, wird über eine Art Scheinkenntnis kaum je hinauskommen". Solche Scheinkenntnis äußert sich dann gerne in „gelehrten" Bemerkungen, wie sie Sch. über R. O. Frankes Einleitung zur Dīghanikāya-Übersetzung macht, die er kurz und bündig, ohne jede Begründung, „sehr anfechtbar" nennt. Darüber kann auch die minutiöse Ausführung über die Aussprache indischer Wörter nicht hinwegtäuschen. Sch. sagt selbst, daß „sehr häufig die Wörter der einen Sprache sich in ihrer Bedeutung nicht voll mit denen einer andern decken," will aber doch „fremdsprachliche Fachausdrücke, die den Leser ermüden würden", soviel als möglich vermeiden. An was für Leser wendet sich denn das Buch? Mit welcher Richtigkeit sagt dagegen O. Strauß in seiner Darstellung der „Indischen Philosophie": „Trotzdem ich nirgends Kenntnis indischer Sprachen voraussetze, hielt ich doch den dauernden Hinweis und den vielfachen Gebrauch indischer Ausdrücke für notwendig. Die so vielfach belasteten Termini der europäischen Philosophie sollten nach Möglichkeit bei der Darstellung indischer Probleme vermieden werden, da sie erfahrungsgemäß beim Leser unangebrachte Assoziationen hervorbringen." — Die Einleitung betont das Wesen des Buddhismus als Weltreligion und macht mit Recht darauf aufmerksam, daß die Frage, ob der Buddhismus als Religion für das Abendland in Betracht komme, nur vom W e s e n des Buddhismus aus, nicht nach seinen lokal und zeitlich bedingten Einzelgestaltungen gelöst werden könne. Sch. vergißt nur hinzuzufügen, daß auch der Pāli-Buddhismus nur das Bekenntnis einer ganz bestimmten Sekte, also wohl Wesentliches mit Unwesentlichem gemischt, darstellt. Und wie sollen wir die „ursprüngliche Lehre des Buddha" anders finden, als auf dem Wege historisch-philologischer Methode? Daß Sch. dieser Methode freilich recht fern steht, zeigt sich nur zu deutlich. Ich will übrigens annehmen, daß es sich um einen Druckfehler handelt, wenn Sch. p. 2 als Leiter der Turkestan-Expedition Grünwald statt Grünwedel nennt. — In dem Abschnitt „Das alte Indien" wird das noch sehr umstrittene Problem der Seelenwanderungslehre mit spielender Eleganz gelöst. Die Rolle, die Prajāpati zugemessen wird, dürfte auch schwer zu belegen sein. Sāṃkhya heißt „Reflexion"! Was Oldenberg in den drei Kapiteln seiner Einleitung so glänzend ausführt, läßt sich ohne Zweifel in einen kurzen Auszug zusammenfassen, doch sollte die Richtigkeit nicht darunter leiden. Zur Heranziehung von Ausdrücken der Kantschen Terminologie dürfte der Hinweis auf das oben gegebene Zitat aus Strauß genügen. Die vier legendären Erscheinungen bei den Ausfahrten Buddhas bedeuten: „Alles Leben unter der Anschauungsform der Zeit betrachtet". Was für ein Spiel mit Worten, wenn gesagt wird: „die Formel: Mit Unliebem verbunden, von Lieben getrennt sein könne als Veranschaulichung des Raumes" gelten!

Genau so gezwungen wird dann der Begriff der Kausalität auf das Nichterlangen dessen, was man wünscht, basiert. Ohne Zweifel ist die Lehre Buddhas nicht reine Mystik, wie Sch. gegen Beckh sagt; aber ebenso irreführend ist es, sie gewaltsam in rationalistische Philosophie umsetzen zu wollen. Anderorts wieder finden wir öfters Schopenhauersches Gut. Überall zeigt sich der Drang, moderne philosophische Ideen in die Deutung buddhistischen Wesens hineinzutragen. Überall fällt die spielende Lösung der schwierigsten Probleme auf. Am auffälligsten ist dies vielleicht bei der Behandlung des paṭiccasamupāda, der „wie alles in der Buddhalehre, unmittelbar von der Anschauung abgeleitet ist". — Es hat gar keinen Sinn, auf weitere Einzelheiten einzugehen. Für den ersten Anfänger, dem das Buch ja dienen will, ist es jedenfalls irreführend. A. Attenhofer.

Wesendonk, O. G. von, Urmensch und Seele in der iranischen Ueberlieferung. Hannover, Orient-Buchhandlung Lafaire. Mk. 10.—

Das Buch W.'s untersucht die Frage, ob in der iranischen Überlieferung die weitverbreitete Mythe von einem „Urmenschen" einerseits, anderseits eine Göttin „Seele" vorkomme. Mit Verwendung umfassendsten Materials, vorzüglicher Quellenkenntnis und vor allem vorsichtigster kritischer Methode ist das Werk gearbeitet. Ungemein erfreulich wirkt W.'s Ablehnung aller weitgehenden, nicht ganz sicher belegten Hypothesenbildung. Der Titel ist beinahe zu bescheiden gefaßt; denn außer dem in ihm Genannten fällt noch auf eine Fülle von Problemen Licht. Sind die Resultate wesentlich negativer Natur, vor allem in dem Punkt, daß die iranische Überlieferung eine Göttin „Psyche" nicht kennt, so ist des Positiven doch auch genug zu finden. Vor allem tritt immer wieder der diesseitige und diesseitsfreudige Charakter der Zarathustrischen Reform hervor, sowie der abstraktionsfreudige und reingeistige Zug der awestischen Religion, der freilich früh schon verdunkelt wurde. — Die „Vorbemerkungen" präzisieren das Ziel der Arbeit, „zu ermitteln, inwieweit die in der hellenistischen Welt weit verbreitete Auffassung von einem der göttlichen Welt angehörigen Wesen, das in die Materie verstrickt wird, sich in der altiranischen Überlieferung wiederfindet". Betont ist die Notwendigkeit der „Zurückhaltung bei der Behandlung der Frage des Ursprungs einzelner Auffassungen", „ob es sich um Übernahme aus dem iranischen Kreise oder nur um eine Analogie handelt". Schwierigkeiten liegen vor allem im Zustand der Überlieferung mit ihren sehr dürftigen Nachrichten, umsomehr als gegen Reitzenstein der Begriff „iranisch" von W. nicht unterschiedslos „für alle Erscheinungen verwandt wird, die auf iranischem Boden nachweisbar sind". In welcher Fülle das Thema behandelt ist, mag eine kurze Übersicht über die Inhaltsfolge zeigen. Platos Weltseele in ihren Beziehungen, vielmehr Nicht-Beziehungen zum Mazdaismus werden untersucht, dann die Ideen Philos mit den allfälligen Zusammenhängen. Es folgen die Stoiker mit Poseidonios von Apameia, die „buntscheckige Gesellschaft" der Neupythagoräer und Neuplatoniker (Numenios, Plotin), anschließend die Gnostiker

und der Manichäismus, dann die „rein orientalischen, vom Griechentum unberührten“ Mandäer, deren Texte „unter allen Umständen als Quelle für iranische Verhältnisse ausscheiden“. Endlich geht W. auf Iran ein, behandelt die „Göttlichen Gestalten“, den „Urmenschen“ und „Das Schicksal der Seele“. In den „Ergebnissen“ findet sich folgende Charakteristik Zarathustras: „Die Vereinigung der auf das Reale gerichteten Bestrebungen mit der Neigung zur Abstraktion und der Betonung des rein Geistigen bildet eines der interessantesten Probleme in der Psychologie Zarathustras. Ungleich andern Religionsstiftern hat er zu zeigen geglaubt, daß die stärkste Verfeinerung geistiger Begriffe nicht zur Abwendung von der Welt zu führen braucht. Ideales und Reales vertragen sich nach ihm sehr wohl miteinander“. „Im awestischen Mazdaismus ist keine Spur der pessimistischen Weltanschauung zu finden, wie sie aus den Legenden vom Fall des Urmenschen oder der himmlischen Seele und ihrer Verknüpfung mit der Stofflichkeit spricht.“ Den Zweck seines Werkes betrachtet W. als erreicht, „wenn es gelungen ist, einige Klarheit über die ursprünglichen iranischen Vorstellungen vom Urmenschen und der Seele und ihre Unterschiede zu den Lehren einer späteren Epoche aufzudecken und so zu verhindern, daß künftig Anschauungen als iranisch gedeutet werden, die mit dem arischen und awestischen Iran nichts zu tun haben.“ — Das Buch, in dem eine gewaltige religiöse Welt sich auftut, wird jedem, der sich religionsgeschichtlich betätigt, unentbehrlich sein. A. Attenhofer.

Schaeffer, Albrecht, Das Kleinod im Lotos. Die Buddha-Legende. Frei nach dem englischen „The Light of Asia“ by Edwin Arnold. Insel-Verlag, Leipzig, geb. 4.50 Mk.

Wo versucht wird, sachgemäße Belehrung mit Dichtung zu verbinden, wird wohl immer das eine oder das andere leiden müssen. Hier lag die Schwäche von Arnolds Light of Asia, wenn Arnold überhaupt darauf Anspruch erhoben hätte, in erster Linie Dichter zu sein. Daß ihm aber der Zweck der Belehrung in erster Linie kam, sagt er selbst im Vorwort. Es bleibt natürlich jedem Dichter unbenommen, die Buddha-Legende zum Gegenstand seines Werkes zu machen. Schaeffer sagt nun auch, daß er sein Buch geschrieben „frei nach dem englischen The Light of Asia“. Daß er höchst „frei“ gearbeitet, zeigt sich sofort. Auch das braucht noch kein Tadel zu sein. Widerwärtig aber ist die Art, wie er mit dem sympatischen Wesen Arnolds umspringt. Ich selbst habe die „Leuchte Asiens“ nie für ein Kunstwerk gehalten, wohl aber für ein Zeugnis der Liebe zu der großen Gestalt des Ostens. Und diese tiefe Liebe und Verehrung empfinde ich selbst noch durch die deutsche Übersetzung Werneckes hindurch. Das Nachwort, in dem Schaeffer seine „Nachdichtung“ glaubt begründen oder erläutern oder künstlerisch rechtfertigen zu müssen, stößt schon ab durch die schöngeistige Vergleichswut, einen wunderlichen Eklektizismus, der heute in Parzival, morgen in Buddha, übermorgen in Taoismus, weiterhin wohl auch in christlicher Mystik und islamitischem Sufismus schwelgt, ohne

sich überhaupt etwas gründlich angesehen zu haben. Scharfe Gedanken oder tiefe Gefühle werden durch dunkle, oft gesuchte Worte ersetzt. So dürfte, um nur einen Ausdruck zu nennen, die „gotische Sehnsuchtsspirale in die Unendlichkeit" eher der Freude an vagem, sprachlichem Klingklang als seelischem Erleben entsprungen sein. In Schaeffers Werk haben wir nur ein neues Dokument jenes Kokettierens mit dem Orient, das die ernsthafte Arbeit scheut, dem wir so viele „Übersetzungen" danken, daß der Begriff Orientalist sich bald mit dem eines geistigen Hochstaplers decken wird. Es wäre doch an der Zeit, das Problem der „dichterischen Freiheit" wieder einmal aufzurollen. — Daß Schaeffers Buch sich flüssiger liest als das Arnolds oder als die Übersetzung Werneckes, wird niemand bestreiten; aber im Gegensatz zu diesen beiden ist es für das Verständnis des Buddhismus wertlos, sogar irreführend, was schon allein die Auffassung des tiefen Nirvanabegriffes als eines „Nichtseins" zeigt. A. Attenhofer.

Oskar von **Niedermayer, Afganistan.** Bearb. von O. v. Niedermayer u. Ernst Diez. Leipzig, Hiersemann. 1924. XVI, 70 S., 246 Abbild. und 9 Skizzen.

Der kluge und geschulte Blick für die Bedürfnisse der Wissenschaft, der den Hiersemann'schen Verlag zu Namen und Erfolg geführt hat, ist ihm zugleich ein Schutzpanzer gewesen, um den Lockungen der Bilderbücher-Orgien zu widerstehen, denen in den letzten Jahren nur zu viele Verlagsfirmen willig nachgeben. So empfängt man auch von dem vorliegenden Werke den Eindruck, daß den reich bemessenen, auch technisch glänzend gelungenen Abbildungen gegenüber das Bestreben obwaltet, die Texterklärung wenn auch nicht erschöpfend zu gestalten, so doch wenigstens in ihren Grundzügen festzulegen und späterer ergänzender Ausarbeitung die Wege zu ebnen.

Der textliche Teil fußt auf den Aufzeichnungen, die der schon durch frühere beschwerliche Asienreisen bekannte Offizier in den Kriegsjahren 1916/17 auf einer wagemutigen militär-politischen Expedition gemacht hat. Dem Verfasser kommt darauf an, seinen Lesern ein Bild des heutigen, wegen seiner politischen und geographischen Abgeschlossenheit so wenig bekannten Afghanistan[1]) zu geben, wie es sich seinem durch lange Erfahrungen geschärften Auge darstellte. Die meisten Bilder sind eigene Aufnahmen N.'s; ein Teil wurde nach seinem Weggange von dem Expeditionsteilnehmer Kurt Wagner aufgenommen, und eine Anzahl ethnographisch bedeutsamer Photographien stammt von E. Ribitschka, der sich aus russischer Kriegsgefangenschaft zu N.'s Truppe geflüchtet hatte. Die

[1]) Es empfiehlt sich, diese altgewohnte Schreibung beizubehalten. Die Beiziehung der ausgezeichneten kompendiösen Arbeit Wilh. Geigers im Grundriß der iranischen Philologie I, 2, p. 201 ff. hätte den Verf. wohl von seiner Neuerung abgehalten; die hier gegebenen Daten erweisen auch, daß der Name „Afghan" keineswegs neueren Ursprungs ist (v. Niedermayer p. 27), sondern auf mindestens neun Jahrhunderte zurückblickt.

Einleitung handelt über die staatliche Stellung Afghanistans, die erst im letzten Viertel des vorigen Jahrhunderts durch die Sorge Englands um seine durch das Vordringen Rußlands gefährdete indische Nordwestgrenze ihren jetzigen prägnanten Ausdruck erhielt. Ungeachtet aller Bemühungen und scheinbaren Erfolge in der Regelung der persischen und afghanischen Interessensphären zwischen Großbritannien und Rußland änderte sich an der Unzugänglichkeit Afghanistans für den Ausländer nichts. Nur etliche in die Dienste des Emirs gestellte Europäer waren in den letzten 30 bis 40 Jahren vorübergehend im Lande; der wissenschaftlichen Forschung waren also die Wege verschlossen.

Was N. von den Beweggründen für die Expedition und von der Durchführung des tollkühnen Unternehmens berichtet, erweckt gewiß die größte Bewunderung der Opferfähigkeit und der heldenhaften Bezwingung enormer Schwierigkeiten und Gefahren; aber die Abwägung zwischen Kraftaufwand und Erfolgsaussichten muß doch ein bitteres Gefühl hinterlassen. Zu Beginn des Jahres 1915 rückte die aus ungefähr 25 Deutschen und einer größeren Anzahl Arabern, Persern, Afghanen und Indern bestehende Expedition durch das westpersische Gebirgsland in die neutrale Zone Persiens ein, und dort wurden die rückwärtigen Verbindungen und Etappenpunkte geschaffen. Im Juli zog dann N. mit einer aus 140 Personen und 236 Tieren bestehenden Abteilung durch die mittelpersischen Wüsten der afghanischen Grenze zu, die er — der Trupp war inzwischen schon stark reduziert — am 21. August erreichte. Zwei Tage nach ihrem Überschreiten wurde er in der ersten afghanischen Niederlassung von Abgesandten des Gouverneurs von Herat freundlich begrüßt; aber der Marsch nach Herat selbst und von dort nach der Residenzstadt Kabul heischte noch schwere Opfer unter den übermenschlich angestrengten Teilnehmern. Ein Schloß in der Nähe von Kabul war den Fremden als Wohnsitz vom Emir angewiesen worden; der Aufenthalt währte über sieben Monate. Über die politische Tätigkeit in dieser Zeit gibt der Bericht nur geringe Andeutungen; aber er läßt durchblicken, daß der Emir angesichts der isolierten und prekären Stellung der Truppe und der drohenden Haltung Englands und Rußlands vorsichtige Zurückhaltung übte. So erfolgte dann, hauptsächlich auch mit Rücksicht auf den in Persien zurückgebliebenen Expeditionsteil, Ende Mai 1916 der Rückzug. Unausgesetzt kämpfend und leidend schlug sich die in Einzelabteilungen aufgelöste Karawane durch die feindlichen Gebiete durch, und N. selbst findet sich schließlich als Bettler verkleidet zu den deutschen und türkischen Truppen zurück.

Daß bei solchen Strapazen überhaupt noch an wissenschaftliche Arbeit gedacht und sogar Sammlungen in die Heimat geschafft werden konnten, ist eine staunenswerte Leistung und erhöht die Stimmung, in der wir nunmehr die zahlreichen Bilder an uns vorüberziehen lassen. Sie führen uns Landschaften, Städtebilder, Baudenkmäler, Skulpturen und namentlich Volkstypen vor Augen; daneben stellt sich der etwas knapp bedachte Text, der mit der Schilderung der geographischen Grundlagen (das geologische Material hat Dr. Trinkler bearbeitet, der inzwischen das Land auch mit

eigenen Augen kennengelernt hat) und der armseligen Verkehrsverhältnisse beginnt. Zwar sind die großen Karawanenstraßen auch heute noch begangen, die schon im Altertum den Handelsverkehr zwischen Vorderasien, Indien und China vermittelten und die großen Umschlagplätze Herat, Balkh, Kabul und Kandahar berührten; für Wagen aber ist nur der im Flachlande gelegene Teil dieser Wege befahrbar; ein moderner Autoverkehr verbindet jetzt Kabul südwestlich mit Kandahar und östlich mit Peshawar, und der Emir bemüht sich, auch den durch Reiter, Läufer und Tragtiere vermittelten Postbetrieb zeitgemäß umzugestalten.

Die statistischen Angaben über die Bevölkerungszahl beruhen auf Schätzung. Auf Grund von Erhebungen bei der Wehrpflicht gibt die afghanische Regierung die Ziffer von 12 Millionen an, beinahe das Doppelte im Vergleich zu den Angaben europäischer Reisender, die auch N. für zu niedrig gegriffen ansieht. Ein Drittel sind Nomaden. Persien, Indien[1]) und Turkestan lieferten die Hauptelemente der durch die Bevölkerung verkörperten Mischtypen, die im einzelnen zu bestimmen nur geduldigen historischen und sprachlichen Untersuchungen gelingen kann. Mit den kampfgewohnten Grenzstämmen im Osten Afghanistans sind wir verhältnismäßig gut bekannt, weil sie mit der nordwestindischen Grenzprovinz in feindlichen Zusammenstößen wie im friedlichen Handel Fühlung behalten haben. Auf kriegerischen Ehrgeiz verzichtet haben die Tadschiken; sie widmen sich Handel, Gewerbe und Ackerbau. Eine ethnologisch ungeklärte Stellung nehmen die noch nicht lange zum Islam bekehrten Kafiri ein; was an Holzfiguren aus Kafiristan (Tafel 55) abgebildet ist, verlockt uns Fragen aufzuwerfen, die man leichter stellen als beantworten kann.

Die Volkstracht nähert sich bei den Männern im Osten der indischen; die Städter, besonders die Oberschichten, bevorzugen die persische. Zur Nationaltracht gehört der über langem Hemd und weitem Beinkleid getragene Schaffellmantel oder statt dessen ein Umschlagtuch. Den Kopf deckt, wie man das auch im Panjab sieht, eine kleine Mütze, um die der lange Turban gewunden ist. Die Frauen benutzen im wesentlichen ähnlich geschnittene Gewandung; in der Öffentlichkeit verhüllen sie sich mit einem Überwurf, der vor den Augen gitterförmig durchbrochen ist. Die Mohmand-Frauen, denen ich im Bazar von Peshawar begegnete, gingen unverhüllt und trugen Röcke mit Umschlagtüchern. Die dem rauhen Bergklima ausgesetzten Stämme wie die einen mongolischen Einschlag verratenden Hezāre bevorzugen Filz und Wolle; die Turkmenen und Usbeken erkennt man an ihren langen bunten Kleidern und hohen Lammfellmützen.

Die politische Hinneigung zur Türkei erklärt sich nicht zuletzt durch das Überwiegen der sunnitischen Richtung innerhalb des Islams, die auch die Staatsreligion bildet. Was die Regierungsform betrifft, so steht neben

---

[1]) Auf indischem Boden haben sich immer beträchtliche Teile des afghanischen Volkes heimisch gemacht; die politische Geschichte erklärt dies zur Genüge. Wie stark noch in unserer Zeit der Zuzug wächst, ist aus dem indischen Zensus ersichtlich, der für 1891 1,1 Millionen Afghanen (Pathan) angibt, für 1911 3,8 Millionen.

dem absoluten Herrscher ein Staatsrat und eine Volksvertretung; die unabhängigen Sämme haben eine eigene Verwaltung. Während des Weltkrieges hatte das Heer einen Bestand von 50 000 Mann, der nachher verdoppelt wurde, jetzt aber wieder vermindert ist.

Dankenswert sind die Mitteilungen über Behausung, Ernährung und Lebensweise von Stadt-, Land- und Nomadenvolk; die Bodenprodukte sind augenscheinlich ergiebiger als man von dem rauhen Bergland erwarten würde. Die Industrie steckt in den ersten Anfängen, und der Handel bedarf der Einlenkung in die richtigen Bahnen. Vom Kunsthandwerk liefern, was wir durch mannigfache Proben schon annehmen durften, die Textilien und die Keramik erfreuliche Beweise.

Die Aufzeichnungen über die Baudenkmäler hat der Verfasser zur Ausarbeitung Ernst Diez, der früher mit ihm in Persien war, übergeben. Die Leser der vorliegenden Zeitschrift dürften ein besonderes Interesse an dem über den Buddhismus handelnden Abschnitt nehmen. Zur Datierung der Stūpa-Reste — sehr charakteristisch ist Abbild. 54 — erfahren wir nichts neues. Die Kolossal-Buddhafiguren bei Bāmiān werden dem 7. Jahrhundert zugewiesen; jedenfalls hat man sie von der Gandhāra-Epoche abzurücken und den chinesischen Felsskulpturen aus der Weī- und Tangzeit und den zentralasiatischen Höhlenarbeiten anzugliedern. Daß die Gandhāra-Kunst keine Stuckbekleidung und -bemalung kannte (p. 53), ist nach Le Coq, Buddh. Spätantike I, p. 12 kein sicheres Faktum,

Die Bāmiān-Denkmäler sind schon öfters beschrieben worden. Die m. W. jüngste Veröffentlichung durch Hayden in den Memoirs of the As. Soc. of Bengal II, Nr. 10 (1910) bringt eine kurze Beschreibung mit Photographien, die die Aufnahmen Niedermayers noch um ein Stück vermehren. Man tut gut, denselben Aufsatz[1]) für die Abbildungen 52—53 heranzuziehen, die wichtiger und merkwürdiger sind als die dreizeilige Erläuterung (p. 53) vermuten läßt. Worauf mag die von Niedermayer notierte Benennung Jaya Stambha = Siegessäule Bezug nehmen? Jedenfalls vermittelt uns Abb. 53 endlich eine zureichende Vorstellung von der zweiten Säule, die in der Literatur immer als Minār-i-Surkh neben der (öfters abgebildeten) Minār-i-Chakri Erwähnung fand.

Neue Ergebnisse sind also für die buddhistische Archaeologie vorerst nicht zu buchen. Nach wie vor harren wir gespannt, was der Boden des alten Baktriens für die Geschichte der indischen Kunst noch enthüllen wird. Hoffentlich erhalten die grundlegenden Arbeiten, die Sir Aurel Stein im Dienste der indischen Regierung durchgeführt hat, nach dem Aufsehen erregenden Übereinkommen, das Afghanistan mit Frankreich abgeschlossen hat, durch neue Grabungen Fouchers, des besten Kenners des graecobuddhistischen Synkretismus, neue Unterlagen und Stützen.

L. Scherman.

---

[1]) Bald nach ihm ist Burgess' Neubearbeitung von Fergusson's bekannter 'History of Indian and Eastern architecture' erschienen; I, p. 61 sind die beiden Säulen besprochen.

BÜCHER-EINLAUF.

Besprechung dieser nachstehend aufgeführten Werke bleibt vorbehalten.

Ossendowski, Ferdinand, „In den Dschungeln der Wälder und Menschen“. Halblein. Mk. 6.—. Frankfurter Societätsdruckerei G. m. b. H. Abteilung Buchverlag Frankfurt.

Ossendowski, Ferdinand, „Tiere, Menschen und Götter“. 61.—70. Tausend. Brosch. Mk. 4.—, Halblein. Mk. 6.— Frankfurter Societätsdruckerei G. m. b. H. Abteilung Buchverlag Frankfurt.

Chinesische Novellen. Aus dem Urtext übertr. v. Hans Rudelsberger. Mit Abbild. Kunstverlag Anton Schroll & Co., in Wien. ½Leinen Mk. 6.—.

Was Li-Pao-Ting erzählt. Chinesische Sagen und Märchen. Deutsch erzählt v. S. Förster-Streffleur. Preis geb. Mk. 5.—. Kunstverlag Anton Schroll & Co., Wien.

Much, Hans, „Akbar der Schatten Gottes auf Erden“. Einhorn-Verlag, Dachau. brosch Mk. 5—, Lein. Mk. 7.50.

S. von der Trenck, „Leuchter um die Sonne.“ Eine Lebensdichtung in einer und zwölf Gestalten. Geb. Mk. 5.—. F. A. Perthes A.-G., Gotha.

„Die Reden Gotamo Buddhos aus der Sammlung der Bruchstücke (Suttanipato) des Pali Kanons.“ Übersetzt von Karl Eugen **Neumann.** 2. Auflage. Geb. Mk. 7.—. Ganzlein. Mk. 8.—. R. Riper &Co., München.

Graf Gobineau, „Asiatische Novellen“. 2. Auflage. Mit Abbild. Halblein. Mk. 5.50. Kunstverlag Anton Schroll & Co., Wien.

Jasink, B., „La Mistica del Buddhismo“. Torino, Fratelli Bocca, Editori 1925.

Hoenig, A., „Das Formproblem des Borobudur“. Mit 10 Abbild. Verlag Deutsche Buchhandlung C. Winckler, Batavia.

Der Piperbote. 4. Heft, Winter 1924. Mit Abbild. R. Piper & Co., München.

Von der Prinzessin Dordsche. Ein buddhistisches Märchen aus Tibet. Herausgegeben von **Emanuel bin Gorion.** Morgenland-Verlag. Berlin-Friedenau. Mk. 1.—.

Sadhu Sundar Singh, „Das Suchen nach Gott“. Gedanken über Hinduismus, Buddhismus, Islam und Christentum. Übersetzt und erläutert von Friedrich Heiler. Kart. Mk. 2.—. Verlag Ernst Reinhardt, München.

Mahatma Gandhi, „Jung Indien“. Aufsätze aus den Jahren 1919 bis 1922. Auswahl von Romain Rolland und Madeleine Rolland. Einleitung von John Haynes Holmes. 1924. Rotapfel-Verlag, Erlenbach, Zürich, München und Leipzig. brosch Mk. 7.—, geb. Mk. 8.50.

WELTSCHAU 1924—25

Rückblick auf das verflossene Jahr,
zusammengestellt von Ludwig Ankenbrand, Stuttgart.

I. Akademische Nachrichten und Tagungen. Ausländer in Deutschland, Vorträge.

In München fand vom 1.—4. Oktober der **Deutsche Orientalistentag** statt, der sich einer ganz außerordentlichen Beteiligung aus nah und fern zu erfreuen hatte und über den einheimische, wie auswärtige Zeitungen ausführliche Berichte, meist aus berufener Feder, brachten. Am Mittwoch, den 1. Oktober, wurde der Kongreß mit einer Mitgliederversammlung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in der kleinen Aula der Universität eröffnet, wobei Exc. Rosen die Begrüßungsansprache hielt und die Herren Francke, Dr. Prinz und Dr. Lüdtke ihre Berichte erstatteten. Als nächster Tagungsort für 1926 wurde Hamburg gewählt. Der eigentliche Begrüßungsabend vereinigte die meisten Teilnehmer im Künstlerhaus. Auch Kronprinz Rupprecht, der ja selbst den Orient bereist und im Lauf der letzten Jahre einige Werke über diese Reisen veröffentlicht hatte, war erschienen.

Auf der am nächsten Tag beginnenden Allgemeinen Tagung erwähnte der bayrische Kultusminister Dr. Matt u. a., daß zu den bereits bestehenden orientalistischen Lehrstühlen der Münchener Universität demnächst ein solcher für Sinologie kommen solle.

Am Nachmittag des 2. Oktober setzten die Beratungen, Vorträge und Arbeiten der einzelnen Sektionen in besonderen Sektionssitzungen ein. Indien, Iran und Ostasien bildeten gemeinsam die 3. Sektion. Diese Sitzungen, die durchwegs wissenschaftlichen Charakter trugen, dauerten bis einschließlich Samstag. Von allgemeinem Interesse war besonders ein Vortrag Oswald Spenglers in der 4. Sektion. Er machte darin den Vorschlag zur Bearbeitung eines neuen Atlas antiquus nach dem heutigen Stande der Wissenschaft unter besonderer Berücksichtigung der Ausgrabungen der letzten Jahrzehnte.

Am Freitag, 3. Oktober sprach Prof. v. Le Coq, Berlin, über „Mittelasien als Kulturvermittler“ im alten Rathaussaal, ausführlich Grünwedels und seine eigenen Forschungen in Ostturkestan in den Jahren 1902 bis 1914 unter Vorführung zahlreicher Lichtbilder schildernd. Alles in allem, brachte der Deutsche Orientalistentag diesmal weniger einseitig die Behandlung sprachlicher Probleme — vielmehr waren religions-, kunst- und literaturgeschichtliche Fragen stark in den Vordergrund gerückt worden. — —

Universitätsprofessor Aufhauser ist ohne Unfall wieder von seiner Studienreise nach Süd- und Ostasien zurückgekehrt und hält, außer seinen akademischen Vorlesungen, auch Einzel- und Reihenvorträge über die

großen Kulturreligionen des fernen Ostens an der Münchener Volkshochschule.

Von den in Deutschland studierenden Ausländern darf man die Zahl der Inder rund auf 1000 (einschließlich der Afghanen, Perser und Hinterindier), der Ostasiaten (Japaner, Chinesen und Koreaner) auf 3000 schätzen. Davon dürften sich wohl die Hälfte als Buddhisten bezeichnen, während sich der Rest auf Islam, Hinduismus, Shinto und andere Religionen verteilt. —

Dr. Richard Wilhelm, der bekannte Sinologe, beauftr. Dozent d. philos. Fakultät der Universität Frankfurt, wurde zum Honorarprofessor der Hochschule ernannt. —

II. Museen und Ausstellungen.

An den Deutschen Orientalistentag schloß sich eine **Sonderausstellung orientalischer Handschriften** in der **Münchener Staatsbibliothek,** zusammengestellt von Geh. Rat **Schnorr von Carolsfeld,** an, sowie eine solche **Asiatischer Monumentalkunst** im Studiengebäude des **Nationalmuseums.** Nach Schluß der Sektionssitzungen fand am Nachmittag des 4. Oktober eine gemeinsame Führung der Kongreßteilnehmer durch die orientalische Schriftenausstellung statt. Unter den dort ausgestellten, wertvollen indischen Handschriften verdient besonders eine Mahabharata-Handschrift auf Rollen mit prächtigen Miniaturen genannt zu werden. — Vom Völkerkunde-Museum aus wurde die zweite Ausstellung im Studiengebäude des Nationalmuseums an der Prinzregentenstraße veranstaltet, die den ganzen Oktober über dauerte und die hauptsächlich gute buddhistische Plastik zeigte. Prof. Scherman, dem verdienstvollen Leiter des Museums, und seinem tüchtigen Helfer Dr. Karl Berger, war es gelungen, aus den Sammlungen des Völkerkundemuseums, des Nationalmuseums, der Staatsbibliothek und des Residenzmuseums, sowie durch das Entgegenkommen interessierter privater Kreise, besonders auch des Kronprinzen Rupprecht, ein Ganzes zu gestalten, das eine Übersicht asiatischen Kunstschaffens ermöglichte und gerade auf dem Gebiete buddhistischer Kunst Prachtvolles zeigte. Im ersten Saal kamen hauptsächlich indische, birmanische, siamesische und indomalayische Werke zur Aufstellung. Der zweite Saal barg Schätze der Kunst des Islam, während der dritte uns das Kunstschaffen Japans und Chinas im Lauf der Jahrhunderte in ausgezeichneten Beispielen zeigte. Nach Beendigung der Umbauarbeiten im alten Nationalmuseum wird nunmehr mit der Neuaufstellung der Sammlungen des Münchener Völkerkundemuseums begonnen — ein langgehegter Wunsch weiter Kreise wird damit verwirklicht, zumal in Aussicht steht, daß die Aufstellung nach Prof. Schermans Prinzipien vor sich geht, d. h. die zur Ausstellung gelangende Kunst der Völker wird jeweils mit den eigentlich ethnographischen Gruppen zu einer vollkommenen Einheit verschmolzen werden. So wird nicht mehr

ein Nebeneinander in trockener Systematik aufgestellter Gebrauchsgegenstände gezeigt werden, sondern der Beschauer wird ein Gesamtbild der Kultur und völkischen Eigenart in sich aufnehmen können. Wenn erst all die Gegenstände, die heute z. Teil in unzugänglichen Depots verborgen sind, aufgestellt werden können, so wird München eine der schönsten völkerkundlichen Sammlungen besitzen, insbesondere auch auf dem Gebiete buddhistischer Kunst, wovon die Oktoberausstellung bereits einen guten Vorgeschmack gegeben hat.

Im **Rautenstrauch-Joest-Museum für Völkerkunde zu Köln** werden die Räumungsarbeiten noch fortgesetzt — doch ist seit Anfang Oktober die Aufstellung der indischen und indonesischen Sammlungen beendigt. Eine reichliche Vermehrung ist besonders bei der indonesischen Sammlung zu bemerken. —

In **Berlin** erfährt **das Museum für Völkerkunde** eine völlige Neuordnung und es dürfte wohl noch ein Jahr vergehen, bis es wieder eröffnet werden kann. Dr. Schachtzabel, der von der Regierung mit der Umräumung beauftragte Kommissar, will das gesamte Material, das nur rein wissenschaftlichen Zwecken dient, aussondern und nach Dahlem überführen lassen, wenngleich das dortige Museum ursprünglich nur als Aufstellungsraum für die Ostasiensammlung gedacht war. Im Berliner Museum soll nur das bleiben, was die Allgemeinheit interessiert: eine Schausammlung, die, entsprechend aufgestellt, ein großartiges, völkerkundliches Gemälde der gesamten Erde darstellen soll. Das Erdgeschoß soll eine Sammlung religiöser Kunst und Kultur aufnehmen, größtenteils **ostasiatischen Ursprungs.** Eine besondere Spitzbogennische wird den **großen Buddha** aufnehmen, der jetzt im Atrium steht. Ihn sollen dann die **Turfanfresken** umgeben, die Professor v. Le Coq mitgebracht hat. Im ersten Stock werden wir Niederländisch Indien finden, während im dritten Stockwerk die ostasiatische Ethnologie Aufnahme finden soll.

Im früheren Kunstgewerbemuseum wurde am 8. Oktober die **Abteilung für ostasiatische Kunst** eröffnet, die bekanntlich erst 1906 begonnen wurde, aber reichlich gutes Material, u. a. zahlreiche Stiftungen von Gustav Jacoby († 1921), Marie Meyer-Freiburg und Professor Grosse, aufzuweisen hat. Freunde des Orients wird es auch freuen, zu vernehmen. daß um dieselbe Zeit der neugeschaffene **orientalische Lesesaal** der Preußischen Staatsbibliothek zur öffentlichen Benutzung freigegeben werden konnte. Mit dem Reichtum der Staatsbibliothek an orientalischen Manuskripten kann sich kaum eine zweite Bücherei Deutschlands messen — aber bisher konnten sie der Allgemeinheit nicht im gewünschten Maße zugänglich gemacht werden. Erst als mit Zustimmung des Kultusministeriums 1918 eine gesonderte Orientabteilung geschaffen wurde, war dafür die Möglichkeit gegeben — in 6 Jahren wurde diese schwierige Arbeit, um die sich besonders der Abteilungsleiter Prof. Dr. Gotthold Weil verdient gemacht hat, geleistet. Der Lesesaal bietet Raum für viele Besucher — die wichtigsten orientalischen Blätter (aus und über den Orient), die

Fachkataloge und eine Standbibliothek von rund 2000 Bänden sind leicht zugänglich gemacht. —

III. Zeitungs- und Zeitschriftenschau.

a) Zeitungs-Aufsätze.

Winkler, Leopold, Universitätsprofessor, **Trommelgottesdienst** in „Berliner Tageblatt" vom 25. Dezember 1924. Der Aufsatz schildert das Trommelfest in einem Tempel in der Nähe von Tokio zu Ehren des heiligen Nitschiren, der im 13. Jahrhundert die sog. buddhistische Nitschirensekte gründete. Der Sterbetag Nitschirens fällt auf unseren 12. Oktober — an diesem Tag finden zahlreiche Prozessionen unter ungeheurem Lärm statt, bei dem besonders kleine Trommeln eine Rolle spielen — daher auch „Trommelfest". —

Doodenfeesten in China en Japan in „De Telegraaf", Amsterdam, vom 14. Okt. 1924. In dem Artikel werden die buddhistischen Totenfeste Chinas und Japans nach einem Vortrag Dr. Ph. I. van Ronkel's in der Akademie der Wissenschaften in Amsterdam dargestellt.

Müller, Heinrich, Ingenieur, **Von ostasiatischer Kultur** in „Augsburger Postzeitung", Augsburg, vom 17. Oktober 1924.

Benares, das indische Rom in „Berliner Börsen-Zeitung" vom 18. Oktober 1924.

Buddhistisches in „Baltische Presse", Danzig, vom 16. Oktober 1924. Schildert hauptsächlich die Askese in den Lamaklöstern Tibets und der Mongolei.

Friedmann, Dr. Käthe, **Buddhismus und Christentum,** in „Augsburger Postzeitung", Augsburg, vom 24. Oktober 1924 (Sonntagsbeilage).

Fanta, Theodor, **Râja Yoga** in „Berliner Tageblatt" vom 27. Sept. 1924 (Nr. 461).

Der chinesische Götterhimmel in „Oberschles. Anzeiger", Ratibor, vom 17. Sept. 1924. Bespricht auch die sog. buddhist. Götter Chinas. —

Wirth, Dr. A., **Bürgerkrieg in China** in „München-Augsburger Abendzeitung", München, vom 18. Sept. 1924; zieht auch den Dalai Lama und Tibet in den Kreis der polit. Betrachtung. —

Müller, Martha, **Das japanische Volkslied,** in „Deutsche Tageszeitung" (Abendausgabe), Berlin, vom 4. Sept. 1924.

Eucken, Rudolf, **Europa und Asien,** in „Deutsche Tageszeitung", Berlin, vom 9. August 1924.

Salzmann, Erich von, **Streitende Götter,** in „Vossische Zeitung", Berlin, vom 8. August 1924. Schildert die Reibereien zwischen dem Taschi Lama und dem Dalai Lama in Tibet und zwischen den geistlichen und weltlichen Machthabern im chinesisch-russischen Grenzgebiet Asiens.

Kastengeist, in „Der Bund", Bern, vom 3. August 1924 (Gandhi und die Kaste in Indien). —

Buddhistische Priester und Aerzte, in „Weserzeitung", Bremen, vom 19. Sept. 1924. Bespricht die Ausbildung der Lamas auf den Hoch-

schulen Lhasa, Kaldan und Kumbum, besonders in letztgenanntem Kloster, das zwischen 4000 und 7000 Mönche ständig in seinen Mauern bergen soll. —

Ossendowski, Prof. Ant. Ferd., **Vor dem Antlitz Buddhas** (vor der Daibutsustatue in Kamakura); deutsch von Ada Propper, in „Die Einkehr", Unterh.-Beil. d. „Münchn. Neuest. Nachrichten" vom 31. August 1924.

Glasenapp, Dr. Helmuth von, **Der „lebende Buddha" von Urga,** in „Vossische Zeitung" vom 8. Juni 1924. In gleichem Wortlaut im „Volksblatt", Cassel, vom 14. Juni 1924 und „Allg. Ztg.", München vom 22. Juni 1924.

Ehrenstein, Albert, **Die Reden Gotamo Buddhas** in „Nationalzeitung", Berlin, vom 9. Juli 1924.

Winkler, Dr. Leopold, **Religionsfest in Japan: Der Geburtstag Buddhas** in „Berliner Tageblatt" vom 8. Juni 1924. Beschreibt die auf den 8. April fallende Geburtstagsfeier Buddhas in Gestalt des „Blumenfestes" im Kannontempel in Aasakusa, wobei auch einige Universitätsprofessoren über Buddha und den Buddhismus sprachen und die „in weiße, togaähnliche Gewänder gehüllten Priester mit kahlgeschorenen Häuptern" Predigten hielten.

Schmidt-Ernsthausen, O., **Das Ende eines Lamapriesters,** in „Deutsche Allgem. Ztg." vom 3. Juli 1924. Schildert den Märtyrertod des Lama Sengchen Dorjechan, der den Pilgern des von ihm gegründeten Klosters Ghumphal auf der indischen Seite der tibetanischen Grenze von dem 80 jährigen Abt Serab Gyamtso erzählt wird.

Oehlke, Dr. Waldemar, **Auf Buddhas Pfaden** in „Berliner Lokal-Anzeiger" vom 29. Sept. 1924, schildert buddhistische Tempel in Chinas Bergen, besonders den Tempel in Tan-Che-Dse, in dem der Verfasser, zusammen mit einer chinesischen Familie, Einkehr hielt.

Oehlke, Prof. Dr. Waldemar, **Das neue China,** in „Frankfurter Oder-Zeitung", Frankfurt a. O., vom 21. Okt. 1924.

Oehlke, Dr. Waldemar, **Chinesische Pädagogik,** in „Hannoverscher Kurier" vom 3. Oktober 1924.

Migeon, Gaston, **La Mission archéologique française en Afghanistan de M. M. A. Foucher, A. Godard, J. Hackin** in „Journal des débats", Paris, vom 3. April 1924. Guter Artikel über die neuen französischen Ausgrabungen in Afghanistan, mit Karte, die den Weg der Expedition zeigt. —

Schlagintweit, Max, **Mount Everest,** in „Münchener Neueste Nachrichten" vom 27. August 1924.

Hofmiller, Josef, **„Das Lebenswerk Karl Eugen Neumanns"** in „Mannheimer Tageblatt" vom 20. Sept. 1924.

In Tagore's School; De vrijheid als leidend beginsel; in „De Telegraaf", Amsterdam, vom 12. Juli 1924.

Schebesta, P., S. W. D., **Im Lande der Sonnenkönige** (Siam) in „Germania", Berlin, vom 6. Nov. 1924. Zeigt den Kampf des alten bud-

dhistischen Siam gegen das Eindringen des Europäertums mit all seinen guten und schlechten Seiten, nachdem kurz die Bahnfahrt von Penang bis Bangkok (rund 1300 km) geschildert wurde. —

Staegli, W., **Spaziergänge in Indien** in „Berliner Tageblatt", Morgen-Ausgabe., vom 26. Okt. 1924.

Nobel, Privatdozent Dr. J., **Die buddhistische Ueberlieferung,** in „Berliner Tageblatt", Morgenausg., vom 24. Okt. 1924.

Majumdar, Jasodakumar, **Ist Indien zivilisiert?,** in „Darmstädter Tageblatt" vom 25. Okt. 1924.

Weise, E., **Indien und Deutschland,** in „Rhein- und Ruhrzeitung", Duisburg, vom 28. Sept. 1924. —

Lijkverbranding op Bali. Vom indisch. Korrespond. ds. Blattes, in „De Telegraaf" vom 28. Sept. 1924.

Jung-China und die Religion in „Regensburger Anzeiger", Regensburg, vom 30. Sept. 1924.

Waurick, Bernhard, **Auf der Suche nach dem neuen „Lebenden Buddha"** in „Berliner Tageblatt" vom 14. Sept. 1924. Schildert aus eigener Anschauung heraus den Tod des Bogdo-Gegen, des sog. „Lebenden Buddha" in Urga, und das Ende der weltlichen Herrschaft der mongolischen Kirchenfürsten, wie den Übergang der nördlichen Mongolei in eine Sowjetrepublik. Die 23 Wiedergeburten des Buddhaschülers, wie andere Ideen und Glaubenssätze der lamaistischen Kirche Tibets und der Mongolei werden erzählt und erklärt. —

Türk, Dr. W. T., **Die Lehre von der Seelenwanderung** in „Berliner Volkszeitung" vom 5. Sept. 1924.

Kaiser, Georg v., **Vom lebenden Buddha,** in „Frankfurter Zeitung" vom 26. Juli 1924. —

Gleichen-Rußwurm, Alexander von, **Indische Fragen,** in „Spandauer Zeitung" vom 23. Juli 1924.

Türk, Dr. W. T., **Die Lehre des Buddha** in „Berliner Volkszeitung" vom 2. August 1924.

Aufhauser, Universitätsprofessor Dr., München, **„Die religiöse Lage auf Ceylon"** in „Germania", Berlin, vom 3. August 1924. Aufhauser schreibt, daß auf 3 Millionen Singhalesen ungefähr 8000 buddhistische Mönche träfen, die sich bei der Bevölkerung großer Beliebtheit und hohen Ansehens erfreuten. Wenn er aber sagt, daß sie „am frühen Morgen mit ihrer Bettelschale vor den Häusern ihre Lieder singen", so hat er das doch wohl nur gehört, nicht aber bei seinem kurzen Aufenthalt selbst beobachtet, denn der Mönch verweilt nur einige Sekunden stumm vor jedem Hause und geht dann, ohne zu sprechen, ob er Speise erhalten hat oder nicht, weiter. Ich habe es nie anders gesehen auf Ceylon. Es ist erfreulich, wenn Aufhauser sagt, daß die Buddhisten sich im allgemeinen streng an die Vorschriften ihrer Religion halten — dies Urteil wird auch nicht durch die Einschränkung abgeschwächt, daß der Buddhist das Gebot, kein Tier zu töten, so streng beachte, daß sich „selbst Malaria-Moskitos und Pestratten

seines Schutzes erfreuen." Die christliche Mission habe es heute schwer, unter den Buddhisten zu arbeiten, zumal die Buddhisten gute, höhere Schulen besäßen und auch Europäer das gelbe Mönchsgewand auf Ceylon genommen hätten. Leider seien auch die Tausende von europäischen Reisenden, Geschäftsleuten, Seemännern usw., welche alljährlich vom Westen kämen, vielfach alles andere, denn Schrittmacher der christlichen Mission. Aufhauser schließt seinen Aufsatz mit den Worten: „Wer einmal längere Zeit im Osten geweilt hat, kann jenes Wort eines Missionars verstehen: „Am fruchtbarsten ist unsere Arbeit an Orten, die nie eines Europäers Fuß betritt, oder wo sie sich wenigstens nicht dauernd niederlassen." Dies gilt um so mehr, wenn noch dazu manche Europäer als begeisterte Freunde der buddhistischen Buchweisheit und Philosophie auftreten und dadurch Propaganda für den Buddhismus in Fernasien wie im Westen treiben, vielfach freilich ohne Kenntnis des wirklichen praktischen Buddhismus." —

Abs, P. Jos., Beuel a. Rh., **Christliche Strömungen und Gegenströmungen in Indien während des letzten Jahrhunderts,** in „Kölnische Volkszeitung" vom 14. Sept. 1914. —

Urbanitzky, Grete, Wien, **Der indische Messias,** in „Chemnitzer Tagblatt" vom 2. Juli 1924.

Walter, Paul, **Ein indisches Totenfest,** in „Deutsche Allgem. Ztg.", Berlin, vom 23. Nov. 1924.

Schmidlin, Prof. Dr., Münster, **Wie unsere Missionsschulprojekte für China scheiterten,** in „Münsterischer Anzeiger" vom 20. Nov. 1924.

Müller, Heinrich, Ingenieur, **Buddhistische Architektur auf Java,** in „Germania", Berlin, vom 24. Nov. 1924. Müller bespricht hier auch die buddhistische Beeinflussung der Hindubauwerke auf Bali. Er schreibt u. a., daß bei einem Erdbeben 1917 zahlreiche Tempel zerstört worden wären, daß sie aber gegenwärtig wieder schöner erstünden, als sie gewesen wären. „Die Baukunst", sagt Müller, „liegt dem Volke derart im Blute, daß die Baukünstler stets ohne Pläne und Entwürfe arbeiten. Alle Bauwerke, selbst die größten, werden nur nach vorheriger eingehender mündlicher Besprechung errichtet."

Japanische Totenfeste in „Schlesische Zeitung" vom 22. Nov. 1924.

Salzmann, Erich von, **Chinas Renaissance,** in „Kölnische Zeitung", Köln a. Rh., vom 24. Nov. 24.

Eine Hochburg des Buddhismus (Nepal) in „Der Tag" (Nachtausgabe) vom 26. Nov. 24.

Hedin, Sven, Stockholm, **Die buddhistische Spätantike** (Ergebnisse der deutschen Turfan-Expedition) in „Deutsche Allgem. Ztg." vom 20. Nov. 1924.

Knöller, Dr. Fritz, **Asiatische Kunst,** in „Bayrischer Kurier", München, vom 24. Nov. 24. —

Esebeck, Hanns Gert Freiherr von, **Der indische Freiheitskampf,** in „Altpreußisches Wochenblatt", Königsberg i. Pr., vom 10. Septbr. 1924. —

Schweitzer, Georg, **Chrysantemumfest** (Japanische Erinnerungen) in „Deutsche Allg. Ztg." vom 16. Nov. 1924. —

Staegli, W., **Kalkutta und die Tempel von Orissa,** in „Berliner Tageblatt" vom 21. Dezember 1924. —

Lijkverbranding in Siam in „De Telegraaf", Amsterdam, vom 10. Dezember 1924.

Worrey, Francis, **Rabindranath Tagore et les Chinois,** im „Journal des Debats" vom 24. Juli 1924. —

Stutterheim, Dr. Kurt von, **Die Unruhen in Indien,** in „Berliner Tageblatt" vom 11. Sept. 1924. —

Lambertz, Hans, **Die Göttin** (Kwannon von Tojohaschi),in „Berliner Tageblat" vom 8. Sept. 1924.

Tiaden, Heinrich, **Europa und der Buddhismus,** in „Germania" vom 13. August 1924. —

Kappstein, Theodor, **Der heilige Franz in Indien,** in „Münchener Allg. Ztg." vom 25. Dez. 1924. —

Eine Liebesnacht in den Tempeln von Benares, in „Münchener Allg. Ztg." vom 30. Okt. 1924.

Knuth, E., **Das Tal zum „Goldenen Wagen"**, ein Ausflug ins unbekannte China, in d. ill. Beilage z. „Leipziger Neuest. Nachrichten" vom 15. Dez. 1924.

Erkes, Eduard, **Sturm über Asien** in „Leipziger Volkszeitung" vom 16., 17. und 18. Juni 1924. Ausgehend von der politischen Tätigkeit des Lama Zerempil, die Filchner in seinem Werk „Sturm über Asien" in feuilletonistischer Art schildert, versucht Erkes, die Zusammenhänge des Kommunismus mit dem nördlichen Buddhismus darzulegen und glaubt geradezu, die kommunistische Einstellung wenigstens des mongolischen Lamaismus als ausgemachte Sache hinstellen zu können. Der Buddhismus freilich, den er schildert (im 4. Teil seiner Arbeit), „die atheistische Vernunftreligion, die grobe Denkfehler, wie die Annahme eines Gottes, einer Seele und ähnlicher Vorstellungen prälogischen Denkens, die andere Religionen für den weiter Denkenden unannehmbar machen, vermeidet", sieht nicht so ganz mongolisch aus, zeigt vielmehr für den Kenner ein mehr „südliches" Gepräge. Auch die Perspektive, die er uns, gleich Sternthal eröffnet, daß „das Oberhaupt der buddhistischen Kirche dann das geistige Haupt des vorwärtsstrebenden Asiens gegen die vom römischen Papst geführte europäische Reaktion werden könnte," erscheint uns doch etwas zu gewagt. —

Hedin, Sven, **Meine Kritik an Doktor Ossendowski.** Mit einem Nachwort von Prof. Dr. E. Wendling, Ludwigsburg, in „Süddeutsche Zeitung", Stuttgart, vom 13. November (Abendausgabe, Nr. 492), Jahrg. 1924.

Horn, Hermann, **Buddha in Deutschland,** in „Frankfurter Nachrichten" vom 6. Juli 1924. —

b) Zeitschriften-Uebersicht.

1) Buddhistische Blätter:

The Maha-Bodhi. Monatsschrift der Mahabodhi-Society, herausgegeben von dem Anagārika Dhamapāla. Band 22, Calcutta 2467/2468 (1924), Verlag d. „Mahabodhi and the United Buddhist World", 4. A. College Square, Calcutta.

Die 12 Hefte des 22. Bandes liegen vollständig vor und enthalten eine Fülle des Neuen, das sich in der buddhistischen Welt des Ostens zugetragen hat, sowie gute Aufsätze über den Dhamma. Aus den letzten Heften sei angeführt: Heft 9: „Birth day Anniversary of Mrs. Mary E. Foster"; „Observations made in the Far East" by N. Chaterjee; „The Zazenyojinki or Record of Precautions to be taken by the Dhyana-Practiser"; „Nyāya-Vindu", übersetzt von Harisatya Bhattacharya; „Buddhism and Christianity" by S. Haldar; „The Anagarika Dharmapāla". — Heft 10: „The Mulagandha Kuti Vihara at Sarnath"; „Why India should become Buddhist?" von Dharmapāla; „Nirvānam" von D. N. Sen; Fortsetzungen aus voriger Nummer und kleine Nachrichten. — Heft 11: „Activities at the Sri Dharmarajika Vibāra"; „Tibet" by Mad. Alexandra David Neel; „Buddhagayā-Ceylon Chief's Memorial". —

Buddhistik budbringer. Organ for buddhistik samfund i Danmark. 4. aargang. Redigeret af Christian F. Melbye, Viborg, Danmark.

Von dieser kleinen dänischen Vierteljahrsschrift liegen uns die Hefte 2 und 3 (bis Oktober 1924) vor, die vollständig von F. Melbye, dem Herausgeber, selbst geschrieben, bezw. mit Übersetzungen versehen sind. Sie bringen: „Buddha sāsana"; „Buddhistik samfund i Danmark"; „Khandaerne, reincarnationen og anattalaeren"; „Blomster fra Dhammes skove"; „Det fenete punkt i pancasīlam", sowie kleinere Mitteilungen. —

Die Brockensammlung. Zeitschrift für angewandten Buddhismus. Herausgegeben von Paul Dahlke, von ihm allein geschrieben. Neubuddhistischer Verlag, Frohnau b. Berlin.

Nach Ankündigung des Herausgebers soll die Brockensammlung als Fortsetzung der früher eingegangenen „Neubuddhistischen Zeitschrift" halbjährlich erscheinen. Das vorliegende Heft enthält u. a.: „Das Buddhistische Haus", „Ananda", „Samsara und Nibbana", „Einiges über Ernährung", „Über den Charakter", „Einiges über die Shinsekte", „Religion in Zeitschriften", „Indische Skizzen", „Zur Freud'schen Psychoanalyse", „Die drei Genossen", „Das Geheimnis des Guten", Bücherbesprechungen.

Buddhistischer Weltspiegel. Eine Zeitschrift für Buddhismus und religiöse Kultur, auf buddhistischer Grundlage. Herausgeber Georg Grimm Schriftleiter Gg. Grimm. Verlag Asokthebu, München. Vom 5. Jahrgang sind nur noch Heft 1 im November 1923, Heft 2 im Januar 1924 und Heft 3 im Mai 1924 herausgekommen. Mit Heft 3 hat die Zeitschrift ihr Erscheinen eingestellt.

Der Pfad. Eine buddhistische Zeitschrift. Herausgegeben von Oskar Schloß, München-Neubiberg. 3. Jahrgang, Heft 1/2, Oktober-November 1924. Das Heft enthält u. a. „Der buddhistische Mönchsorden" von Nyānatiloka"; „Der Buddha" von Sīlācāraca; „Metta" von Bhikkhu Vajirañana; „Das Gesetz" von Sobczak; „Buddha und die Macht der Sprache" von Ernst Hoffmann; „Die Legende vom weißen Elephanten" von Marie Musaeus-Higgins; Bücher- und Zeitschriftenschau.

2) Missionsblätter:

Die katholischen Missionen (Aachen, Xaverius-Verlagsbuchhandlung A.-G.). Jahrg. 1923/1924, Heft 3: „Das japanische Erdbeben" von einer Ordensschwester vom heiligsten Herzen; kleinere Nachrichten aus dem Osten. — Heft 4: „Ein Markstein in der Missionsgeschichte Indiens" von A. Väth, S. J. bringt ausführlich, mit Bild, die Ernennung des P. Franz Tiburtius Roche, S. J., eines Inders aus dem Paraverstamm, zum Oberhirten des neuerrichteten Bistums Tutikorin durch den heiligen Stuhl, am 12. Juni 1923. Väth bezeichnet es als erfreulich, daß die Seelsorge der Eingeborenen, besonders auch in Indien, immer mehr in die Hand einheimischer Priester gelegt werde. — „Tokio und Jokohama" mit Nachrichten über das Erdbeben; „Die 47 Ronin". — Heft 5: „Wilhelm Wallace", S. J., Vom Protestantismus über den Hinduismus zur kathol. Kirche". Von Alfons Väth, S. J. — In Heft 7 findet sich ein interessanter Bericht über „Eine eucharistische Feier nach indischem Landesbrauch", wobei auch „sechzehn Elefanten den Rüssel zum Gruße des verborgenen Heilandes" erhoben. — Heft 9: „Sadhu Sundar Singh" von Alfons Väth, S. J. Heft 10: „Am Geburtsort eines japanischen Heiligen" von Erzb. Heinrich Döring, S. J., Ap. Vikar von Hiroschima; „Das Hakenkreuz in der Völkergeschichte" von Gustav Lehmacher, S. J. — Heft 11: „Die „neue Flut" in China" von Alfons Väth S. J.,; „Im Lande der 10000 Plagen."

Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft, herausgeg. v. Missionsdirektor D. Dr. Witte und Prof. D. H. Haas (Berlin, Hutten-Verlag G. M. B. H.), 39. Jahrg. 1924. Heft 1: Pfarrer Devaranne „Konfucius und der Westen" (mit zahlreichen Quellenbeweisen); Privatdoz. Lic. Dr. R. F. Merkel „Quellen zur Missions- und Religionsgeschichte" (mit guten Angaben auch über Indien, Ziegenbalgs Wirken unter den Tamilen usw.); Heft 2: D. Dr. Witte „Was lehrt uns die Missionsgeschichte Chinas für die Missionsaufgabe der Gegenwart in China?"; Heft 3: Dr. Hans Haas „Religionsgeschichte 1920—1923"; Heft 4: Dr. Oskar Pfister „Friedrich Heilers Sadhu Sundar Singh"; dazu in jedem Heft zahlreiche kleine Nachrichten über Ostasien und ausführliche Bücherbesprechungen. —

Evangelisches Missionsmagazin, herausgeg. v. D. Friedrich Würz (Evang. Missionsverlag, Stuttgart). 68. Jahrg. 1924. Märzheft: Missionar A. Nagel „Heimatlose Chinesen"; Maiheft: Friedrich Würz „Malabar"; K. Kurosaki „Die christliche Mission in Japan"; Lic. Herman Sandegren, Uppsala „Aus der Tamulen-Mission"; Juliheft: A. Nagel „Die internationale Religionsunion in China"; August-Heft: A. Nagel „Wanderungen der Chi-

nesen". Interessante kleine Nachrichten und Bücherbesprechungen in allen Heften. —

Zeitschrift für Missionswissenschaft, herausgeg. v. Prof. Dr. Jos. Schmidlin, Münster (Aschendorff'sche Verlagsbuchhandlung), Jahrg. 1924. Heft 1: „Neue Aufschlüsse über die ersten Anfänge des chinesischen Ritenstreites" von Karl Pieper; Heft 2: „Reiseeindrücke von den Erfolgen und Hemmungen des Missionswerks in Ostasien" von Prof. Dr. Aufhauser, München.

Neue Allgemeine Missionszeitschrift, herausgeg. v. Prof. D. Julius Richter u. Miss.-Dir. D. M. Schlank (C. Bertelsmann, Gütersloh), Jahrg. 1924. Interessante kleine Nachrichten; dann in Heft 9 des Jahrgangs in der Fortsetzung der „China-Rundschau" von W. Oehler-Tübingen, S. 277 bis 79 „Stand der Religion in China", das augenblicklich, wie in politischer Hinsicht, so auch in religiöser eine Krise durchlebt. Buddhismus, Konfuzianismus und Christentum streiten sich um die Vorherrschaft. Die Mission hat dem wiederauflebenden Buddhismus gegenüber keinen leichten Stand.

3) Zeitschriften allgem. Inhalts:

Ostasiatische Zeitschrift. Herausgegeben von Otto Kümmel, William Cohn, Erich Hänisch. Verlag Walter de Gruyter & Co., Berlin. Neue Folge, 1. Jahrgang, Heft 4: A. Forke, Schang Yang, Der eiserne Kanzler, ein Vorläufer Nietzsches. E. Hauer, Die vierte der 5 großen Heimsuchungen Chinas. II. Miszellen, Besprechungen, Bücher- und Zeitschriftenschau, Mitteilungen.

Zeitschrift für Indologie und Iranistik. Herausgegeben von Wilhelm Geiger. Im Kommissionsverlag bei F. A. Brockhaus, Leipzig. Band III, Heft 1: A. Hillebrandt, „Zur vedischen Mythologie und Völkerbewegung." W. Kirfel, „Studien zu Teilen des Jainakanons", F. O. Schrader, „Dravidisch und Uralisch". M. Walleser, Zur Deutung des Edikts von Bhabra. O. Strauß, Zur Definition der Vyapti in der Siddhantamuktavali u. a.

Zeitschrift der Deutsch. Morgenländischen Ges. Herausgegeben von G. Steindorff. Neue Folge, Band III, Heft 1: O. v. Niedermayer, Afganistan. Mit einem Beitrag von E. Diez: Die buddhist. und islam. Baudenkmäler in Afganistan. Angezeigt von Sven Hedin. u. a. Im Kommissionsverlag bei F. A. Brockhaus.

Japanisch-Deutsche Zeitschrift für Wissenschaft und Technik (Nichi-Doku Gakugei), herausgeg. v. Prof. Dr. A. Sata u. a.; Kobe (Japan), Verlag; Deutsche Wissenschaftliche Buchhandlung G. C. Hirschfeld Gomei Kaisha. Auslieferung in Deutschland: F. Hoffmann & Co., Lübeck, Königstr. 19. Bringt wertvolle Arbeiten deutscher und japanischer Gelehrter in deutscher Sprache. —

Deutsch-Japanische Revue. Herausgeber und verantwortl. Schriftleiter: S. Ikeda, Berlin-Charlottenburg, Kaiser Friedrichstr. 40. Verleger: S. Ikeda, Berlin. Sie stellt die Fortsetzung der vor dem Krieg erschienenen und von K. Tamai und S. Oikawa herausgegebenen Monatsschrift „Ostasien" dar und bringt wertvolle Beiträge deutscher und japanischer Autoren.

Asia major. Herausgeg. v. Bruno Schindler u. Friedrich Weller. Jährlich 4 Hefte von zusammen etwa 40 Bogen Umfang, mit zahlreichen Beilagen und Abbildungen. The „Asia" Publishing Co. — Leipzig (Verlag der „Asia"). — Heft 2 und 3 des 1. Bandes, Mai 1923, sind A. Conrady, Prof. d. ostasiat. Sprachen a. d. Universität Leipzig, zum 60. Geburtstag gewidmet und enthalten u. a. folgende Beiträge: F. M. Frantz, Japan. wissenschaftl. Hilfsmittel zur Kultur- u. Religionsgeschichte Zentral- und Ostasiens (Forts.). A. H. Francke, gZer-myig, A Book of the Tibetan Bonpos, Tibetischer Text und engl. Übersetzung des 1. bis 3. Buches. C. H. Krause, Nāsaketarīkathā, an Old Rajasthāni Tale. L. Scherman, Brahmanische Siedelungen im buddhistischen Birma. V. Zach, Li Tai Po's Archaistische Allegorien. B. Schindler, Zu den altchinesischen Wegopfern. G. Halloun, Clan Settlement in ancient China. O. Mäuchen-Helfen, The Later Books of tha Shan-bai-king. J. Scheftelowitz, Is the Manicheism an Iranic Religion? O. Nachod, Bibliography of Japan 1915/16.

Deutsche Wacht. Niederländisch-Indische Monatsschrift für Handels- und Kolonialpolitik, Volkswirtschaft und Völkerrecht. Verlag der Deutschen Wacht, Batavia. Im Jahrgang 1924 findet der Artikel über „Deutsche in Niederländisch Indien" von Dr. F. A. Schöppel, Batavia, seine Fortsetzung. Heft 1 bringt Georg Everald Rumph († 1702); Heft 2 Hermann, Kaempfer, Mohr, Rademacher, von Wurmb und Gaertner (Hermann schrieb u. a. „Musaeum Zeylanica"); Heft 3 Reiwardt, Kuhl, Blume, Zippelius. Heft 4 und 5 bringen weniger bekannte Namen, während Heft 6 den Schluß dieser wertvollen Arbeit bringt. — Fernerhin bringt Heft 4 noch den XXIV. Jahresbericht des Ostasiatischen Vereins für 1923 mit interessanten Einzelheiten über Japan, holländisch Indien und Siam im verflossenen Jahr. —

Die Woche. Verlag August Scherl, Berlin. Ausgabe v. 18. Okt. 24: „Die Sphinxe im Fernen Osten" von Oberstleutnant a. D. Bruno Bleyhoeffer.

Velhagen und Klassings Monatshefte, Berlin. Juniheft 1924: „Die Brücke zwischen dem Hellenismus und dem Chinesentum" von Prof. Dr. Albert von Lecoq, S. 409—421 mit zahlreichen Bildern nach phot. Aufnahmen, meist nach Ausgrabungsobjekten der Turfanexped. d. Verfassers, bes. schön. Buddhastatuen. —

Reklams Universum, Leipzig. Ausg. v. 4. Sept. 1924.: „Götter in China" von A. M. Karlin; mit 6 Bildern nach Farb. chines. Darstellungen.

Zeitschrift für Geopolitik, 1. Jahrg. 1924, Berlin-Halensee, Kurt Vowinkel Verlag; Heft 5, Mai 1924: „Der Lamaismus als Religionsform der hochasiatischen Landschaft" von Walter Wüst, S. 295—302. —

Die Weltbühne. Wochenschr. f. Politik, Kunst, Wirtschaft; herausgeg. v. Siegfr. Jacobsohn, XX. Jahrg., Nr. 17, 24. 4. 24, Verlag d. Weltbühne, Charlottenburg: „Der weiße und der gelbe Papst" von Friedrich Sternthal.

Berliner Illustrierte Zeitung, Berlin, Ausg. v. 31. Aug. 1924: „Das Geheimnis um Buddha" von Stern-Rubarth.

Kunst und Künstler, Monatsschrift, Berlin Heft, 11 v. 1924: „Der Buddhismus in China“ von Curt Glaser, S. 52—59, mit Bildern in Quartformat (Maitreya, 7. Jahrh.; schöne Kwannonstatuen aus versch. Jahrhunderten etc.). —

Uhu, Berlin, Ullstein, Heft 2: „Das Land, wo man Zeit hat“, Erlebnisse einer Reise, von E. v. Salzmann. Mit Bildern aus China. —

Die Gartenlaube, Berlin, Heft vom 27. Nov. 24 (Nr. 48, S. 945—47, mit 7 Illustrat. u. phot. Aufn.): „Indischer Tempelbau auf Java“ von Curt Bauer (Bilder hauptsächl. v. Boro Budur).

Zeiten und Völker, Monatsschrift, Dieck & Co., Stuttgart. 20. Jahrg. Heft 12, Sept. 1924: „Nirvana“ von Dr. Ludwig Lang. —

Münchener Illustrierte Presse. Nr. 44 v. 1924: „Buddhistische Mönche in Siam“ von Ingenieur E. Eisenhofer (illustriert). Die Unterschriften zu den Bildern stimmen freilich nicht so ganz. —

Die „Glocke“. 10. Jahrg. Heft 6: Entstehung und Ausbreitung des Buddhismus, von H. G. Wells; Seite 179/181.

Der „Querschnitt“ (Propylaenverlag). IV. Jahrg. Heft 6, Seite 361/365. Buddhatypen. Einige prinzipielle Dinge, von Leonh. Adam. Mit Abbild.

Der „Piperbote“. (Verlag Piper, München, erster Jahrg.; Heft II: Das Lebenswerk K. E. Neumanns von Jos. Hofmiller. Aus Karl Eug. Neumanns Tagebuch sein. Indischen Reise. Gotamo von A. Döblin.

Die „Tat“ (Verlag Eug. Diederichs, Jena). 16. Jahrg. Heft 7, Seite 481/492: Rich. Wilhelm, Das geistige Leben im modernen China.

Die „weiße Fahne“ (Baum Verlag Pfullingen). Jahrg. V, Helt 9. „Über Buddha zu Christus“. von Heinr. Jürgens.

„Stimmen aus Orient und Uebersee“. (Baum Verlag Pfullingen). II. Jahrg. Nr. 6. 7 Originalbeiträge von Mahatma Gandhi. L. Ankenbrand, „Völker Asiens, wahrt Eure heiligsten Güter.“

IV. Allgemeine Rundschau und kleine Nachrichten.

1. Europa und Amerika.

Während in **Deutschland** die buddhistische Literatur von Tag zu Tag zunimmt, wenngleich die meisten der erscheinenden Schriften populäre Darstellungen ohne tieferen Gehalt und ohne wissenschaftliche Bedeutung sind und in letzterer Zeit mehr Interesse der buddhistischen Kunst, als der Buddhalehre selbst, zugewendet wird, ist vom Wachsen einer eigentlichen buddhistischen Bewegung wenig zu bemerken. Nur die sog. Neubuddhistische Gemeinde, die sich um Dr. Paul Dahlke schart, scheint langsam zuzunehmen und hat sich nunmehr einen Studienmittelpunkt im sog. **Buddhistischen Haus** in Frohnau in unmittelbarer Nachbarschaft der Reichshauptstadt geschaffen. Die meisten illustrierten Blätter brachten Bilder des hochgelegenen Bauwerks, dessen Eingangspforte im Stil des Tores von Sanchi gehalten ist. Der Treppenaufgang ist von Wacholderbüschen gesäumt —

die Front des Bauwerks zeigt eine Mischung „indisch-europäischer Architektur". Zahlreiche Zeitungen brachten mehr oder minder umfangreiche Abhandlungen über das Buddhistische Haus und Dr. Paul Dahlkes Werk, wobei natürlich auch der Buddhismus an und für sich geschildert wurde. Dabei aber zeigt sich so recht, wie wenig selbst seine einfachsten Grundzüge auch sonst gebildeten Berichterstattern bekannt sind, ganz abgesehen von denen, die ihm, ohne Kenntnis der Tatsachen, von vornherein ablehnend gegenüber stehen.

In **Italien** nimmt sich neuerdings die Kunst des Buddhismus an (E. H. Brewster) und verarbeitet mit Geschick östliche Ideen. Auch sonst interessieren sich die gebildeten Kreise sehr für die Lehren des Buddha. Auf dem internationalen Philosophenkongreß in Neapel vom 5. bis 9. Mai 1924 war auch die Buddhistische Union offiziell vertreten, wobei folgende den Buddhismus behandelnde Vorträge gehalten wurden: Prof. Ambrogio Ballini (Padua): „Jainismo e Buddhismo", Prof. Carlo Formichi (Vertreter der Union in Rom) „Buddha e la filosofia", Prof. Giuseppe Tucci (Rom): „La scuole idealistiche del Buddhismo", Prof. S. N. Dasgupta (Calcutta) „Buddhism and Benedetto Croce." —

Auch auf dem Balkan wächst das Interesse für den Buddhismus — ja, **Belgrad,** die Hauptstadt Jugoslaviens, hat sogar eine regelrechte **buddhistische Gemeinde** aufzuweisen. Sie entstand aus Flüchtlingen der Armeen des Generals von Deniken und Baron Wrangel's, mongolischer Abstammung und buddhistisch-lamaitischer Weltanschauung, die sich vor einigen Jahren in Jugoslaviens Hauptstadt niedergelassen hatten. „Die Männer," so schreibt der Berichterstatter des „Neuen Wiener Journals" (5. Sept. 1924), „in abgetragenen russischen Uniformen, mit ihren Schlitzaugen stark an die Chinesen erinnernd, gehören seit vier Jahren sozusagen zum Straßenbild eines südöstlichen Vorstadtviertels Belgrads. In ihrem Kreise befindet sich auch ein höherer Geistlicher, Mantschuda Borinov, ein ziemlich gebildeter Mann, welcher alsbald nach der Niederlassung der Mongolen in Belgrad die behördliche Erlaubnis zur Schaffung eines provisorischen **Buddhatempels** in einer vorstädtischen Mietwohnung erhielt. Ein dürftiger Raum, mit Teppichen belegt, mit einigen symbolischen Figuren verziert und im Hintergrund eine Bronzestatue des „Erleuchteten", dessen zufriedener Blick die Vergänglichkeit alles Irdischen andeuten soll. .... Ruhe und Eintracht herrscht gewöhnlich in diesen exotischen Kreisen. Brauchen sie in irgendeiner Frage Rat, so wenden sie sich an den erwähnten Geistlichen, Mantschuda Borinov, den „Bakscha", wie sie ihn voll Ehrfurcht nennen. In seiner dunkelblauen Kutte, eine runde, goldgestickte Mütze auf dem Kopfe, sieht man ihn oft einzelne Gruppen an Pflasterungsarbeiten beschäftigter Stammesgenossen zu Fleiß und Geduld anfeuern."

Die „British Empire Exhibition" in London-Wembley mit ihrem Burmesischen Pavillon und den indischen Bauten brachte eine große Anzahl Asiaten nach England und London, so daß sich

die **Londoner Konferenz der Religionen des Ostens,** über die die englischen Zeitungen fortlaufend eingehend unter dem Stichwort „Religions of the Empire" berichteten, eines ausgezeichneten Besuches zu erfreuen hatte. Die Reden, die von einheimischen Vertretern der sämtlichen religiösen Systeme des Orients und ihrer verschiedenen Sekten gehalten wurden, sollen in zwei Bänden herausgegeben werden. **Die buddhistische Abteilung** tagte unter dem Vorsitz von Frau Rhys Davids — am 24. September sprachen im Auftrag dieser Gruppe die beiden Singhalesen Dr. W. A. de Silva und G. P. Malalasekera aus Colombo über den **Buddhismus,** besonders auf Ceylon und die Erziehung seiner Jugend, während tags vorher der Pandit Shyam Shankar den Hinduismus, tags darauf Sardar Kahan Singh von Nabha den Glauben der Sikhs behandelte. Der Parsenpriester Shams-ul-Ulema Dastur Kaikobad Noshervan hatte eine Abhandlung über das Parsentum gesandt, die Rev. Tyssul Davis verlas — ebenso konnte der Vertreter der Jainas, Rai Bahadur Jagmander Lal Jainirus Mysore, seine Rede nicht selbst verlesen. —

Einige Sensation erregte in London das Erscheinen von **sieben Lamas** Anfangs Dezember in ihrer tibetanischen Tracht, die aus der Gegend des Mount Everest (Kloster Rongbok) stammen sollen und den Teilnehmern der Mount-Everest-Expedition auf deren Einladung einen Gegenbesuch machten. Nachdem sie Tibet als „Pelzballen" verlassen hatten, wozu sie Kapitän Noel überredete, machten sie ihre weitere Überfahrt auf dem japanischen Dampfer „Atsuta Maru". Englische wie deutsche Blätter brachten Bilder der Mönche in ihrer in Europa Aufsehen erregenden Tracht. —

In den **Vereinigten Staaten von Nordamerika** sind stärkere **buddhistische Gemeinden** nur im Osten und Westen des weiten Gebietes. Besonders wird in Californien gearbeitet. Im September 1899 wurde in San Franzisco, Pine Street 1881, das erste Vihara erbaut, nachdem durch die japanischen Geistlichen Sonod und Nisliziani eine Gemeinde von 300 Personen, Japanern und Amerikanern, ins Leben gerufen worden war. Jeden Sonntag wurden Predigten, Vorträge und Erbauungen gehalten, abwechselnd in englischer und japanischer Sprache. Die gegenwärtigen Leiter sind der Lordbischof Koyu Uchida und Rev. J. Kakitara. Die Sonntagsschule hält Rev. Alice Clark. Die Bewegung hat seither stark zugenommen, so daß nunmehr Gemeinden über ganz Amerika und Canada zu finden sind (Sinshu-Sekte). Es gibt gegenwärtig hier 27 buddhistische Tempel mit 40 Priestern. Die Mitgliederzahl beträgt, nach einem Bericht von Frau Irene Taylor (im „Buddh. Annual of Ceylon 1924") über 8000. Die englischen Predigten setzten 1920 in größerem Maße ein, geleitet von Rev. Kirby (Sagaka Shaku), der seit September 1920 von Robert und Alice J. Clark unterstützt wurde, beide ordiniert von Lordbischof Uchida. Im Oktober 1921 wurde Rev. Kirby nach Honolulu versetzt und Clark arbeitet allein. Am 4. Mai 1922 endlich, schreibt Irene Taylor „the First All-American congregation membership was inaugorated." — —

In San Franzisco konnte am 21. September Frau Mary E. Foster aus Honolulu ihren 80. Geburtstag feiern. Auf einer Fahrt durch Amerika kam der Anagarika Dharmapāla Anfangs der neunziger Jahre des vorigen Jahrhunderts mit Frau Foster ins Gespräch über den Buddhismus. Frau Foster ist seit jener Zeit eine begeisterte Anhängerin der Lehre und hat insbesondere die Mahabodhi-Society durch reiche Zuwendungen ganz außerordentlich unterstützt. Schulen, Tempel und Spitäler verdanken ihr ihr Entstehen. So gestalteten sich denn die ihr zu Ehren veranstalteten Feierlichkeiten in Colombo, Calcutta und an anderen Plätzen zu Kundgebungen für den Buddhismus. —

Auch in Südamerika zählt der Buddhismus, besonders unter den Japanern, die sich in größerer Anzahl als Siedler und Landwirte in Brasilien niedergelassen haben, viele Anhänger. —

2. Südostasien und Insulinde.

Im September soll es, Zeitungsnachrichten zufolge, in **Rangoon** zu einem Aufstand gegen die englische Regierung gekommen sein, weil der buddhistische Mönch Ottoma (ob der Name stimmt, läßt sich nicht nachprüfen!), ein „Führer der burmesischen Nationalisten" zu drei Jahren Zwangsarbeit verurteilt wurde. Die Mönche Rangoons forderten sofortige Freilassung Ottomas durch den Gouverneur, und, da er diese Freilassung verweigerte, „richtet sich die Wut der Mönche gegen die Weißen. Der amerikanische Professor Glaeson und seine Gattin wurden in Rangoon von einer „Meute buddhistischer Mönche" angefallen und schwer am Kopf verletzt, so daß sie in das Krankenhaus überführt werden mußten. Ferner wurde ein Angriff auf einen englischen Soldaten und einen jungen Europäer unternommen. Die Behörden haben darauf die nötigen Maßnahmen zur Aufrechterhaltung der Ordnung ergriffen." (Berl. Tageblatt, 12. Okt. 24, Nr. 486.)

Ende November **brannten in Rangoon 14 buddhistische Klöster** und 2 Vorratshäuser nieder. Eine große Menge buddhistischen Schrifttums wurde dabei ein Raub der Flammen. Werte im Betrage von rund 300 000 Mark sind dem Feuer zum Opfer gefallen. — —

Am 29. Februar wurde das deutsch-siamesische Abkommen unterzeichnet und damit der Kriegszustand zwischen Siam und Deutschland offiziell aufgehoben.

Der älteste buddhistische Monarch, wahrscheinlich der älteste Monarch überhaupt, König **Sisowath von Cambodscha,** plant trotz seiner 92 Jahre eine Weltreise und will dabei auch in Europa, besonders in Frankreich, längeren Aufenthalt nehmen. Die Wochenschrift „Aus Zeit und Leben" (Otto Weber, Heilbronn a. N., Nr. 43, 19. Jahrg., 26. Okt. 24, S. 816) bringt sein Bild. —

Bhikkhu Sīlācarā, der vor ungefähr 18 Jahren in den buddhistischen Mönchsorden eingetreten ist und seither als Übersetzer, wie als Herausgeber buddhistischer Bücher und Verfasser zahlreicher Aufsätze über die Lehre in asiatischen und europäischen Blättern gewirkt hat, ist

nach jahrzehntelangem Aufenthalt in Burma und Sikkhim nach seiner englischen Heimat zurückgekehrt, und zwar aus Gesundheitsrücksichten. —

Der König von **Siam,** Rama VI., hat **Buddhagosas Kommentare** zum Tipitaka in 12 Bänden herausgeben lassen und sie anläßlich seines und des Prinzen Chandaburi Geburtstag einer großen Anzahl buddhistischer Unterrichtsanstalten, Paliinstituten und Paligelehrten im Mai 1924 geschenkweise übersandt. —

3. Indien und Ceylon.

In Indien und Ceylon stehen wir vor einem Wiederaufleben des Buddhismus. Über die ganze indische Halbinsel hin finden buddhistische Kongresse und Versammlungen statt, die sich hauptsächlich mit der Missionsfrage in Indien und auswärts, mit Schul- und Bildungsfragen, wie mit der Frage der Errichtung von Vihara an den heiligen Stätten des Buddhismus befassen. Der **Anagarika Dharmapala** arbeitet von Calcutta aus unermüdlich und versucht, allenthalben Zweigstellen der Mahabodhi-Gesellschaft ins Leben zu rufen. Seine Arbeit gilt besonders auch den Kastenlosen und Unterdrückten, wie der Ausbreitung buddhistischer Grundsätze auch unter Andersdenkenden. Sehr viel tut er für die Ausbreitung des Vegetarismus und der Abstinenz in Indien,, die seit dem Eindringen der Europäer mehr und mehr zurückgegangen sind. Er selbst ist, wie er sagt, christlich erzogen worden, trotzdem er Singhalese ist, und hat bis zu seinem 20. Lebensjahr christliche Schulen besucht. „But", so sagt er, ‚I gave up meat eating by a lofty sense of pity." Er wurde Buddhist und begann schließlich sein großes Werk durch Gründung der Mahabodhi-Gesellschaft. Auch in seinem letzten Vortrag auf dem Buddhistenkongreß in Colombo hob er die Bedeutung des Nichttötens und des Vegetarismus wieder besonders hervor, indem er u. a. sagte: „Religions that advocate killing animals for food and sport, polygamy, intolerance, fanaticism, drinking of spirituous liquor are for the barbarian. They are not for the noble Aryan . . . Make every effort to save the animals from the butchers knife. Kill not, sanction not killing, cause not another to kill, do not sell animals to be slaughtered, make every effort to prevent slaughtering, save especially cattle from being butchered, preach the doctrine of ahimsa to the butcher, practice universal love!"

Übrigens hat es die Bombay Humanitarian League unter Leitung ihres Sekretärs Jayantilal unternommen, den Vegetarismus und die Abstinenz auch unter den einheimischen Christen zu verbreiten. Sie hat einen Aufruf herausgegeben, der die Christen auffordert, wenigstens das Fest des Friedens, das Weihnachtsfest, ohne Blutvergießen (von Tieren zu Nahrungszwecken) zu begehen, welchen Aufsatz auch die buddhistische Monatsschrift „The Mahabodhi" (Nr. 3, 1924) zum Abdruck bringt.

Früher war das Töten, wie das Fleischessen in verschiedenen Staaten Indiens verboten. So hatten z. B. die Könige Gopal Dattia, Magh Vahana, Mitriya Gupta und Avanti Varman von Kaschmir das Schlachten zu Nah-

rungszwecken, zum Teil auch zu Opferzwecken untersagt. Der Islam machte jene Gesetze wieder vergessen — aber heute beginnt ihre Wiederbelebung in Kaschmir, wie im übrigen Indien, zumal auch der Maharaja Sahib Bahadur strenger Vegetarier ist. Bereits zählt Kaschmir 38 000 Buddhisten und man hofft, in Srinagar bald einen größeren Vihara ins Leben rufen zu können. —

Die Versuche, den Ort der Erleuchtung des Buddha in Gaya zurückzuerlangen und ihn zu einer buddhistischen Weihestätte zu gestalten, sind bisher fehlgeschlagen, trotzdem die Buddhisten Burmas, Siams, Indiens und Ceylons unter der Leitung Dharmapalas alles tun, was ihnen in dieser Beziehung möglich ist. 1877 erlangte der König von Burma von der englisch-indischen Regierung die Erlaubnis, den verfallenen Tempel wieder aufzubauen. Da aber der Krieg gegen Burma 1885 die Arbeiten unterbrach und die burmesischen Mönche den Ort verließen, übergab die Regierung 1890 den Tempel einem shivaitischen Mahant. Seit Januar 1891 wirbt Dharmapala nun für seine Rückgabe an die Buddhisten und seine Wiederherstellung im buddhistischen Sinn. Abschreckend für die buddhistischen Pilger sind besonders die dort von den Shivaanhängern dargebrachten Ziegenopfer. Gerade um ihr Verbot durchzusetzen, hat der Präsident der Bengal Buddhist Association, Mr. S. C. Mookerjee, eine besondere Eingabe an das Gouvernement gesandt. —

Calcutta hat sich im Sri Dharmarajika Vihara einen Mittelpunkt buddhistischer Werbearbeit geschaffen. Zahlreiche Vorträge buddhistischer Gelehrter finden dort regelmäßig statt und am 19. Mai 1924 konnte eine große Wesakfeier dort abgehalten werden. Solche fanden übrigens auch in Gaya, Benares, Kapilavatthu, Kusinara, und Madras statt. Wie fruchtbringend die Werbearbeit der Buddhisten im Laufe der letzten Jahre in den Bengalen war, zeigt die Zahl der dortigen Anhänger — es sind augenblicklich rund 280 000. —

Für Sarnath ist eine buddhistische Universität und die Errichtung eines Vihara geplant und bereits sind reiche Mittel zu diesem Zweck zur Verfügung gestellt worden. Ebenso wird für die Errichtung eines Klosters in Lahore im Punjab gesammelt. In Bombay arbeitet Mr. Natarajan, der Leiter der Buddha-Society, die jetzt eine eigene Zeitschrift herauszugeben beabsichtigt.

Von den Orten, an denen der Buddha geweilt, ist seine Geburtsstätte, Lumbini, von den Pilgern heute am schwersten zu erreichen. Man versucht deshalb jetzt, den Maharaja von Nepal zu veranlassen, die schwierigen Verhältnisse zu beseitigen. Freilich spielt hier die Politik eine nicht zu übersehende Rolle, wenngleich Nepal heute auch den christlichen Missionen Zugeständnisse zu machen beginnt. Seit 1769 war es den Missionaren gesperrt und der englische Gesandte, seine Frau, sein Kind und sein Sekretär waren die einzigen Europäer, die ständig in Khatmandu wohnen durften. Nun wird gemeldet, daß sich durch den Jesuitenpater P. Westropp die ersten Gurkhas seit 155 Jahren in Tschuhari, Diözese Patna, taufen ließen.

Im südlichen Indien gewinnt die South India Sakya Buddhist Society in Marikuppam, Kolar Gold Fields, immer mehr Anhänger. —

Im Dezember 1923, Januar und Juni 1924 fanden in Colombo und Kandy auf Ceylon gutbesuchte buddhistische Kongresse statt, auf denen sich verschiedene Redner scharf über die Unterdrückung der buddhistischen Schulen durch die Regierung aussprachen. Auch über eine bessere Ausbildung der Bhikkhus in den ländlichen Bezirken, eine Heranziehung der Jugend zu größerem Interesse an der Ausbreitung des Dhamma durch die Young Mens Buddhist Association wurde gesprochen. Die Vollmondtage im Mai (Wesak), im Juli (zum Andenken an Buddhas 5 erste Jünger, die ihm im Tierpark von Isipatana folgten) und Dezember (Pflanzung des Bobaums in Anuradhapana durch Sanghamitta), wie die große Perahera zu Kandy (zu Ehren der Zahnreliquie) im August wurden festlich begangen. —

An den allgemein-indischen Fragen nehmen auch die Buddhisten regen Anteil und so bildet denn „The Swaraj Movement" in ihren Blättern ebenfalls eine ständige Rubrik; Tagore und Gandhi werden auch in ihren Kreisen sehr verehrt. Tagore hat übrigens im Frühjahr 1924 China und Japan, Vorträge haltend, bereist, ist aber seit vorigen Sommer, wieder in Indien. Die Kämpfe zwischen Hindus und Mohammedanern, das Problem der Sikh-Heiligtümer und mancherlei andere, religiöse Fragen scheinen auf den verschiedenen Kongressen allmählich geregelt zu werden. Gandhis Hand ist, seitdem er aus dem Gefängnis entlassen wurde, überall wieder zu spüren. Er hat auch verschiedene Beschlüsse zu gunsten der Kastenlosen durchgesetzt und (auf der letzten Nationalversammlung) dafür gesorgt, daß der Beschluß durchging, das Heiratsjahr der weiblichen Jugend auf 14 Jahre hinaufzusetzen. —

Übrigens können sich auch Deutsche jetzt wieder in Indien und Ceylon niederlassen. So ist bereits der frühere Konsul Freudenberg wieder in Colombo eingetroffen und auch ein deutscher Missionar, Paul Sengle aus Sulz a. N., hat sich zur Einreise nach Indien ausgeschifft. Er will nach der Malabarküste. Nachdem die Katholiken schon seit einiger Zeit einheimische Priester heranbilden, hat nunmehr Bischof Faisandier von Trichinopoly, wie Alfons Väth, S. J., am Ende seines Ausatzes „Zur Frage des einheimischen Klerus in den Heidenländern" (Heft 3, 1923-24 der „Katholischen Missionen", Aachen, Xaveriusverlag) nach dem „Examener" (1923, 200) berichtet, den einheimischen Priester Gnanapragasam zum Generalvikar seines Bistums ernannt. Dies sei das erste Beispiel einer solchen Erhebung in der Missionsgeschichte. —

In Harappa im Pundschab und in Mohenjo-Daro-Sind, wurden durch Banerji und Daya Ram Sahni Ausgrabungen gemacht, die, nach De Morgan, Sayce und John Marshall, die Zusammenhänge zwischen der indischen und babylonischen Kultur dartun sollen und die weit in die vorbuddhistische Zeit zurückgehen. Auch

Werke buddhistischer Kunst wurden dort ausgegraben, besonders in Mohenjo-Daro. Die Ausgrabungen in Harappa zeigten sieben bis acht aufeinanderfolgende Besiedlungsschichten. Einzelne Funde schätzen die Gelehrten auf fünf- bis sechstausend Jahre. —

4. Rund um Himawat und Hindukusch.

Der erste Versuch, den Gipfel des Mount Everest zu erklimmen, ist bekanntlich gescheitert — aber die wertvollen Filmaufnahmen, die 1921 gemacht wurden und die uns u. a. die Tempeltänze und Kultgebräuche der Lamas des Klosters Rongbuk zeigen, gehen zur Zeit über die Filmbühnen Europas und Amerikas. Auch der Versuch des Sommers 1924 muß wieder als gescheitert gebucht werden — Ende August haben sich die Teilnehmer von Calcutta aus auf die Heimreise begeben. Nunmehr will auch eine deutsche Expedition 1925 den höchsten Gipfel der Erde besteigen.

Interessanter freilich sind die (durch Krieg und Inflation!) verspäteten Veröffentlichungen früherer Tibetexpeditionen, die uns besonders das religiöse Leben der Tibeter schildern, so z. B. der Expedition Stötzner 1914. Wie es augenblicklich im Innern Tibets aussieht, ist nicht leicht zu sagen. Auf jeden Fall mußte der Dalai Lama um die Jahreswende 1923-24 seine Hauptstadt Lhasa verlassen, da eine größere Revolution ausgebrochen war.

Französische Zeitungen und Zeitschriften berichten ausführlich von den derzeitigen Forschungsreisen A. Foucher's, A. Godard's und J. Hackins durch Afghanistan, doch sind die Artikel (z. B. von Gaston Migeon im „Journal des debats") meist nur aus früher schon bekannten historischem Material zusammengestellt. Über die Funde, wie die neuen Forschungsergebnisse, die ja auf jeden Fall für die buddhistisch Interessierten wertvoll sein dürften, werden die Reisenden wohl erst nach ihrer Rückkehr entsprechende Arbeiten veröffentlichen. Immerhin erfahren wir, daß Godard bereits berichtet hat, daß er im Tale von Bamyan in einer Höhe von 2500 Metern Ruinen von buddhistischen Klöstern und Buddhastatuen in größerer Zahl gefunden habe.

Auch über die Reisen des Holländers Ph. C. Visser im Karakorum-Gebiet und von Isabelle Massieu durch Nepal konnte aus den kurzen Zeitungsberichten, die seither darüber erschienen sind, nichts von Bedeutung entnommen werden, so daß die größeren Veröffentlichungen abzuwarten sind, auf die wohl bald zu rechnen ist. Die Reise Koslows, mit dem Sven Hedin 1923 in Urga zurammentraf, führte durch einen großen Teil der Mongolei. Es gelång Koslow im März 1924, bei Noin-Ula, im Kentaigebiet, chinesische Kaiser- und Fürstengräber zu entdecken. —

Über den Tod des sog. „lebenden Buddha" von Urga, des Oberhauptes des mongolischen Lamaismus, des Hutuktu Djebtsung Damba, oder Bodgo Gkeghen, brachten die Zeitungen im Juni ausführliche Berichte, aus denen gleichzeitig zu ersehen war, daß die Mongolei zur selb-

ständigen Sowjetrepublik, mit Urga als Hauptstadt, erklärt wurde. Auf jeden Fall verhinderten die Kommunisten, daß der elfjährige Sohn des „lebenden Buddha" nach dem Tode seines Vaters zur Regierung gelangte. —

5. China.

Von einem der Führer der konfuzianischen Bewegung Chinas, Lyong Khi Tschan, erschien im Vorjahr ein neues Werk: „Einleitung zur gelehrten Bildung der Tschin-Dynastie", der letzten Dynastie Chinas (1644—1912), worin er über den Buddhismus folgendermaßen urteilt (zitiert nach dem Evang. Missionsmagazin, Stuttgart): „Die buddhistische Philosophie ist das köstlichste Vermächtnis, das von von unseren Vorfahren auf uns gekommen ist. Aber sie entwickelte sich ins Uferlose und hatte daher mancherlei schlimme Begleiterscheinungen im Gefolge. Aus diesem Grunde zeigten die Gelehrten der Tschin-Dynastie eine starke Abneigung gegen den Buddhismus; in der späteren Zeit wandten sich ihm jedoch manche wieder zu." Gegen die materialistische Strömung der modernen Zeit gäbe es, so meint Lyong Khi Tschan, keine bessere Medizin, wie die buddhistische Philosophie. Das Christentum sei und bleibe dem chinesischen Volk ein Fremdkörper.

Für die Neubelebung des Buddhismus in China ist zur Zeit besonders der Mönch **Tai Hsü** tätig. Er hielt sich, nachdem er schon früher in China Mönch war, einige Zeit in Japan zum Studium des Buddhismus auf, lebte drei Jahre im Kwanjin-Heiligtum auf der Insel Puto bei Ningpo und gründete mit Hilfe einiger Gleichgesinnter buddhistische Vereinigungen und Schulen in Shanghai und Hang tschan. Seit 1920 redigiert er die von ihm herausgegebene buddhistische Monatsschrift „Schall der Meeresflut", in der er Gedanken vertritt, die mit dem ursprünglichen und dem südlichen Buddhismus in Einklang stehen. Dem Christentum stellt er in China keine gute Zukunftsprognose aus, da es einem dreifachen Irrtum: dem Glauben an einen Gott als Schöpfer und Regierer; an dessen Sohn, der die Welt erlöst haben soll; und an eine von Gott geschaffene und den Menschen mitgegebene Seele — beruhe. Die Welt sei eine Kette von Ursache und Wirkung — und damit fielen diese Ideen in sich selbst zusammen. Vergangenen Sommer hatte er eine Konferenz nach Kuling einberufen, an der sich etwa 100 Personen, Japaner, Chinesen und Europäer beteiligten und auf der auch der norwegische Missionar K. L. Reichelt vom christlichen Standpunkt aus über das „Verhältnis des Christentums zum Buddhismus" sprach. In Wuchang hat er eine buddhistische Akademie gegründet. Die Mönche Yen und Fo wirken im Geiste Tai Hsü's in Hankow, Chao-J in Syechnen. —

Der norwegische Missionar K. Ludwig Reichelt hat übrigens ein Missionsinstitut in Nanking ins Leben gerufen, das hauptsächlich buddhistische und taoistische Mönche zum Christentum bekehren will. Im Institut ist vieles den Grundsätzen des buddhistischen Klosterlebens angepaßt. So darf im Institut und seinen Zweigniederlassungen Fleischnahrung nicht dargeboten werden. —

Die antichristliche Studentenbewegung scheint in China im Lauf des letzten Jahres, wohl hauptsächlich durch die Einwirkung der Revolution, an Stoßkraft verloren zu haben. —

Die chinesische Postverwaltung gibt nach neuester Zählung die Einwohnerzahl Chinas mit 436 094 953 an, wovon wohl die Hälfte als buddhistisch bezeichnet werden kann. —

6. Japan.

Durch die japanischen Blätter wurden erst im vergangenen Frühjahr die ungeheuren Verluste bekannt, die durch das gewaltige Erdbeben im Herbst 1923 verursacht wurden. Auch die Druckerei des Eastern Buddhist brannte am 1. September 1923 vollständig aus. „At the Imperial University-Library", so berichtet der „Eastern Buddhist" in seiner letzten Nummer, „in Tokyo where seven hundred thousend volumes were housed, there were many books voluable to Buddhists, many of which are now absolutely irreplaceable. The Max Müller collection, the Tibetan and the Manchurian Tripitaka were among those burned." Nach der amtlichen Verlustliste fanden 99 375 Personen den Tod, 42 890 wurden vermißt und 130 071 wurden als verletzt gemeldet. Viele buddhistische Tempel wurden vernichtet, während andererseits die Erhaltung des Daibutsu von Kamakura und des Kwannontempels geradezu ans Wunderbare grenzt. Für die Opfer der entsetzlichsten Katastrophe, die das Inselreich seit Menschengedenken getroffen hat, wird in Tokio eine 35 Meter hohe Buddhastatue errichtet werden. —

Wie nach Kriegen und Revolutionen, so setzt auch nach gewaltigen Naturereignissen nicht selten eine sittliche Verwilderung ein. Japan ist nach seinem Erdbeben von einer solchen nicht verschont geblieben. Ihr zu steuern, berief der Premierminister Kiyonra die Häupter des Buddhismus, Shintoismus und des Christentums zu einer gemeinsamen Beratung zusammen. Am 20. Februar tagten denn auch zu diesem Zweck 45 buddhistische Priester, die, nachdem auch der Unterrichtsminister Egi noch einen besonderen Appell erlassen hatte, bald mit Vorträgen und Versammlungen erbaulicher Art einsetzten. —

Die Frage einer japanischen Gesandtschaft beim heiligen Stuhl ist noch immer nicht vollständig geklärt, trotzdem Baron Otani und die Buddhisten ihren Widerstand allmählich aufgaben und ein budhistischer Abt nach Rom reiste, um dort die Tätigkeit der Gesandtschaften beim Papst eingehend zu studieren. —

Im Alter von kaum 50 Jahren starb im Februar 1924 der bekannte Buddhist und Gründer des Seikeischulen, Shunji Nakamura, der seinen Studenten tägliche Meditationsübungen zur Pflicht machte. —

(Fortsetzung folgt in nächster Nummer).

Oskar Schloß Verlag, München-Neubiberg. — Druck von W. Hoppe, Borsdorf-Leipzig

ZEITSCHRIFT

FÜR

BUDDHISMUS

UND VERWANDTE GEBIETE



SIEBENTER JAHRGANG

(NEUE FOLGE VIERTER JAHRGANG)

ERSTES HEFT

OSKAR SCHLOSS VERLAG
MÜNCHEN-NEUBIBERG

Zeitschrift für Buddhismus

Begründet und herausgegeben von Oskar Schloss, München-Neubiberg.

Schriftleitung:

GEH. RAT PROFESSOR DR. WILHELM GEIGER

München-Neubiberg.

Die Zeitschrift erscheint dreimonatlich in starken Heften von durchschnittlich 7—8 Bogen, mit Abbildungen und Kunstbeilagen, und ist durch jede Buchhandlung des In- und Auslandes, wie auch durch den Verlag unmittelbar zu beziehen.

Preis für den VII. Jahrgang Mk. 12.—.

Teilzahlungen sind gestattet.

Buchhändlerische Auslieferung durch Gustav Brauns, Leipzig.

Probehefte gegen Voreinsendung von Mark 2.— portofrei.

…gen auf die Zeitschrift sowie Bücher zur Besprechung wollen an den …erlag Oskar Schloss, München-Neubiberg direkt gesandt werden, …ote während der Abwesenheit des nach Ceylon und Indien abgereisten Schriftleiters an den Herausgeber.

Inhaltsverzeichnis:

ZEITSCHRIFT FÜR BUDDHISMUS UND VERWANDTE GEBIETE

HERAUSGEGEBEN VON OSKAR SCHLOSS, MÜNCHEN-NEUBIBERG
SCHRIFTLEITUNG: PROFESSOR DR. WILHELM GEIGER, MÜNCHEN

VII. Jahrgang **Erstes Heft** **1926**

Zwölf Jātaka-Reliefs am Ānanda-Tempel zu Pagan.

Mit 12 Abbildungen.

Von Karl Seidenstücker.

Die in den folgenden Ausführungen zur Besprechung gelangenden glasierten Ziegel-Reliefs bilden einen geringen Bruchteil des reichen Bildschmuckes, der die Außenseiten des *Ānanda*-Tempels zu Pagan[1]) ziert. Die Mauern des Erdgeschosses unter der ersten Fensterlage sowie der oberen Terrassen enthalten Hunderte von viereckigen Nischen, in welche die Reliefs eingebettet sind. Das Museum für Völkerkunde zu Hamburg besitzt von diesen gegen zweihundert Gipsabgüsse, nach deren Aufnahmen auch die hier beigegebenen Abbildungen hergestellt sind. Eine Prüfung der den Reliefs beigefügten Inschriften ergibt, daß es sich um Darstellungen von Jātakas, also von Erzählungen aus den früheren Existenzen Buddhas, handelt. Solche bildliche Jātaka-Darstellungen an sakralen Bauwerken sind in der buddhistischen Welt seit den frühesten Zeiten beliebt gewesen; sie begegnen uns bereits in weit vorchristlicher Zeit an dem alten Stūpa von Bharhut.[2]) Auch in den Heiligtümern von Pagan finden wir, abgesehen vom *Ānanda*-Tempel, ungezählte Abbildungen dieser Vorgeburts-Legenden,

---

[1]) Über Pagan und den *Ānanda*-Tempel s. H. Yule: A narrative of the mission sent by the governor-general of India to the Court of Ava in 1855; K. Seidenstücker: Süd-buddhistische Studien I; Th. H. Thomann: Pagan. Ein Jahrtausend buddhistischer Tempelkunst.

[2]) Vergl. A. Cunningham: The Stūpa of Bharhut.

so z. B. beim *Shwe-cigon*-Heiligtume sowie an der *Mangalacedi*-Pagode, über deren Jātaka-Reliefs A. Grünwedel eine eigene Abhandlung veröffentlicht hat.[1]) Das Innere der *Ku-byauk-tha*-Pagode enthielt Hunderte von Fresken mit Jātaka-Darstellungen, von denen sich jetzt etwa 250 Stück im Besitze des Hamburgischen Museums befinden.

Das im Hamburgischen Museum vorhandene Material von Pagan, soweit es die Jātaka-Darstellungen am *Ānanda*-Tempel betrifft, wird in einem der folgenden Bände meiner „Süd-buddhistischen Studien" im Zusammenhange ausführlich besprochen werden. Im Folgenden werden nur einige wenige Abbildungen als Proben vorgelegt, um dem Leser einen erstmaligen allgemeinen Eindruck von diesen Bildwerken zu vermitteln.[2]) Eine kurze Einleitung sei zur Orientierung vorausgeschickt.

Die Bauzeit des *Ānanda*-Heiligtums fällt in die Jahre 1058—1067 n. Chr., also in die Regierungszeit des baufreudigen Königs *Kyanyittha* (1057—1085.[3]) Dem steht allerdings eine Angabe von Beylié entgegen, der in seinem Werke „L'architecture hindoue en extrême-orient" als Zeit der Erbauung die Jahre 1085—1107 ansetzt. Da eine sichere Entscheidung in dieser Frage vorderhand nicht möglich ist, wird eine vorsichtige Datierung die Entstehung der *Ānanda*-Pagode einstweilen in den Zeitraum zwischen 1058 und 1107 verlegen.

In diese Zeit fällt also auch die Herstellung unserer Jātaka-Glasuren. Es bliebe freilich noch die Möglichkeit offen, daß manche dieser Reliefs erst nach der Einweihung der Pagode in Angriff genommen bezw. zum Abschluß gebracht worden sind. Aber das ist doch nicht sehr wahrscheinlich. Ich kann

---

[1]) „Buddhistische Studien", S. 1 ff.: Glasuren von Pagan.

[2]) Zwei Jātaka-Reliefs vom *Ānanda*-Tempel wurden bereits vom Verfasser veröffentlicht. Das erste *(Sarabhanga-Jāt.)* in den „Süd-buddhistischen Studien" I, S. 36; das zweite *(Sarabhamiga-Jāt.)* als Beilage zu dem Aufsatz: „Das Kreuz im Hirschgeweih. Ein neuer Beitrag zum buddhistischen Ursprung der St. Eustachius-Legende" („Buddh. Weltspiegel", IV. Jahrg., 1. Heft). Weitere acht Reliefs, allerdings ohne jede Erklärung, veröffentlichte Thomann (Pagan, Tafel 19—22).

[3]) Vergl. Verfasser, a. a. O., S. 13; Thomann, a. a. O., S. 18.

mir nicht recht denken, daß, nachdem das Heiligtum einmal feierlich geweiht und seine Innenräume dem Kultus übergeben waren, noch weitere Arbeiten an ihm vorgenommen und der Anblick des Bauwerkes durch Gerüste, Leitern und dergl. verunschönt worden sei. Ich glaube daher zu der Annahme berechtigt zu sein, daß die Jātaka-Glasuren am *Ānanda*-Tempel in der Zeit zwischen (frühestens) 1060 und 1107 entstanden sind.

Unsere Glasuren sind, im Unterschied von denen der *Maṅgalacedi*-Pagode, quadratisch oder nahezu quadratisch; ihre Größe einschließlich der Umrahmung schwankt nach den in Hamburg vorgenommenen Messungen zwischen 33^2 und 16^2 cm;[1]) die kleineren Stücke gehören den oberen Stockwerken an. Die Bildwerke sind mit einer (nach Thomann) blau-grünlich erscheinenden Glasur überzogen und werden durch eine Randleiste mit einem vielfach unregelmäßigen Kugel- oder Perlen-Ornament auf allen vier Seiten abgegrenzt. Die Bildfläche bildet ein mehr oder minder tief gelegtes Relief, in welches die einzelnen Figuren der Darstellung aufgesetzt sind.

Unter dem Bilde läuft ein weniger tief liegender Streifen mit der jeweiligen Inschrift. Die Buchstaben zeigen den eckigen Ductus der altbirmanischen Schrift, die noch heute in Ritual-Büchern, die für Mönche bestimmt sind, Verwendung findet,[2]) während sonst gegenwärtig in Birma die bekannte Rundschrift gebräuchlich ist. Die Sprache dieser Inschriften ist teils reines Pāli, teils Pāli und Birmanisch, teils ausschließlich Altbirmanisch. Wo, wie in den hier behandelten Fällen, die Inschrift in Pāli gegeben ist, enthält sie zumeist den Titel des betreffenden Jātaka; die Abkürzung ist hier durchweg das reguläre *Jāt* im Gegensatz zu anderen Pagan-Inschriften, wo statt dessen *Jac*[3]) oder *Jat*[4]) erscheint. Auf den Titel folgt dann

[1]) Die abweichenden Angaben Thomanns (Pagan, S. 34) sind unzutreffend.

[2]) Eine sehr schöne Handschrift in diesen Lettern befindet sich im Hamburgischen Museum für Völkerkunde.

[3]) So bei den Jātaka-Fresken in der *Ku-byauk-tha*-Pagode, deren Veröffentlichung im II. Bande meiner „Süd-buddhistischen Studien“ bevorsteht.

[4]) So bei den meisten der von Grünwedel beschriebenen Glasuren der *Maṅgalacedi*-Pagode.

in der Regel die Nummer, die der Erzählung ihren Platz in der großen Jātaka-Sammlung zuweist. Titel und Nummer stimmen in der Mehrzahl der Fälle, wenn auch nicht immer, mit denen der Textausgabe von Fausboell überein. Bisweilen stoßen wir aber auf einen völlig fremden Titel, dessen Identifizierung namentlich dann schwierig ist, wenn die Nummerierung entweder ganz fehlt oder an der Hand der Textausgabe zu dem Inhalt des Bildes nicht passen will. In manchen Inschriften findet sich außer dem Titel noch die Angabe des Namens, den der Bodhisatta in der betreffenden Erzählung führt. Öfters begegnen wir an Stelle des Jātaka-Titels der Bezeichnung einer bestimmten Szene in der — meist längeren — Erzählung. Schon diese großen Verschiedenheiten in den Inschriften lassen erkennen, daß an den Bildwerken und ihren Erklärungen viele Hände gearbeitet haben müssen. Übrigens sind manche unserer Reliefs für den Inhalt des Jātaka, das sie darstellen sollen, völlig nichtssagend; sie könnten ebensogut eine andere Erzählung verbildlichen. Bisweilen weicht die Darstellung in einzelnen Zügen von den in der Textausgabe gemachten Angaben ab. Ja, es kommen sogar Fälle vor, wo wir direkt den Eindruck gewinnen, daß der angegebene Titel zu dem Bilde nicht paßt und seine Setzung irrtümlicherweise erfolgt ist.

Was die Anlage und Ausführung unserer Reliefs betrifft, so läßt sich über diese etwa das Gleiche sagen, was Grünwedel über die nahezu zweihundert Jahre jüngeren Glasuren der *Maṅgalacedi*-Pagode bemerkt hat.[1]) Auffallend sowohl in der Komposition als bei den zur Darstellung gebrachten Figuren ist der alles beherrschende Schematismus. Bei den zur Verwendung kommenden Figuren kehren allzuhäufig vier feste Typen wieder: eine knieende oder hockende Gestalt, die mit den Händen gestikuliert oder einen Gegenstand darreicht; ein knieender Adorant; eine stehende Gestalt mit gesenktem oder erhobenem Arm; eine in der Luft schwebende Figur, die in der Regel eine Gottheit darstellt. Seltener begegnen wir einer in der bekannten Yoga-Stellung sitzenden Gestalt. Schlafend

[1]) „Buddhistische Studien", S. 4.

dargestellte Personen liegen, in Anlehnung an die berühmte „Löwen-Lage" Buddhas, stets auf der rechten Seite. Der bei vielen anderen Jātaka-Darstellungen den Bodhisatta heraushebende und als solchen kennzeichnende weiße Schirm fehlt bei den Reliefs am *Ānanda*-Tempel merkwürdigerweise in den meisten Fällen. In den hier besprochenen Stücken ist er nur einmal (Abb. 12) vorhanden. Interessant sind die verschiedenen Tier-Darstellungen (vergl. Abb. 3, 5, 9). Bei der Darstellung der Bäume — mit Ausnahme der Palmen — gibt eine annähernd ovale oder auch rundliche Form den allgemeinen Typus des Baumes an; die einzelnen Blätter und Zweige werden in die umrissene Form hineinmodelliert; vergl. Abb. 2, 3, 5, 8, 10.

Über die Reihenfolge der einzelnen Bildwerke am Tempel vermag ich keine Angaben zu machen; die im Folgenden besprochenen Reliefs befinden sich wohl zumeist im Erdgeschoß. Da wir jetzt eine vollständige deutsche (von Dutoit) und englische Übersetzung (von Cowell und seinen Schülern) des großen Jātaka-Werkes[1]) besitzen, erweist sich eine nochmalige Übertragung der einzelnen Stücke an dieser Stelle als unnötig; wir begnügen uns in jedem Falle mit einer kurzen Inhaltsangabe.

1. Kiṃchanda-Jātaka Nr. 511. Abb. 1.

Fausboell V, 1 ff.; Dutoit V, 1 ff.

Inhalt. Der Bodhisatta war einst als der gerechte und tugendhafte König *Brahmadatta* von Benares wiedergeboren. Er hatte einen Hauspriester, der war ein bestechlicher und ungerechter Richter. An einem Uposatha-Tage ermahnte der König seine Minister, den Feiertag zu halten. Der Hauspriester aber beobachtete den Uposatha nicht, vielmehr ging er, nachdem er ein Geschenk angenommen und einen falschen Richterspruch gefällt hatte, zum Könige und sagte zu ihm auf seine Frage, ob er den Uposatha gehalten habe, der Wahrheit zu-

[1]) *Jātakaṭṭhavaṇṇanā*. Textausgabe von Fausboell in 6 Bänden; der 7. Band von Andersen enthält die Indices. Zitiert als Fausboell. Die deutsche Übersetzung ist zitiert als Dutoit.

wider „ja“. Darob von einem Minister zur Rede gestellt verspricht er, den Feiertag jetzt wenigstens noch zur Hälfte zu beobachten und tut dies auch. Am nächsten Tage hat er einen Prozeß, den eine tugendhafte Frau führt, zu entscheiden. Da die Frau deswegen nicht nach Hause gehen darf, beschließt sie, als die Mittagszeit herannaht, den Uposatha zu beobachten, d. h. an diesem Tage keine feste Speise mehr zu genießen. Der Hauspriester, der dies bemerkt, schenkt der Frau ein Bündel reifer Mangos, die ihm soeben gebracht worden sind, und fordert die Frau auf, diese zu essen und alsdann Uposatha zu halten. Dies waren die verdienstlichen Werke des Hauspriesters. Kurze Zeit darauf starb er und wurde als ein *Peta* (Gespenst oder büßender Geist) in einem großen Mangowalde im Himālaya wiedergeboren. Er lebte prächtig geschmückt in einem herrlichen Goldpalast; sechzehntausend himmlische Frauen *(accharā)* umgaben ihn, und er war mit großer Schönheit ausgestattet. Aber dieses hohen Glückes durfte er sich nur zur Nachtzeit erfreuen, da er ja ein büßender Geist war. Sobald die Sonne aufging, mußte er sich in den Mangowald begeben; er verlor seine schöne Gestalt und erhielt einen Körper, der so groß war wie eine hohe Palme. Sein ganzer Körper brannte, an jeder Hand hatte er nur einen Finger, und seine Fingernägel waren so groß wie ein großer Spaten. Mit diesen Nägeln kratzte er das Fleisch seines Rückens auf, riß es unter lautem Wehgeheul los und verzehrte es. Wenn die Sonne unterging, verschwand dann dieser sein ungeschlachter Körper wieder, er erhielt von neuem ein schönes Aussehen und genoß bis zum Anbruch des nächsten Tages in dem Goldpalast himmlische Freuden. So erhielt er zum Lohn für die der fastenden Frau geschenkten Mangofrüchte einen großen Mangowald; zum Lohne dafür, daß er den Uposatha halb gehalten hatte, genoß er Nacht für Nacht himmlische Freuden. Als Strafe aber dafür, daß er bestechlich gewesen war und falsch Recht gesprochen hatte, mußte er sein Rückenfleisch aufkratzen und verzehren.

Zu jener Zeit faßte König *Brahmadatta* von Benares den Entschluß, die Weltentsagung zu vollziehen. Er wurde Asket, lebte in einer Laubhütte am Ufer des unteren Ganges und er-

nährte sich von zurückgelassenen Ähren. Als er eines Tages im Flusse badete, bemerkte er eine große Mangofrucht, die aus jenem Mangowalde stammte und von der Strömung fortgetrieben wurde. Der Asket fand ihren Geschmack so köstlich, daß ihm keine andere Speise mehr mundete und er den Entschluß faßte, nur noch solche Mangofrüchte zu essen. So saß er, von dem Glutwind ganz ausgedörrt und ohne Nahrung zu sich zu nehmen, sieben Tage am Ufer und wartete vergebens auf das Erscheinen einer weiteren Frucht. Schließlich erbarmte sich die Flußgottheit des Asketen; sie erschien ihm, schilderte ihm die Schönheit des Mangowaldes im Himālaya und brachte ihn dorthin. Der Asket sättigte sich an den Früchten und erblickte dann plötzlich den büßenden Geist, wie dieser furchtbare Qualen litt. Vor Schreck vermochte er kein Wort hervorzubringen. Nachts darauf aber beobachtete er, wie der Geist in seinem Goldpalast, von den Götterfrauen umgeben, himmlische Freuden genoß. Nunmehr redete der Asket den Geist an und fragte ihn nach dem Grunde seiner Freuden und Leiden. Der Geist, der den Asketen als *Brahmadatta* wiedererkannte, gab sich diesem als seinen früheren Hauspriester zu erkennen und klärte ihn über den Sachverhalt auf. Als er nun seinerseits erfahren hatte, warum der Asket sich an diesem Orte befinde, versprach er, seinen früheren Herrn beständig mit einer Mangofrucht zu versehen. Kraft seiner magischen Gewalt brachte er ihn in seine Einsiedelei zurück und versorgte ihn von da ab regelmäßig mit einer Frucht aus seinem Mangowalde.

Inschrift und Bild. Die Inschrift lautet *Kiṃchandajāt* 511. Titel und Nummer stimmen mit denen der Fausboell'schen Ausgabe überein. Das Bild zeigt uns vier Figuren. Die beiden sitzenden Gestalten in der Mitte erweisen sich durch ihre Haarflechten (bei der kleineren Figur ist eine Flechte abgebrochen) als Asketen. Da in der Erzählung nur ein Asket, nämlich *Brahmadatta*, vorkommt, können die beiden mittleren Figuren nur ihn darstellen. Das Bild gibt uns also verschiedene Episoden aus der Erzählung wieder. Die stehende Gestalt rechts[1])

[1]) „Rechts" und „links" hier und im Folgenden gilt vom Bilde, nicht vom Standpunkt des Beschauers aus.

kann kaum jemand andern darstellen als den büßenden Geist; darauf deutet schon die seltsame Formung des Gesichts und die mißgestaltete linke Hand hin. Die rechte Hand ist anscheinend im Begriff, ein Stück Fleisch vom Körper loszureißen. Die gekrönte sitzende Figur ist nach meinem Dafürhalten der nämliche Geist, und zwar als freudegenießender *Yakkha* in seinem Goldpalast. Darnach würde unser Bild die beiden Szenen darstellen, einmal, wie der Asket den *Peta* als büßenden Geist sieht, das andere Mal, wie er ihn als glückgenießenden Geist beobachtet. Es bleibt freilich noch eine andere Deutung möglich: die gekrönte Figur ist der Bodhisatta als König *Brahmadatta*; die nächste Gestalt ist *Brahmadatta* als Asket, worauf uns dann seine Begegnung mit dem büßenden Geist vorgeführt wird. Wenn die Stilisierung der Krone als ein sicheres Kriterium gelten könnte, würde man sich eher für die erste Auffassung entscheiden. Vergl. die Kronen von Gottheiten in Abb. 8.

Mag nun die eine oder die andere Deutung richtig sein, so zeigt doch unser Bild, daß die einzelnen Gestalten hier eigentlich nur die Rolle von Stichwörtern spielen, an deren Hand die Episoden der Erzählung mündlich vorgetragen werden. Bildwerke, wie das vorliegende, setzen einen erklärenden Führer geradezu voraus. Selbst wenn der Beschauer das Jātaka oberflächlich kennt, kann er sich mit Hilfe des Bildes allein den Zusammenhang der einzelnen Episoden kaum herstellen. — Bei der vorderen Asketengestalt ist die eingefallene und stark zurücktretende Vorderseite des Körpers beachtenswert. Größe des Bildes (einschließlich Umrahmung) ca. 31^2 cm.

2. Jayaddisa-Jātaka Nr. 513. Abb. 2.

Fausboell V, 21 ff.; Dutoit V, 22 ff.

Inhalt. Eine Dämonin raubt der Gemahlin des Königs *Pañcāla* von *Kampilla* ihren ersten Sohn gleich nach dessen Geburt und frißt ihn vor ihren Augen auf. Dasselbe tut sie auch bei dem zweiten Sohn der Königin. Als sie bei der dritten Geburt sich abermals naht, wird sie zwar durch Wachen verhindert das Kind zu fressen, aber sie entflieht mit dem Knaben.

Unterwegs erwacht in ihr die Mutterliebe, und sie zieht ihn auf, indem sie ihn nur durch Menschenfleisch ernährt. Der Knabe weiß nicht, daß er ein Mensch ist, sondern hält sich für den Sohn der Dämonin. Diese stirbt, und bald darauf gebiert die Königin einen vierten Sohn, der den Namen *Jayaddisa* („Besieger der Feinde") erhält. Derselbe wächst heran und wird Beherrscher des Landes. Der Sohn, den ihm seine erste Gemahlin schenkt, ist der Bodhisatta; er erhält den Namen *Alīnasattu* („vom Feinde befreit"). Da der Menschenfresser sich nicht unsichtbar machen kann wie die Dämonen, verzehrt er in sichtbarer Gestalt auf der Leichenstätte Menschenfleisch. Die Leute, die ihn sehen, halten ihn für einen Dämon und fordern den König auf, Jagd auf ihn zu machen. Der Menschenfresser entkommt aber seinen Verfolgern und haust fortan in einem Walde in der Nähe einer Straße. Hier überfällt er die vorübergehenden Wanderer und nährt sich von ihrem Fleisch. Eines Tages befiehlt König *Jayaddisa*, eine Jagd abzuhalten. Er selbst wird bei der Verfolgung einer Gazelle von seiner Umgebung getrennt und kommt in den Bereich des Menschenfressers. Dieser packt ihn und will ihn verzehren. Als ihn aber der König bittet, ihn freizulassen, da er noch ein Versprechen, das er einem Brahmanen gegeben, einlösen müsse, worauf er bestimmt zurückkehren werde, läßt ihn der vermeintliche Dämon nach Ablegung eines Eides frei. Trotz des Abratens seiner Verwandten will *Jayaddisa* sein gegebenes Versprechen halten und zu dem Dämon zurückkehren. Prinz *Alīnasattu* aber, der Bodhisatta, bestürmt seinen Vater mit der Bitte, sich an seiner Stelle dem Dämon opfern zu dürfen. Nach anfänglicher Weigerung erhält er schließlich die Erlaubnis dazu, und nun begibt sich der Prinz unter den Wehklagen seiner Verwandten wirklich zu dem Menschenfresser. In diesem aber erhebt sich ein Grausen, als er den Opfermut des Prinzen wahrnimmt, und er scheut sich, ihn umzubringen. Der Prinz seinerseits erkennt an gewissen Kennzeichen, daß der vermeintliche Dämon gar kein Dämon, sondern ein Mensch ist, der sich von Menschenfleisch nährt. Beide begeben sich nun zu einem weisen Asketen, der den Zusammenhang erkennt und den Menschenfresser darüber aufklärt, daß er ein

Bruder des Königs *Jayaddisa* und ein Oheim des anwesenden Prinzen *Alīnasattu*, des Bodhisatta, sei. Darauf faßt der Menschenfresser den Entschluß, Asket zu werden. Prinz *Alīnasattu* kehrt unter dem Jubel der Bevölkerung zu seinem Vater zurück und erzählt diesem die ganze Begebenheit. Der König will seinem Bruder, der nun Asket geworden ist, die Mitregentschaft anbieten, was dieser jedoch ablehnt.

Inschrift und Bild. Die Inschrift *Jayaḍḍisajāt* 513 stimmt in Titel und Nummer zur Textausgabe (*ḍḍ* statt *dd*). Das Bild enthält vier Figuren: drei menschliche Gestalten und einen Baum. Die mit den Händen agierende sitzende Gestalt rechts stellt, wie die Haarflechten andeuten, einen Asketen dar; wir haben in ihr also jenen Asketen zu erblicken, der den Prinzen *Alīnasattu* und den Menschenfresser über ihre Verwandtschaftsverhältnisse aufklärt. Die gestikulierende stehende Gestalt auf der linken Seite ist *Alīnasattu*, der Bodhisatta, während die knieende oder kauernde Person in der Mitte der Menschenfresser sein soll. Gerade bei dieser interessanten Figur sind Einzelheiten, namentlich an der Kopfpartie, schwer zu erkennen; hier scheint der Gipsabguß mißglückt oder schon das Original verstümmelt zu sein. Soviel läßt sich aber erkennen, daß der rechte Arm der Gestalt wie in adorierender Haltung dem Bodhisatta zugeneigt ist; es macht fast den Eindruck, als ob die Hände einen Gegenstand, auf den die Gestalt sich stützt, umklammert halten. Man erkennt auch noch bei längerem Hinsehen das rechte Profil des nach vorne geneigten Kopfes. Der Baum ist wohl als der Feigenbaum anzusprechen, unter dem nach Ausweis des Textes der Menschenfresser haust. Das Bild stellt also die Unterredung des Bodhisatta mit dem Menschenfresser dar; durch die Gestalt des sprechenden Asketen soll auf die durch diesen später erfolgende Belehrung und auf die Bekehrung des Unholds hingewiesen werden. Gesamtgröße 28^2 cm.

3. Chaddanta-Jātaka Nr. 514. Abb. 3.

Fausbøll V, 36 ff.; Dutoit V, 36 ff.

Inhalt. Der Bodhisatta lebt unter dem Namen *Chaddanta*[1]) als Ältester einer Herde von achttausend Elefanten tief im Himālaya am *Chaddanta*-See in einer herrlichen Gegend, deren märchenhafte Schönheit mit beredten Worten geschildert wird ebenso wie auch die Schönheit, Kraft und Tugend des Elefantenkönigs *Chaddanta*. Dessen zweite Frau *Cullasubhaddā* fühlt sich zurückgesetzt und faßt einen tiefen Haß gegen ihren Gatten. Kurz vor ihrem Tode nährt sie den lebhaften Wunsch: „Nach meinem Tode will ich in einem Königsgeschlecht als eine Prinzessin mit Namen *Subhaddā* wiedergeboren und dann die erste Gemahlin des Königs von Benares werden. Dann werde ich meinen Gemahl bestimmen, Jäger auszusenden und den Elefanten *Chaddanta* mit einem vergifteten Pfeile töten zu lassen. Auf diese Weise werde ich seine beiden Hauer, die in sechs Farben erglänzen, erhalten." Dieser ihr Wunsch erfüllt sich. Sie wird als Tochter der ersten Gemahlin eines Königs wiedergeboren. Später wird sie die Lieblingsfrau des Königs von Benares und erinnert sich hier ihres letzten Daseins und des Wunsches, der sie vor ihrem Tode erfüllt hat. Sie veranlaßt ihren Gemahl, sämtliche Jäger des Landes zu versammeln; diesen beschreibt sie den Elefanten *Chaddanta* und den Ort, wo er lebt, und beauftragt den stärksten unter ihnen, *Sonuttara* mit Namen, den Elefantenkönig zu töten und dessen Hauer ihr zu bringen. Nach langwierigen Vorbereitungen und nach Überwindung großer Schwierigkeiten und Hindernisse gelangt der Jäger endlich in die Nähe der Elefantenherde, deren Führer *Chaddanta* ist. Durch Anwendung einer List gelingt es ihm, den Elefanten durch einen vergifteten Pfeil schwer zu verletzen. Von dem verwundeten Bodhisatta nach dem Grunde seiner Tat gefragt, erzählt ihm *Sonuttara* den ganzen Hergang. Als *Chaddanta* erfährt, daß seine frühere Gattin den Jäger zur Ausführung des Mordes gedungen hat,

---

[1]) Der Name bedeutet entweder „mit sechs Hauern versehen" oder in Anlehnung an die in unserer Erzählung gegebene Erklärung, „dessen Hauer sechsfarbig strahlen".

fordert er diesen auf, ihm die Hauer abzusägen und sie der Königin zu bringen. *Sonuttara* ist jedoch wegen ihrer Größe und Stärke dazu nicht imstande; da ergreift der Elefantenkönig mit seinem Rüssel selbst die Säge und schneidet sich seine kostbaren Hauer ab, die er dem Jäger übergibt. Dieser kehrt mit seiner Beute durch ein von *Chaddanta* bewirktes Wunder in kurzer Zeit nach Benares zurück; noch bevor er die Stadt erreicht, stirbt der Bodhisatta an den erlittenen Verletzungen. Als die Königin die Hauer erblickt, überwältigt sie die Erinnerung an ihren früheren gütigen Gemahl, und sie stirbt aus Gram über ihre Freveltat.

Inschrift und Bild. Die Inschrift *Chaddantajāt* 514 stimmt in Titel und Nummer mit der Editio überein. Die beiden Figuren des Bildes sind der Bodhisatta als Elefant und der Jäger *Sonuttara.* Der Elefant ist ohne Hauer, diese sind ihm also bereits abgesägt. Vor ihm sitzt der Jäger in adorierender Haltung, am rechten Bein ist eine Stelle abgebröckelt. Über seiner rechten Schulter liegt ein Teil eines Elefantenhauers. Der bauchige Gegenstand vor dem Jäger soll wohl den großen Ledersack darstellen, der ihm, wie die Erzählung ausdrücklich angibt, als Ausrüstungsgegenstand mitgegeben ist. Schwer zu deuten ist der unter dem Elefanten sichtbare Gegenstand, vielleicht ein Baumstumpf oder der untere Teil des Baumes auf der linken Bildseite. Die beiden den Wald andeutenden Bäume sind durch die Verschiedenheit in der Anordnung und Formung des Geästes und der Blätter beachtenswert. Deutlich tritt auf dem Bilde der Ohrschmuck des knieenden Mannes hervor. Gesamtgröße ca. 33×30 cm.

4. Sambhava-Jātaka Nr. 515. Abb. 4.

Fausboell V, 57 ff.; Dutoit V, 57 ff.

Inhalt: Einst regierte in der Stadt *Indapatta* im Lande der *Kurus* der gerechte und tugendhafte König *Dhanañjaya Korabya.* Dieser hatte einen Brahmanen namens *Sucīrata* als Hauspriester, der dem Könige in allen Angelegenheiten als Berater zur Seite stand. Eines Tages legte der König dem Brahmanen die Frage zur Beantwortung vor, „was nützlich

und zugleich gerecht sei". Da der Hauspriester die Frage nicht zu beantworten vermochte, schickte ihn der König mit einem Gefolge und kostbaren Geschenken fort, um die Weisen nach der Antwort zu fragen. *Sucīrata* besuchte alle Weisen des Landes, aber keiner von ihnen konnte die richtige Antwort erteilen, da die Frage, wie der Text hervorhebt, tiefsinnig war und nur von einem Buddha oder Bodhisatta beantwortet werden konnte. Schließlich begab sich der Brahmane nach Benares zu dem Weisen *Vidhura*, der sein Jugendfreund war, und legte ihm die Frage des Königs vor. *Vidhura* erklärte sich zu ihrer Beantwortung außerstande und verwies den Brahmanen an seinen ältesten Sohn *Bhadrakāra*, dieser verwies ihn an seinen jüngeren Bruder *Sañjaya*, und dieser wieder an seinen jüngsten Bruder, den siebenjährigen *Sambhava*, der in unserer Erzählung die Rolle des Bodhisatta spielt. Der Knabe *Sambhava* vergnügte sich zu jenem Zeitpunkte mit seinen Gefährten auf der Straße; er saß auf dem Boden und war gerade im Begriff, mit den Händen Staub aufzuheben, als der Brahmane *Sucīrata* zu ihm trat und ihm die schwierige Frage vorlegte. Während sich eine große Menschenmenge ansammelte, gab *Sambhava* unter dem lauten Beifall des Volkes „mit der Anmut eines Buddha" die richtige Antwort und empfing dafür hohe Ehrungen. Hochbefriedigt ließ *Sucīrata* die in Versen gegebene Antwort auf eine goldene Platte schreiben und überbrachte sie seinem Könige; dieser beharrte bei der in ihr enthaltenen Wahrheit und gelangte dadurch auf den Weg, der zum Himmel führt.

Inschrift und Bild. Die Inschrift *Saṃbhavajāt* 515 stimmt bis auf die leichte Variante (*ṃ* statt des richtigen *m*) mit der Textausgabe überein. Die knieende Gestalt links ist der Knabe *Sambhava*, wie er mit den Händen Staub aufhebt. Die größte Figur, die zweite von rechts, mit dem Ohrschmuck und der turbanartigen Kopfbedeckung, stellt den Brahmanen *Sucīrata* dar, der, wie die Haltung der Hände andeutet, im Gespräch mit der vor ihm stehenden Person begriffen ist. In dieser haben wir wohl *Sañjaya*, den älteren Bruder des Bodhisatta, zu erblicken; die Haltung der linken Hand und der ein wenig nach links gewendete Kopf scheinen anzudeuten,

daß er den Brahmanen auf *Sambhava* aufmerksam macht. Seine Kopfbedeckung ist abweichend von der des Brahmanen. Die stehende Gestalt rechts ist anscheinend ein Diener des *Sucīrata*, der nicht näher zu bestimmende Gegenstände trägt, vielleicht Geschenke, die der Brahmane mit sich führt. Gesamtgröße des Bildwerkes 28^2 cm.

5. Mahā-kapi-Jātaka Nr. 516. Abb. 5.

Fausboell V, 67 ff.; Dutoit V, 69 ff.

Inhalt. In einem Dorfe des Reiches *Kāsi* (Benares) sind einem brahmanischen Landwirt, als er eines Tages auf dem Felde arbeitet, seine Kühe davongelaufen. Auf der Suche nach ihnen verirrt er sich immer tiefer im Walde und gelangt schließlich in den Himālaya, wo er jede Richtung verliert. Nach siebentägigem Herumirren bemerkt er einen mit Früchten beladenen *Tiṇḍuka*-Baum (Diospyros Embryopteris). Von Hunger gequält erklettert er den Baum, um sich an den Früchten zu sättigen. Aber der Ast bricht, und der Brahmane stürzt in einen tiefen Abgrund, in dem er zwölf Tage hilflos verbringen muß. Damals lebte der Bodhisatta als ein Affe in dieser Gegend. Waldfrüchte verzehrend gewahrt er den Brahmanen in seiner Bedrängnis und zieht den Mann mit vieler Mühe aus der Grube. Der Affe bittet ihn darauf, bei ihm Wache zu halten, solange er schläft. Der Brahmane jedoch, den nach dem Fleisch des Affen gelüstet, versucht diesem während des Schlafes mit einem großen Stein den Kopf zu zerschmettern. Da er aber durch die lange Nahrungsenthaltung entkräftet ist, kann er den Affen nicht töten, aber er verwundet ihn schwer. Der Affe geleitet dann den Brahmanen durch den Wald und bringt ihn auf die Landstraße; er selbst kehrt in den Wald zurück. Kurz darauf wird der Brahmane zur Strafe für seine Freveltat und Undankbarkeit vom weißen Aussatz befallen. Von allen Menschen geflohen wandert er sieben Jahre wie ein lebendes Gespenst im größten Elend umher. Er gelangt eines Tages nach Benares und begibt sich, von Schmerzen gequält, in einen Park. Hier sieht ihn der König und fragt ihn nach der Ursache seiner schrecklichen Krankheit. Darauf

erzählt der Brahmane dem Könige die ganze Begebenheit und klagt sich selbst der größten Undankbarkeit an. Als er seinen Bericht beendet hat, öffnet sich die Erde; der Kranke stirbt und wird in der Hölle wiedergeboren.

Inschrift und Bild. Die Inschrift *Mahākapijāt* 516 stimmt in Titel und Nummer zu der Textausgabe. Das Bild zeigt auf der linken Seite einen Baum, in dessen Geäst ein Affe — der Bodhisatta — klettert; in seiner linken Hand scheint er eine Frucht zu halten. In der Darstellung rechts der schlafende Affe, auf der rechten Seite liegend; die Gestalt zu seinen Häupten ist der Brahmane, der im Begriff steht, dem Schlafenden mit einem großen Steine den Kopf zu zerschmettern. Auffallend an dieser Gestalt ist die außerordentliche Länge des herabhängenden Armes. Unser Bild führt uns also einmal ganz allgemein den Bodhisatta in seiner Wiedergeburt als Affe vor und gibt sodann die geschilderte Einzelepisode aus dem Jātaka wieder. Gesamtgröße 30² cm.

6. Paṇḍara-Jātaka Nr. 518. Abb. 6.

Fausboell V, 75 ff.; Dutoit V, 77 ff.

Inhalt. Fünfhundert Kaufleute sind auf einem Schiffe ins Meer hinausgefahren. Am siebenten Tage zerschellt das Schiff und die ganze Besatzung kommt ums Leben. Nur einer wird gerettet, indem der Wind ihn in der Nähe des Hafenplatzes *Karambiya* ans Land treibt. Nackt und schutzlos irrt er auf dem Hafenplatze umher und sammelt Almosen. Die Leute halten ihn für einen genügsamen, frommen Asketen, erweisen ihm hohe Ehrfurcht und errichten ihm eine Einsiedelei. Hier lebt der Mann, dem dies Leben sehr wohlgefällt, unter dem Namen „der nackte Asket von *Karambiya*". Viele Menschen kommen zu ihm, um ihm zu huldigen. Zu den Verehrern des falschen Asketen gehören auch ein *Nāga*-König[1]) und ein *Supaṇṇa*-König.[2]) Der Name des *Nāga*-Königs ist

[1]) Die *Nāgas* sind Schlangendämonen. Sie stehen unter der Herrschaft des Welthüters des Westens *Virūpakkha*.

[2]) *Supaṇṇa* (*suparṇa)* oder *garuḷa (garuḍa)* ist ein halbgöttliches, vogelartiges Wesen. Die *Supaṇṇas* sind die Todfeinde der *Nāgas*.

Paṇḍara, der *Supaṇṇa*-König aber ist der Bodhisatta. Als der *Suppaṇṇa*-König eines Tages dem falschen Asketen seine Aufwartung macht, erzählt er diesem, daß so viele *Supaṇṇas* bei ihren Angriffen auf die *Nāgas* umkämen; er meint, die *Nāgas* müßten eine besondere List haben, um sich ihrer Angreifer zu erwehren. Er bittet den Pseudo-Asketen, dem *Nāga*-König *Paṇḍara*, der doch auch zu seinen Verehrern gehöre, das Geheimnis abzugewinnen und es ihm dann zu verraten. Der falsche Asket willigt ein, und trotz wiederholter anfänglicher Weigerung gibt *Paṇḍara* doch endlich sein Geheimnis preis, und der Nacktasket hinterbringt es dem *Supaṇṇa*-Könige. Dieser versucht den von *Paṇḍara* mitgeteilten Kunstgriff auszuprobieren, und es gelingt ihm vermittels desselben wirklich, *Paṇḍara* mit Leichtigkeit zu packen und mit ihm in die Luft zu fliegen. Hier klagt und jammert der *Nāga*-König und macht sich die bittersten Vorwürfe darüber, daß er das kostbare Geheimnis preisgegeben hat. Der *Supaṇṇa*-König gibt ihm eine Belehrung und schenkt ihm auf seine Bitten hin schließlich das Leben. Beide trennen sich als Freunde. *Paṇḍara* jedoch zeigt sich seinem früheren Feinde gegenüber immer noch mißtrauisch, bis dieser ihm die Aufrichtigkeit seiner Freundschaft feierlich bestätigt. Beide begeben sich darauf einträchtig zu dem falschen Asketen. Während der *Supaṇṇa*-König vor der Tür wartet, geht der *Nāga*-König ins Innere der Einsiedelei, wo er dem Asketen seine Scheinheiligkeit und Falschheit vorwirft und ihn verflucht. Alsbald zerspringt das Haupt des Verräters, die Erde verschlingt ihn, und er wird in der *Avīci*-Hölle[1]) wiedergeboren. Der falsche Asket aber war *Devadatta* in einer früheren Geburt.

Inschrift und Bild. Die Inschrift lautet *Paṇḍarajāt* 518 und stimmt in Titel und Nummer zu der Editio. Das Bild ist ikonographisch von hohem Interesse, denn von den vorhandenen drei Figuren gehören zwei Gestalten der Mythologie an. Die auf einem Schemel (Thron?) sitzende und mit den Händen agierende Gestalt links ist der *Supaṇṇa*-König, in menschenähnlicher Gestalt dargestellt. Das Gesicht läuft

[1]) Die unterste und furchtbarste der acht „großen Höllen".



Abb. 1. Kiṃchanda-Jātaka.



Abb. 2. Jayaddisa-Jātaka.



Abb. 3. Chaddanta-Jātaka.



Abb. 4. Sambhava-Jātaka.



Abb. 5. Mahā-kapi-Jātaka.



Abb. 6. Paṇḍara-Jātaka.



Abb. 7. Sambula-Jātaka.



Abb. 8. Gaṇḍatiṇḍu-Jātaka.



Abb. 9. Tesakuṇa-Jātaka.



Abb. 10. Alambusa-Jātaka.



Abb. 11. Culla-Sutasoma-Jātaka.



Abb. 12. Pañcapaṇḍita-Jātaka.

nach vorn vogelartig spitz zu, der Kopf zeigt die ebenfalls spitz auslaufende charakteristische Bedeckung, sowie Ohrschmuck, und auf der linken Rückenseite ist ein Flügel sichtbar. Vor ihm kniet in adorierender Haltung der *Nāga*-König. Die in der buddhistischen Ikonographie sehr häufig vorkommenden *Nāgas* werden verschieden dargestellt. Auf unserem Bilde sehen wir einen menschlichen Körper, hinter dessen Haupt ein Schlangenkopf emporragt, — eine sehr oft begegnende Auffassung. Der menschliche Kopf trägt, da es sich hier um einen *Nāga*-König handelt, eine Krone. Die gestikulierende sitzende Gestalt rechts ist der falsche Asket. Das vorliegende Bild will uns allem Anschein nach keine bestimmte Szene aus unserer Erzählung vorführen, sondern zeigt uns die drei Hauptpersonen in ihren Beziehungen zueinander: der *Nāga* kniet vor dem *Supaṇṇa*, in dessen Gewalt er gerät, und fleht ihn um Schonung an; der *Supaṇṇa* verheißt ihm Schutz und Sicherheit; dem falschen Asketen aber, dem der *Nāga* zuletzt feindlich gesinnt ist, kehrt dieser den Rücken zu, und der falsche Asket ist sprechend dargestellt, was auf seine Unterredungen mit den beiden anderen Personen hinweist. Beachtenswert ist, daß hier, offenbar um das Pseudoasketentum zu charakterisieren, die Haarflechten fehlen und der Körper des Mannes wohlgenährt erscheint. Größe des Bildes 30^2 cm.

7. Sambula-Jātaka Nr. 519. Abb. 7.

Fausboell V, 88 ff.; Dutoit V, 88 ff.

Inhalt. König *Brahmadatta* von Benares — in unserer Erzählung der Bodhisatta — hat einen Sohn mit Namen *Sotthisena.* Als dieser herangewachsen ist, wird er von seinem Vater als Vizekönig eingesetzt. Seine durch Schönheit und Tugend gleicherweise ausgezeichnete erste Gemahlin heißt *Sambulā.* In der Folgezeit wird *Sotthisena* vom Aussatz befallen, und die Ärzte können ihn nicht heilen. Der Prinz faßt den Entschluß, in die Einsamkeit zu gehen und hier eines hilflosen Todes zu sterben. Er verläßt seinen Harem und zieht fort. *Sambulā*, die ihren Gatten vergeblich zur Umkehr zu bewegen

sucht, begleitet ihn, um ihn in seinem Unglück zu pflegen. In einem Walde errichtet er sich eine Laubhütte als Einsiedelei, und *Sambulā* pflegt ihn in aufopfernder Weise. Als sie eines Tages in den Wald gegangen ist, um Früchte zu sammeln, nimmt sie ein Bad. Ein Dämon erblickt sie und verliebt sich in sie. Er fordert sie auf, seine Gattin zu werden, im Falle ihrer Weigerung bedroht er sie mit dem Tode. *Sambulā* jammert um ihren Gemahl und weist das Ansinnen des Dämons zurück. Da kommt ihr der Götterkönig *Sakka (Indra)* zu Hilfe; er verwarnt den Dämon und verbannt ihn an einen entfernten Ort. *Sambulā* kehrt stark verspätet in die Einsiedelei zu ihrem Gatten zurück, dem sie ihr Erlebnis erzählt. *Sotthisena* faßt aber wegen der verspäteten Heimkehr Mißtrauen gegen sie und verdächtigt sie der Untreue. *Sambulā* reinigt sich jedoch von dem Verdacht durch eine „Wahrheitsbekräftigung"[1]) und heilt dadurch ihren Gemahl von dem Aussatz. *Sotthisena* kehrt nun mit *Sambulā* nach Benares zurück. *Brahmadatta* überträgt seinem zurückgekehrten Sohne die Herrschaft, er selbst wird Asket und nimmt im Parke in der Nähe des Palastes seine Wohnung. In der Folgezeit aber vernachlässigt *Sotthisena* seine Gattin vollständig und gibt sich nur noch mit anderen Frauen ab. *Sambulā* klagt darauf ihrem Schwiegervater *Brahmadatta* ihr Leid. Der Asket hält seinem Sohne sein Unrecht vor und ermahnt ihn, sich in seinem Verhalten zu ändern. *Sotthisena* sieht sein Unrecht ein; er läßt *Sambulā* rufen, bittet sie um Verzeihung und verspricht, ihr fortan den Rang seiner ersten Gemahlin unumschränkt einzuräumen. Beide wohnen von da an einträchtig beieinander.

Inschrift und Bild. Die Inschrift *Saṃbulajāt* 519 stimmt bis auf die Variante *ṃ* statt *m* mit der Textausgabe überein. Das Bild zeigt uns drei Figuren. Die mit den Händen agierende Gestalt links ist, wie die Haarflechten andeuten, *Brahmadatta*, also der Bodhisatta, als Asket. Er sitzt auf er-

[1]) Eine „Wahrheitsbekräftigung" besitzt nach gemein-indischem Glauben magische Kraft. In unserem Falle besteht sie darin, daß *Sambulā* sagt: „So wahr ich keine Untreue begangen habe, so wahr sollst du vom Aussatz genesen." Hat sie die Wahrheit gesprochen, so muß die Krankheit verschwinden.

höhtem Platze auf einer Matte. Die beiden knieenden Personen vor ihm in adorierender Haltung sind *Sotthisena* und *Sambulā*, beide mit Ohrschmuck versehen, während die Gestalt des Asketen nur das bekannte „Hängeohr" erkennen läßt. *Sotthisena* trägt eine Kopfbedeckung; die Figur ist in der Mittelpartie lädiert. Unser Bild führt uns also vor, wie das Königspaar von dem Asketen eine Unterweisung oder Ermahnung entgegennimmt. Dies ist nicht ganz in Übereinstimmung mit dem Text, welcher angibt, daß *Brahmadatta* seinem Sohne die Ermahnung unter vier Augen erteilt habe. Dem Bildner kam es jedoch nur darauf an, dem Besucher die Hauptpersonen des Jātaka vorzuführen und die Erklärung der Einzelheiten dem mündlichen Vortrage zu überlassen. Gesamtgröße 30^2 cm.

8. Gaṇḍatiṇḍu-Jātaka Nr. 520. Abb. 8.

Fausboell V, 98 ff.; Dutoit V, 99 ff.

Inhalt. König *Pañcāla* von *Kampilla* war ein ungerechter Herrscher und vernachlässigte sein Volk. Auch seine Minister und die übrigen Beamten waren dem Unrecht ergeben. Die Bewohner des Landes seufzten unter den drückenden Abgaben; sie gingen mit ihren Familien in die Wälder und lebten dort wie die wilden Tiere. Aus Furcht vor den Leuten des Königs mochten sie tagsüber nicht zu Hause bleiben, und so begaben sie sich immer bei Sonnenaufgang in den Wald. Bei Tage plünderten die Leute des Königs, zur Nachtzeit die Räuber. Damals lebte der Bodhisatta als Baumgottheit in einem *Gaṇḍatiṇḍu*-Baume[1]) außerhalb der Hauptstadt *Uttarapañcāla*. König *Pañcāla* brachte der Baumgottheit jährlich eine Opfergabe im Werte von tausend Goldstücken dar. Die Gottheit erwog bei sich: „Der König vernachlässigt die Regierung, das ganze Reich ist dem Verderben geweiht. Außer mir ist niemand imstande, den König auf seine Pflichten hinzuweisen. Da er ein Verehrer von mir ist, will ich ihm eine Ermahnung zuteil werden lassen." Zur Nachtzeit begab sich

1) „Knollen-*Tiṇḍu*-Baum, Diospyros embryopteris.

der Bodhisatta in das Schlafgemach des Königs; neben dem Lager in der Luft stehend gab er *Pañcāla* eine eindringliche Ermahnung, die er mit der Aufforderung schloß, sich ungesäumt in das Land zu begeben und persönlich von dem Stand der Dinge zu überzeugen. Als der König die Worte der Baumgottheit vernahm, machte er sich heftige Vorwürfe. Gleich am nächsten Morgen verließ er in Begleitung seines Hauspriesters die Stadt und ging unerkannt aufs Land hinaus. Hier muß er die Wahrnehmung machen, daß alle Bewohner tiefen Groll gegen den Herrscher hegen und ihn allein für jeden Schaden, der sie trifft, verantwortlich machen. So ein alter Mann, der sich einen Dorn in den Fuß getreten hat, eine Frau, die zu Boden gefallen ist, ein Landmann, dessen Zugtier sich verletzt hat, ein Melker, der von der Kuh getreten wird, weiterhin eine Kuh, die ihr Kalb verloren hat, und Frösche, denen Krähen nachstellen, — sie alle klagen den König *Pañcāla* an wegen des Unglücks, das sie betroffen hat. Der König muß sich durch die Zwiegespräche, die der Hauspriester mit den Unglücklichen führt, in jedem einzelnen Falle von der Richtigkeit der erhobenen Beschuldigungen überzeugen. *Pañcāla* geht darauf in sich und führt fortan seine Herrschaft in Gerechtigkeit.

Inschrift und Bild. Die Inschrift lautet *Gaṇḍatuṇḍijāt* 520. Der Titel ist verschrieben, statt . . . *tiṇḍu* . . . ist . . . *tuṇḍi* . . . gesetzt. Die Nummer stimmt mit der in der Textausgabe vermerkten überein. Das Bild zeigt links den Bodhisatta als Baumgottheit; rechts ist die Szene dargestellt, wie er dem schlafenden König erscheint. Die Gestalt des Bodhisatta als Gottheit ist gekrönt. Die Gottheit im Baume gestikuliert mit den Händen, was wohl den im Selbstgespräch gefaßten Entschluß, dem Könige eine Ermahnung zu erteilen, andeuten soll. In der Darstellung auf der rechten Bildseite erscheint die Gottheit, die mit den Händen agiert, also sprechend gedacht ist, in der Luft schwebend, von einer Wolke umgeben. Darstellungen dieser Art sind sehr gewöhnlich; vergl. z. B. die beiden Gottheiten auf den Jātaka-Reliefs an der *Maṅgalacedi*-Pagode bei Grünwedel, a. a. O., S. 31 und 76 (Abb. 36 und 58). Der König, durch die Krone als solcher

gekennzeichnet, ist wieder auf der rechten Seite, in der „Löwenlage" liegend, dargestellt. Gesamtgröße des Bildwerkes 33² cm.

9. Tesakuṇa-Jātaka Nr. 521. Abb. 9.

Fausboell V, 109 ff.; Dutoit V, 111 ff.

Inhalt. König *Brahmadatta* von Benares ist kinderlos. Als er eines Tages im Parke lustwandelt, erblickt er in den Zweigen eines *Sāla*-Baumes ein Nest. Ein Mann, der auf Geheiß des Königs den Baum besteigt, findet in dem Neste drei Eier, die nach Aussage der Jäger das Ei einer Eule, eines Stares und eines Papageien sind. Der König beschließt, die auskriechenden Vögel als seine Kinder anzunehmen; er übergibt die Eier drei Ministern zu sorgfältiger Aufbewahrung und beauftragt sie, ihm sofort Mitteilung zu machen, wenn die Tiere auskriechen. Zuerst kriecht eine männliche Eule heraus, die den Namen *Vessantara* erhält. Der zweite Vogel ist ein weiblicher Star, der *Kuṇḍalinī* genannt wird; der dritte ist ein männlicher Papagei, dem der König den Namen *Jambuka* gibt.[1]) Die drei Tiere werden sorgsam aufgezogen, und *Brahmadatta* hält sie wie seine eigenen Kinder, indem er sie „Sohn" und „Tochter" nennt. Um den Ministern, die sich darüber lustig machen, eine Lehre zu erteilen, legt der König den drei Tieren der Reihe nach vor versammelter Menge eine schwierige Frage vor, die ein jedes von ihnen mit großer Weisheit beantwortet. Darauf wird *Vessantara* zum Hüter des Heeres, *Kuṇḍalinī* zum Schatzmeister, und *Jambuka*, der die beste Antwort gegeben hat, zum Heerführer ernannt und auch sonst durch hohe Ehrungen ausgezeichnet. Als *Brahmadatta* gestorben ist, soll, nach seinem letzten Willen, über *Jambuka* der weiße Schirm gespannt und ihm die Herrschaft übertragen werden. Der weise Papagei aber — er ist der Bodhisatta — lehnt das Anerbieten ab und zieht sich in den Wald zurück, nachdem er noch wertvolle Entscheidungen in Rechtssachen getroffen hat, die lange Zeit in Geltung bleiben.

---

[1]) Nach diesen drei Vögeln ist das Jātaka betitelt: „die Erzählung von den drei Vögeln".

Inschrift und Bild. Titel und Nummer in der Inschrift sind mit denen der Editio identisch: *Tesakuṇajāt* 521. Das Bild zeigt auf der linken Seite die drei Vögel. Ganz links ist der Papagei, vor ihm das Star-Weibchen und über diesem die Eule. Vor den Tieren sehen wir die Gestalt des sitzenden Königs mit Krone; die Geste der linken Hand deutet an, daß er zu den Tieren oder zu einem von ihnen spricht. Seine rechte Hand hält an einem Henkel einen taschenartigen Gegenstand. Die hinter dem Könige in adorierender Haltung knieende Figur, deren Kopfpartie verstümmelt ist, ist wohl als eine Palastdame oder Dienerin anzusprechen. Da einer solchen in der Erzählung keine Erwähnung getan wird, handelt es sich lediglich um eine Füllfigur, die zur Belebung des leeren rechten Teiles der Bildfläche eingeschaltet ist. Auch dieses Bild richtet sich nicht genau nach dem Wortlaut des Textes, indem es etwa eine bestimmte Szene wiedergibt, sondern es macht uns nur mit den Hauptpersonen des Jātaka bekannt und überläßt die Erklärung der Einzelheiten dem mündlichen Vortrag. Größe des Gesamtbildes ca. 28^2 cm.

10. Alambusa-Jātaka Nr. 523. Abb. 10.

Fausboell V, 152 ff.; Dutoit V, 154 ff.

Inhalt. Der Bodhisatta ist im Reiche *Kāsi* in einer Brahmanenfamilie zur Wiedergeburt gelangt. Nachdem er alle Künste und Wissenschaften erlernt hat, vollzieht er die Weltentsagung, indem er als Asket in einer Waldgegend wohnt, wo er sich von Wurzeln und Früchten nährt. An seiner Unratstelle verzehrt ein Gazellenweibchen das mit seinem Sperma vermischte Gras und trinkt das Wasser. Dadurch wird das Herz der Gazelle an den Asketen gefesselt; sie wird schwanger und gibt einem menschlichen Sohne das Leben. Der Bodhisatta zieht das Kind mit Vaterliebe auf und gibt ihm den Namen *Isisiṅga* („der gehörnte Weise"). Als dieser herangewachsen ist, macht ihn der Bodhisatta gleichfalls zum Asketen und zieht dann, selbst alt geworden, mit ihm nach einem Walde mit Namen *Nārivana* („Frauenwald"). Hier angekommen sagt er zu *Isisiṅga*: „In dieser Region des Himālaya

wohnen Frauen, die diesen Blumen an Schönheit gleichen. Wer in ihre Gewalt gerät, den stürzen sie ins Verderben, darum darf man sich nicht in ihre Gewalt begeben". Bald darauf stirbt der Bodhisatta und wird in der Brahma-Welt wiedergeboren. *Isisiṅga* aber bleibt im Himālaya, strenger Askese ergeben und der Versenkung sich erfreuend. Durch die Kraft seiner Askese wird der Palast des Götterkönigs *Sakka (Indra)* erschüttert. In der Befürchtung, daß der Asket ihm seine Götterwürde entreißen könnte, beschließt er, eine Götterfrau *(accharā)* zu *Isisiṅga* zu senden, um dessen Tugend zu zerstören. Der Götterkönig erkennt aber, daß unter allen Götterfrauen allein *Alambusā* zur erfolgreichen Durchführung dieser schwierigen Aufgabe imstande sei. *Sakka* erteilt also der *Alambusā* den Auftrag, sich zu dem großen Asketen zu begeben, um ihn zu verführen. Nach anfänglichem Zaudern erklärt sich die Götterfrau dazu bereit, und sie kommt des Morgens früh zu *Isisiṅga*, als dieser gerade am Feuer steht und den Boden kehrt. Durch ihre Verführungskünste gelingt es ihr leicht, den Asketen zu betören. *Sakka* schafft auf wunderbare Weise ein üppiges Ruhepolster herbei, und *Alambusā* hält den Asketen drei Jahre lang in Liebeslust umschlungen, diesem aber kommt es vor, als sei nur ein flüchtiger Augenblick vergangen. Als *Isisiṅga* aus seinem Rausche erwacht, verschwindet *Alambusā*. Der Asket erkennt seinen Fehltritt und geht jammernd umher. Aus Furcht, von ihm verflucht zu werden, erscheint ihm die Götterfrau abermals sichtbar und erzählt ihm, daß der Götterkönig *Sakka* sie zu ihm gesandt habe. *Isisiṅga*, welcher jetzt der Warnung seines Vaters gedenkt, macht sich von aller Sinnenlust frei und erlangt von neuem die Fähigkeit zur Versenkung. Als *Alambusā* die Kraft seiner Askese wahrnimmt, bittet sie den Asketen um Verzeihung, die sie auch erhält. *Alambusā* kehrt auf dem goldenen Ruhepolster in den Götterhimmel zurück. Als *Sakka* ihr einen Wunsch gewährt, bittet sie, nie mehr einen Weisen in Versuchung führen zu dürfen.

Inschrift und Bild. Die Inschrift lautet *Alaṃbusājāt* 523; die Textausgabe liest *Alambusa* ..., die Nummern stimmen überein. Unser Bild führt uns die drei Hauptpersonen

der Erzählung vor und stellt zugleich zwei Episoden derselben dar. Auf der rechten Bildseite sehen wir einen durch die Haarflechten gekennzeichneten Asketen, der Früchte von einem Baume pflückt und in einem Kruge sammelt. Die untere Partie des edelgeformten Gesichts ist leider abgebröckelt. Diese Gestalt kann niemand anders als *Isisiṅgas* Vater sein, da der Bodhisatta auf einem Jātaka-Bildwerke als die Hauptperson natürlich in erster Linie zur Darstellung kommen muß. Hier wird uns also der Bodhisatta vorgeführt, wie er im Walde lebt und sich von Früchten nährt. Auf der linken Bildseite erblicken wir die Asketenhütte, in der eine auf der rechten Seite liegende Person auf einem Lager ruht; die Gesichtspartie ist stark beschädigt. An den Haarflechten erkennen wir, daß es der Asket *Isisiṅga* sein muß. Die an seinem Lager stehende weibliche Gestalt ist die Götterfau *Alambusā*. Die Haltung ihrer rechten Hand deutet an, daß sie zu dem Asketen spricht. Es soll also wohl hier die Szene dargestellt werden, wie *Alambusā* den seine Verirrung bereuenden *Isisiṅga* über den ganzen Sachverhalt aufklärt. Beachtenswert ist, wie die Füße der liegenden Figur wegen mangelnden Flächenraumes über das Innere der Hütte bis auf die Wand hinausragen. Gesamtgröße ca. 32×33 cm.

11. Culla-Sutasoma-Jātaka Nr. 525. Abb. 11.

Fausboell V, 177 ff.; Dutoit V, 178 ff.

Inhalt. In der Stadt *Sudassana* (ein früherer Name für Benares) wird der Bodhisatta als der Sohn der ersten Gemahlin des Königs *Brahmadatta* wiedergeboren. Er erhält den Namen *Sutasoma*. Als er herangewachsen ist und zu *Takkasilā* die Wissenschaften studiert hat, wird ihm der weiße Schirm als Attribut der Herrschergewalt übergeben, und er führt die Herrschaft in Gerechtigkeit. Seine erste Gemahlin heißt *Candadevī*. Im Laufe der Zeit erwacht in ihm der Wunsch, der Welt zu entsagen und in die Einsamkeit zu gehen. Eines Tages sagt er zu seinem Bartscherer: „Wenn du auf meinem Haupte ein graues Haar sehen solltest, so teile es mir mit.“ Später einmal entdeckt der Bartscherer wirklich das erste

graue Haar auf dem Haupte des Königs und meldet es ihm. *Sutasoma* tut darauf vor versammelter Menge seinen Entschluß kund, die Weltentsagung zu vollziehen, da er jetzt alt geworden sei. Alles Volk ist über diese Mitteilung des geliebten Herrschers tief betrübt, und man sucht den König umzustimmen. Zuerst unternimmt es die Mutter, dann der Vater, dann die Frauen, dann die erste Gemahlin, dann der Sohn und weiterhin noch andere Personen, den König zum Bleiben zu bewegen, allein vergeblich. *Sutasoma* will seinem jüngeren Bruder *Somadatta* die Herrschaft übertragen, dieser jedoch schlägt sie aus. *Sutasoma* aber vollzieht nunmehr die Weltentsagung. Die Bewohner der Stadt lassen ihr Haus und Vermögen im Stich und gehen mit ihren Frauen und Kindern zum Bodhisatta, die Stadt ist wie ausgestorben; die Landbewohner folgen ihrem Beispiel. *Sutasoma* nimmt die zwölf Meilen bedeckende Menschenmenge bei sich auf und zieht mit ihr nach dem Himālaya. Der Götterkönig *Sakka*, der den Vorgang bemerkt, beauftragt den himmlischen Architekten *Vissakamma*, für die große Schar im Himālaya am Ufer des Ganges eine riesige Einsiedelei zu errichten. *Vissakamma* führt den Auftrag aus, *Sutasoma* bezieht die Einsiedelei und nimmt seine Begleiter als Büßer auf, nachdem er selbst das Asketenleben begonnen hat. Wenn in der Folgezeit einem der Büßer ein irdischer Gedanke der Lust oder Begehrlichkeit aufsteigt, naht sich ihm der Bodhisatta, durch die Luft schwebend, und gibt ihm eine Ermahnung. Die Asketenschar verharrt bei den empfangenen Unterweisungen und gelangt dadurch in die Brahma-Welt.

Inschrift und Bild. Die Inschrift *Cūḷasutasomajāt* 525 stimmt bis auf die Var. *Culla-* ~ *Cūḷa-* in Titel und Nummer mit der Textausgabe überein. Das Biid zeigt drei sitzende Gestalten, die durch die Haarflechten und die stark eingefallenen Körper als Asketen gekennzeichnet sind. Besonders bei den beiden größeren Figuren ist das „Hängeohr" deutlich zu sehen, das durch die Hervorhebung des fehlenden Schmuckes auf den asketischen Stand hinweist. Die kleinste Figur, rechts, stellt anscheinend eine weibliche Person vor. In der erhöht sitzenden großen Gestalt links, die gestikuliert,

also sprechend zu denken ist, erkennen wir den Asketen *Sutasoma*, den Bodhisatta, der die zwei vor ihm sitzenden Büßer belehrt. Diese lauschen in adorierender Handstellung der Unterweisung ihres Lehrers, wie das noch heute in den Ländern des indischen Kulturkreises üblich ist. Das Bild illustriert mithin den letzten Teil unseres Jātaka. Nicht mit Sicherheit zu bestimmen wage ich den länglichen stockartigen Gegenstand, der vorne unten an der Figur des Bodhisatta sichtbar ist; wahrscheinlich ist es der Asketenstab, der in der Erzählung ausdrücklich erwähnt wird; vergl. den Stock, den der Händler im *Serivāṇija-Jātaka* auf einem Relief der *Maṅgalacedi*-Pagode trägt (Grünwedel, a. a. O., Abb. 61). Gesamtgröße 28^2 cm.

12. Pañcapaṇḍita-Jātaka Nr. 508. Abb. 12.

Fausboell IV, 473; VI, 379 ff.; Dutoit IV, 571; VI, 468 ff.

Inhalt. Das *Pañcapaṇḍita-Jātaka* ist nur eine kurze Verweisung auf eine Episode aus dem großen *Mahā-ummagga-Jātaka* Nr. 546, welche den Titel führt „Die Fragen an die fünf Weisen" *(Pañcapaṇḍitapañha)*. Ihr Inhalt ist kurz folgender: Der Weise *Mahosadha* („der große Arzt"), der in diesem Jātaka die Rolle des Bodhisatta spielt, steht bei dem König, mit dem er verschwägert ist, in hoher Gunst. Vier Beamte des Königs: *Senaka*, *Pukkusa*, *Kāvinda* und *Devinda*, die gleichfalls im Rufe großer Weisheit stehen, sind auf *Mahosadhas* Ruhm neidisch und suchen ihn dadurch zu Fall zu bringen, daß sie den Weisen verdächtigen und den König bestimmen, diesem eine verfängliche Frage vorzulegen, aus deren Beantwortung er ersehen werde, daß *Mahosadha* sein Feind sei. Der König geht auf den Vorschlag ein, und als die „fünf Weisen" (der Bodhisatta und die vier Minister) am folgenden Tage bei ihm versammelt sind, stellt er an jeden einzelnen die betreffende Frage. Dem Bodhisatta aber gelingt es durch seine Klugheit, die Ränke seiner Widersacher aufzudecken und zu Schanden zu machen. Als diese daraufhin bestraft werden sollen, erbittet und erwirkt *Mahosadha* beim König ihre Begnadigung.

Inschrift und Bild. Die Inschrift *Pañcapaṇḍitajāt* 508 stimmt mit der Editio überein. Das Bild zeigt uns sechs Figuren. Die Hauptfigur rechts, die auf erhöhtem Platze sitzt und mit den Händen gestikuliert, ist durch den über ihr erscheinenden „weißen Schirm" als der Bodhisatta gekennzeichnet. Es ist dies unter den hier behandelten Reliefs der einzige Fall, wo dieses sonst so häufig begegnende Attribut des Bodhisatta vorhanden ist. Die Gestalt auf unserem Bilde, deren Gesichtspartie stark beschädigt ist, trägt eine helmartige Kopfbedeckung. Die vor *Mahosadha* auf einem Thron (? vgl. Abb. 6) sitzende Gestalt ist der König. Auch er agiert mit den Händen, ist also mit dem Bodhisatta in einem lebhaften Gespräch begriffen. Die Krone, die er trägt, ist als solche eben noch zu erkennen. Die weiteren vier Personen, knieend als Adoranten dargestellt, sind die vier Minister, die dem Gespräch aufmerksam zuhören. Sie sind ohne Kopfbedeckung dargestellt. Bei ihnen ist ebenso wie bei der Gestalt des Bodhisatta der Ohrschmuck deutlich sichtbar. Die Darstellung bietet im übrigen der Erklärung keine Schwierigkeiten. Gesamtgröße ca. 30^2 cm.

Saṃyutta-Nikāya

Die in Gruppen geordnete Sammlung
aus dem Pāli-Kanon der Buddhisten
zum ersten Mal ins Deutsche übertragen von Wilhelm Geiger.

1. Devatā-Saṃyutta.

Die Gruppe von den Devatās.

Naḷavagga.

Der Abschnitt vom Rohr[1]).

Sutta 1. Die Flut.

Unter den *devatā* versteht der indische Volksglaube die zahlreichen Geisterwesen, die in der den Menschen umgebenden Natur ihren Wohnsitz haben, die Baum- und Quellnymphen, die Schutzgeister von Wald und Feld und Flur, von Vieh und Haus und Hof. Der Buddhismus hat sie in sein Weltbild aufgenommen, und sie gelten ihm, wie Tiere und Menschen und Götter, als Wesen auf einer bestimmten Entwickelungsstufe innerhalb des *saṃsāra*, der Folge der Wiedergeburten. Über den Unterschied zwischen der Bezeichnung *devatā* und *devaputta* siehe die Vorbemerkung zum 2. Saṃyutta.

1. Also habe ich vernommen.

Einstmals weilte der Erhabene in Sāvatthī[2]) im Jetahaine, im Parke des Anāthapiṇḍika.

2. Da nun begab sich in vorgeschrittener[3]) Nacht eine Devatā, mit ihrer herrlichen[3]) Schönheit den ganzen Jeta-

[1]) So benannt nach dem Bilde, mit dem das letzte (10.) Sutta abschließt.

[2]) Sāvatthī war die Hauptstadt der Kosala, nordwestlich vom heutigen Gorakhpur an der Grenze von Nepal gelegen. Der Jetahain führte seinen Namen nach einem Prinzen, der ihn angelegt. Von Anāthapiṇḍika, einem Laienanhänger, hatte der Buddha ihn zum Geschenk erhalten.

[3]) P. *abhikkanta* in beiden Fällen. Daß *abhikkanta* „herrlich, schön" bedeutet, steht durch die häufige Phrase *abhikkantaṃ, bhante* usw. „ausgezeichnet, Herr" (z. B. Dīgha I. 85) und durch anderes fest. In der Verbindung mit *ratti* soll es nach dem Komm. (z. B. Saṃyutta-Komm. I. 15[18] der Siam. Ausg.) „fortgeschritten" bedeuten, die Nacht, wo die

hain erhellend, dorthin, wo sich der Erhabene befand. Nachdem sie sich dorthin begeben und den Erhabenen ehrfurchtsvoll begrüßt hatte, trat sie zur Seite.

3. Zur Seite stehend sprach dann die Devatā zu dem Erhabenen also: „Wie hast denn du, Herr, die Flut[1]) überschritten?" — „Ohne Halt und ohne Kampf[2]) hab' ich die Flut überschritten."

4. „Wie aber hast du denn, Herr, ohne Halt und ohne Kampf die Flut überschritten?' '— „Wann ich inne hielt, Verehrte, dann sank ich unter, wann ich mich abkämpfte, dann wurde ich abgetrieben. So habe ich, Verehrte, ohne Halt und ohne Kampf die Flut überschritten."

5. „*Da seh' ich fürwahr einen Brahmanen, der lange schon ins Nirvana eingegangen,*
Der ohne Halt und ohne Kampf das Hangen an der Welt überwunden hat."

So sprach die Devatā. Seine Zustimmung bekundete der Meister.

6. Da nun dachte die Devatā: ‚der Meister bekundet mir seine Zustimmung'; sie begrüßte ehrfurchtsvoll den Erhabenen, umwandelte ihn mit Zukehrung der rechten Seite und verschwand.

Sutta 2. Erlösung.

1. (Ort der Begebenheit:) Sāvatthī.

2. Da nun begab sich in vorgeschrittener Nacht eine Devatā, mit ihrer herrlichen Schönheit den ganzen Jetahain erhellend, dorthin, wo sich der Erhabene befand. Nachdem

---

erste Wache vergangen ist. Nur ist das zweifelhaft, da *abhi-kkam* doch nur „herankommen" bedeutet.

[1]) D. i. die Folge der Wiedergeburten, der *saṃsāra*, der häufig mit einem Meere verglichen wird, wo das Nirvana das rettende Ufer ist. Der Komm. denkt an *kāmogha, bhavogha, diṭṭhogha, avijjogha* „Flut der sinnlichen Lust, des Werdens (Werdedranges), der falschen Anschauung, des Nichtwissens". Sachlich kommt das auf das gleiche hinaus.

[2]) P. *appatiṭṭhaṃ anāyūhaṃ*. Daß dies Adverbien sind, geht aus dem Vers in 5 hervor. Der Buddha spricht in der Form eines Rätsels. Denn

sie sich dorthin begeben und den Erhabenen ehrfurchtsvoll begrüßt hatte, trat sie zur Seite.

3. Zur Seite stehend sprach dann die Devatā zu dem Erhabenen also: „Kennst du, Herr, der Wesen Erlösung, Loslösung, Absonderung?" — „Ich kenne freilich, Verehrte, der Wesen Erlösung, Loslösung, Absonderung."

4. „Wie aber, Herr, kennst du der Wesen Erlösung, Loslösung, Absonderung?"

„*Durch Aufhören von Freude und Werden; durch Vernichtung von Vorstellung und Bewußtsein;*
Durch Aufhebung und Stillung der Empfindungen:
So, Verehrte, kenne ich der Wesen Erlösung, Loslösung, Absonderung."

Sutta 3. Was vergehen muß.

1. Zur Seite stehend sprach dann die Devatā zu dem Erhabenen[1]) die folgende Strophe:

2. „*Es vergeht das Dasein, kurz ist die Lebenszeit;*
Wer dem Alter nahegerückt, für den gibt's keinen Schutz:
So die Gefahr des Todes im Auge behaltend
Sollte man wohl glückbringende verdienstliche Werke tun."

3. (Der Erhabene:)[2])
„*Es vergeht das Dasein, kurz ist die Lebenszeit;*
Wer dem Alter nahegerückt, für den gibt's keinen Schutz:
So die Gefahr des Todes im Auge behaltend
Sollte man wohl die Lockung der Welt meiden, auf den seligen Frieden schauend."[3])

Halt und Kampf (d. h. Anstrengung, Bemühung) sind an sich nötig zur Überschreitung des Meeres. Wie er die Sache meint, geht aus dem Folgenden hervor.

[1]) P. *bhagavato santike*, wtl. „in Gegenwart des Erhabenen".

[2]) Der Komm. I. 27[18] hebt hervor, daß die zweite Strophe zur Belehrung der Devatā vom Buddha gesprochen wird.

[3]) Die Verse finden sich auch unter 2. 19 (=S. I. 55), sowie Aṅguttara, Tikanipāta 51 (=A. I. 155); die beiden ersten Zeilen auch Jātaka IV. 398

Sutta 4. Sie vergehen.

1. Zur Seite stehend sprach dann die Devatā zu dem Erhabenen die folgende Strophe:

2. „*Es vergehen die Tage*[1]), *es enteilen die Nächte,*
Die Lebensstufen[2]) *schwinden eine nach der andern:*
So die Gefahr des Todes im Auge behaltend
Sollte man wohl glückbringende verdienstliche Werke tun."

3. (Der Erhabene:)
„*Es vergehen die Tage, es enteilen die Nächte,*
Die Lebensstufen schwinden eine nach der andern:
So die Gefahr des Todes im Auge behaltend
Sollte man wohl die Lockung der Welt meiden, auf den seligen Frieden schauend."

Sutta 5. Wie viele muß man zerschneiden?

Frage und Antwort haben wieder Rätselform. Die fünf, die man zerschneiden, und die fünf, die man aufgeben muß, sind die ersten fünf und die zweiten fünf der zehn „Fesseln". Jene heißen die *orambhāgiyāni*, diese die *uddhambhāgiyāni saṃyojanāni*. Über die „Fesseln" s. die Einleitung zu 15. 13 (in Bd. II, S. 246 meiner Saṃy.-Übersetzung). — Die fünf *saṅgā* „Berührungen, Verbindungen", die man zu überwinden hat, sind *rāga* „Begierde", *dosa* „Haß", *moha* „Betörung", *māna* „Stolz" und *diṭṭhi* „falsche Anschauung". — Die fünf endlich, die man pflegen muß sind die fünf „Kräfte" (*indriyāni*): *saddhā* „Glaube", *viriya* „Energie" *sati* „Besonnenheit", *samādhi* „geistige Sammlung" und *paññā* „Erkenntnis".

1. Zur Seite stehend sprach dann die Devatā zu dem Erhabenen die folgende Strophe:

2. „*Wie viele muß man zerschneiden? wie viele aufgeben? wie viele pflegen?*
Wie viele Verbindungen muß man überwunden haben, damit man einer, der die Flut überschritten, heiße?"

---

[1]) Wtl. „die Zeiten" (*kālā*), nach dem Komm. die verschiedenen Abschnitte des Tages, wie Vormittagszeit usw. Die Verse stehen auch unter Saṃy. 2. 27 (=S. I. 62—63).

[2]) P. *vayoguṇā*. Das Wort *guṇa* hat hier die Bedeutung „Abteilung, Schicht, Lage". Der Komm. I. 28[13] gibt es durch *rāsi* „Menge" wieder.

3. (Der Erhabene:)
„Fünf muß man zerschneiden, fünf aufgeben, fünf weiterpflegen.
Fünf Verbindungen muß man überwunden haben, damit man einer, der die Flut überschritten, heiße.“

Sutta 6. Wachend.

In diesem Rätselspruch sollen mit den fünf, die schlafen und durch die man Staub (*raja*=*kilesa* „Verunreinigung“ durch Sünde usw.) annimmt, die *pañca nīvaraṇāni* sein, die „fünf Hemmnisse“: *kāma* „sinnliche Lust“, *vyāpāda* „Bosheit“, *thīna* „Trägheit“, *uddhacca* „Hochmut“ und *vicikicchā* „Zweifelsucht“. Die fünf „wachen“ sind wieder, wie im vorigen Sutta, die *pañca indriyāni.*

1. Zur Seite stehend sprach dann die Devatā zu dem Erhabenen die folgende Strophe:
2. *„Wie viele schlafen bei Wachenden? wie viele sind wach bei Schlafenden?*
Von wie vielen nimmt Staub man auf? durch wie viele wird man gereinigt?“
3. (Der Erhabene:)
„Fünf schlafen bei Wachenden, fünf sind wach bei Schlafenden;
Von fünf nimmt Staub man auf, durch fünf wird man gereinigt.“

Sutta 7. Nicht begriffen.

1. Zur Seite stehend sprach dann die Devatā zu dem Erhabenen die folgende Strophe:
2. *„Die da die Wahrheiten*[1]*) nicht begriffen haben, die lassen sich verleiten zu anderer (Schulen) Lehre;*
Eingeschlafen erwachen sie nicht. Es ist Zeit für sie zu erwachen.“

[1]) So nach dem Komm. I. 30^{10}, wo *dhammā* durch *catusaccadhammā* „die vier heiligen Grundwahrheiten (vom Leiden und seiner Überwindung)“ erklärt wird. Man könnte auch übersetzen: „die das Wesen der Dinge nicht verstanden haben.“

3. (Der Erhabene:)

„Die da die Wahrheiten wohl begriffen haben, die lassen sich nicht verleiten zu anderer (Schulen) Lehre;
Die sind vollkommen erwacht, durch rechte Erkenntnis; eben wandeln sie auf unebenem Boden.“

Sutta 8. Gänzlich abhanden gekommen.

1. Zur Seite stehend sprach dann die Devatā zu dem Erhabenen die folgende Strophe:

2. *„Denen die Wahrheiten gänzlich abhanden gekommen, die lassen sich verleiten zu anderer (Schulen) Lehre;*
Eingeschlafen erwachen sie nicht. Es ist Zeit für sie zu erwachen.“

3. (Der Erhabene:)

„Denen die Wahrheiten nicht abhanden gekommen, die lassen sich nicht verleiten zu anderer (Schulen) Lehre;
Sie sind vollkommen erwacht, durch rechte Erkenntnis; eben wandeln sie auf unebenem Boden.“

Sutta 9. Der den Stolz liebt.

1. Zur Seite stehend sprach dann die Devatā zu dem Erhabenen die folgende Strophe:

2. *„Nicht gibt es hier Zügelung bei dem, der den Wahn liebt*[1]*;*
Nicht gibt es Weisheit bei dem, der nicht geistig gesammelt.
Wer, allein in der Wildnis hausend, lässig ist,
Nicht wird der wohl über des Todes Bereich hinweg ans rettende Ufer gelangen.“

[1]) P. *mānakāmassa.* Mit Recht betont Frau Rhys Davids (Book of the Kindred Sayings, transl., I. S. 7, N. 1), daß der Begriff *māna*, der in der Regel mit „Stolz“ übersetzt wird, eine viel weitere Bedeutung hat. Er begreift alle Illusionen, Einbildungen, Wahnvorstellungen, zu denen auch Dünkel, Stolz, Selbstüberhebung gehört. Vgl. unser „eingebildet“ im Sinn von „dünkelhaft“.

3. (Der Erhabene:)

„Wer, den Wahn meidend, geistig stets gesammelt ist,
Guten Herzens[1]*, durchaus losgelöst,*
Allein in der Wildnis lebend, unermüdlich:
Der wird wohl über des Todes Bereich hinweg ans rettende Ufer gelangen.“

Sutta 10. In der Wildnis.

1. Zur Seite stehend redete dann die Devatā den Erhabenen mit folgender Strophe an:

2. *„Die in der Wildnis leben, die seelenruhigen, die keuschen Wandel führen,*
Die nur eine Mahlzeit genießen: wodurch wird ihr Aussehen so licht?“[2]

3. (Der Erhabene:)

„Sie trauern nicht um die Vergangenheit, sie sehnen die Zukunft nicht herbei;
Sie leben von der Gegenwart: dadurch wird ihr Aussehen so licht.
Durch Trauer um die Vergangenheit, durch Sehnsucht nach der Zukunft,
Dadurch verdorren die Toren wie ein abgeschnittenes grünes Rohr.“

(Fortsetzung folgt).

---

[1] Nach dem Komm. I. 32[19] spielt der Vers auf die drei Stufen der *sikkhā*, der „Schulung“ an. Mit „den Wahn meidend“ sei die Schulung auf dem Gebiet der sittlichen Zucht *(adhisīlasikkhā)*, mit „geistig stets gesammelt“ die auf dem Gebiet des Denkens *(adhicittasikkhā)* und mit „guten Herzens“ die auf dem Gebiet der Erkenntnis *(adhipaññāsikkhā)* gemeint. Vgl. auch Mrs. Rhys Davids, a. a. O. S. 7, N. 2.

[2] *kena vaṇṇo pasīdati.* Die gleiche Phrase Jātaka VI. 24—25, wo auch S. 25[6] die folgenden Verse (in etwas anderer Konstruktion) vorkommen.

Seinen Leib brennen lassen.

(Bericht der Mrs. A. H. Leonowens über den Tod des damaligen Oberpriesters von Siam.)

Übersetzt und erläutert von Karl Döhring.

Von allen Herrschern Siams war der frömmste und für den Buddhismus bedeutendste König Mongkut, der 1851—1868 regierte. Er war der vierte König der Mahā-Chakkri-Dynastie, die seit 1782 über Siam herrscht. Beim Tode seines Vaters, des Königs Phra Lötla (1824), stand er im Alter von 21 Jahren. Als rechtmäßiger Thronerbe hätte er damals zur Regierung kommen müssen. Der Kronrat und die Großen Siams waren mit dieser Lösung der Thronfrage einverstanden, aber ein älterer Halbbruder trat gegen ihn auf und behauptete, daß Prinz Mongkut noch zu jung zur Regierung sei,[1]) nahm für sich die Regentschaft in Anspruch, ließ sich zum König krönen und bestieg als Phra Nang Klao den Thron. Prinz Mongkut wurde Mönch in einem buddhistischen Kloster der Hauptstadt und blieb während der 27jährigen Regierungszeit Phra Nang Klaos in dem buddhistischen Orden. Mit großem Eifer studierte er die kanonischen Texte und zeichnete sich so aus, daß er später der Oberpriester Siams wurde. Auf vielfachen Wanderungen[2]) und Reisen besuchte er die alten, verfallenen Tempel der Ruinenstädte im Norden des Landes. Ihm lag sehr viel daran, die Lehre Buddhas wieder von den Mißbräuchen und Fehlern zu reinigen, die sich im Laufe der Jahrhunderte ein-

[1]) Prinz Mongkut war seit seinem 18. Lebensjahre mit einer Prinzessin aus dem Hause des Phya Tak Sin verheiratet und hatte bereits zwei Söhne. Der Vorwand seines Halbbruders, des Usurpators Phra Nang Klao, war in keiner Weise gerechtfertigt, da in der Geschichte Siams häufig jüngere Prinzen auf den Thron gelangten. Der Sohn Mongkuts, Chulalongkorn, war noch nicht 15 Jahre alt, als er den Thron bestieg.

[2]) Getreu den buddhistischen Ordensregeln werden solche Wanderungen nur während der trockenen Jahreszeit vorgenommen. Dann aber sind die buddhistischen Mönche in Siam sehr viel auf Reisen begriffen. Auch König Mongkut reiste als Mönch allein und zu Fuß.

geschlichen hatten[1]). Aber nicht nur mit den buddhistischen Lehren beschäftigte er sich eingehend, sondern er bemühte sich auch eifrig, die christliche Religion zu verstehen, und disputierte häufig mit den amerikanisch-protestantischen Missionaren[2]) in Bangkok. Die Bibel war ihm wohlvertraut; als aber die Missionare sich mit der Hoffnung schmeichelten, daß der buddhistische Oberpriester Siams zum Christentum übertreten würde, erlebten sie eine große Enttäuschung[3]). Der König hatte früher den Umgang mit den katholischen Missionaren bevorzugt und von ihnen auch Latein gelernt, doch seitdem sich die amerikanisch-protestantischen Missionare in

[1]) Er gründete eine strengere Richtung der buddhistischen Mönchsgemeinde in Siam, den Thammajut-Orden, der die ursprünglichen Regeln genauer einhielt. Die früher übliche überhandnehmende Legenden- und Wunderliteratur wurde zum Teil nicht mehr anerkannt, und es kam ein mehr rationalistischer Zug durch ihn in den siamesischen Buddhismus. Im Gegensatz zu dem neuen Orden nannte man die Anhänger der alten Schule die Mahānikai-Priester. Beide Richtungen bestehen bis auf den heutigen Tag fort. Bei der Gründung des Thammajut-Ordens schwebte dem König Mongkut als Ziel eine Reformation der buddhistischen Kirche vor, die man ungefähr mit derjenigen Luthers zu Anfang des 16. Jahrhunderts vergleichen könnte.

[2]) Besonders viel verkehrte er mit dem amerikanischen Missionar Reverend Mr. Caswell. Um diesen öfters zu sehen, ließ er auf dem Wege von der amerikanischen Missionsstation, die sehr weit von dem Tempel, in dem er residierte, entfernt war, einen überdeckten Rastplatz bauen, damit der amerikanische Missionar dort dem ärmeren Volke predigen konnte.

[3]) Die Könige Siams haben von jeher Andersgläubige in toleranter Weise behandelt. Dies erfuhren schon die französischen Jesuiten, die 1662 nach Siam kamen, als ihnen König Phra Narai mit großem Wohlwollen entgegenkam, ihnen ein Stück Boden zum Kirchenbau anweisen ließ, sogar Geld dafür gab und später die Missionare mit Geld unterstützte. Diese Toleranz wurde jedoch auch damals schon falsch verstanden, und die Missionare berichteten dem Papst, daß der König von Siam sich taufen lassen wolle. Infolge dieses bedauerlichen Irrtums forderte Ludwig XIV. durch eine besondere Gesandtschaft den König auf, Christ zu werden. Doch Phra Narai lehnte den Übertritt zu einer anderen Religion entschieden und mit treffenden Gründen ab.

Trotzdem die christlichen Missionare schon seit Jahrhunderten in Siam tätig sind, ist doch die Zahl der wirklich zum Christentum bekehrten Vollsiamesen äußerst gering. Bekehrungen gelingen eigentlich nur unter den Nachkömmlingen von Europäern und Eingeborenen.

Siam niedergelassen hatten, fühlte er sich mehr zu diesen hingezogen. Er erlernte die englische Sprache und beschäftigte sich gerne damit, Moral und Kultur der weißen Rasse kennen zu lernen, und das zu einer Zeit, als sein Halbbruder, König Phra Nang Klao, das Land hermetisch gegen fremden Einfluß abschloß[1]). Er hat sich viel mit den Missionaren über die Formen westlicher Regierungen unterhalten und war ein Bewunderer der europäischen Zivilisation. Als er 1851 nach dem Tode seines Halbbruders auf den Thron[2]) kam, machte er Siam zu einem modernen Handelsstaat, indem er mit den führenden europäischen Nationen Handelsverträge abschloß und sein Land dem europäischen Einfluß öffnete, lange bevor Japan diesen entscheidenden Schritt (1868) tat.

Um auch seine Frauen und Kinder, besonders den Thronerben und späteren König Chulalongkorn, in englischer Sprache und europäischem Wissen unterrichten zu lassen, engagierte er 1862 eine Engländerin, Mrs. Anna Hariette Leonowens, durch einen persönlich an sie geschriebenen Brief. Folgende Stelle dieses Schreibens ist für die Einstellung König Mongkuts dem Christentum gegenüber bezeichnend: „... Ich hoffe, daß Sie bei der Erziehung unserer Kinder Ihr Bestes tun werden, ihnen die Kenntnis der englischen Sprache, Wissenschaften und Literatur zu vermitteln und nicht versuchen werden, sie zum Christentum zu bekehren; denn die Anhänger des Buddhismus sind ebenso von der Macht der Wahrheit und Tugend überzeugt wie die Anhänger des Christentums.

---

[1]) Durch die Konflikte, die das Nachbarreich Birma mit der englischen Regierung hatte, wurde König Phra Nang Klao zu dieser europäerfeindlichen Politik getrieben.

[2]) Der König Phra Nang Klao hatte versprochen, nur den Thron für seinen Bruder zu verwalten und ihn später zum König zu machen. Als er zu Beginn des Jahres 1851 schwer erkrankte und seinen Tod herannahen fühlte, versuchte er mit allen Mitteln, den Prinzen Mongkut von der Thronfolge auszuschließen und wollte den Kronrat zwingen, seinen eigenen ältesten Sohn zur Nachfolge zu bestimmen. Aber der Kronrat (Senabodi) erklärte unter Führung der Prinzen Somdet Ong Jai und Somdet Ong Noi, daß das Reich bereits seinen Erben habe, und so starb König Phra Nang Klao in großer Erbitterung, ohne seinen Willen durchgesetzt zu haben.

Sie wünschen weit mehr die englische Sprache und Literatur kennen zu lernen als neue Religionen"...

Trotz dieser klaren Instruktion hat Mrs. Leonowens es doch mit mehr oder weniger Erfolg versucht, einige der Nebenfrauen des Königs zum Christentum zu bekehren. Andererseits bemühte sich der König dauernd, ihr die Vorzüge des Buddhismus klar zu machen.

Mrs. Leonowens war am siamesischen Hofe vom 15. März 1862 bis zum 5. Juli 1867 tätig. Obgleich sie zuerst nur als Lehrerin engagiert war, zog sie der König später doch zur Erledigung seiner Korrespondenz heran, und sie bekleidete neben ihrem Lehramt den Posten eines englischen Privatsekretärs. Durch ihre Einstellung dem Buddhismus gegenüber und durch die Betonung ihres christlichen Standpunktes, selbst zu ungelegener Zeit, trat sie dem König gegenüber in eine gewisse Opposition. Sie verurteilte die Polygamie und fühlte sich berufen, hier reformierend aufzutreten. Die Verschiedenheit der Weltanschauungen König Mongkuts und der Mrs. Leonowens führten manchmal zu einem recht gespannten Verhältnis, und der dauernde Verkehr in nächster Nähe ließ der Letzteren die menschlichen Fehler des Königs übertrieben groß erscheinen. So sind ihre Angaben über den Charakter Mongkuts nicht unparteiisch. Infolge ihrer durch stark christlich-englische Einstellung bedingten Einseitigkeit konnte ihr Urteil über die Zustände am siamesischen Hofe nicht objektiv sein.

Mrs. Leonowens hat über ihre Tätigkeit in Bangkok ein hochinteressantes Werk[1]) hinterlassen, das leider schwer zugänglich ist. Trotzdem sie dem Buddhismus, wie auch aus einigen Bemerkungen der nachfolgenden Zeilen hervorgeht, nicht wohlwollend gegenüberstand, ist gerade deswegen ihr Zeugnis für uns von großem Wert, da sie manchmal, wenn auch gegen ihren Willen, von der Größe und Reinheit buddhistischer Weltanschauung hingerissen wurde. Am bezeichnendsten hierfür ist ihr Bericht über den Tod des Ober-

[1]) The Englisch Governess at the Siamese Court: Being Recollections of six years in the Royal Palace at Bangkok by Anna Harriette Leonowens. Boston 1873.

priesters von Siam, der hier in Übersetzung folgt (A. H. Leonowens, „The English Governess at the Siamese Court", S. 194—202).

„Chao Khun Sāh oder „Seine Hoheit das Meer", über dessen Tätigkeit im Vat Phra Keo[1]) ich schon gesprochen habe, war der Oberpriester Siams und stand bei dem König in hoher Gunst. Er hatte die heiligen Gelübde aus zwei Gründen abgelegt: einmal wollte er sich dem Studium der Sanskrit-Literatur widmen, andererseits wollte er dem Schicksal entgehen, nur der geringe Sklave seines glücklicheren Vetters, des Königs, zu sein. Denn dieses Los hätte ihn erwartet, wenn er nicht in den

[1]) „In der Nähe des Altars, auf einem niedrigen quadratischen Stuhl, der mit einem dünnen, seidenen Kissen bedeckt war, saß der Oberpriester Chao Khun Sāh. In seiner Hand hielt er einen gewölbten, runden Fächer, der mit blaßgrüner Seide eingefaßt war. Die Rückseite (der Gemeinde zugekehrt) war reich mit Goldstickereien verziert und mit Juwelen geschmückt. (Die Fächer werden gebraucht, um das Gesicht zu verdecken. Juwelengeschmückte Fächer sind Zeichen von Rangunterschieden innerhalb der Geistlichkeit.) Er war mit einem gelben Gewand bekleidet, das nicht unähnlich einer römischen Toga in losen, wallenden Falten geschlungen dicht unterhalb der Taille geschlossen, aber vom Halse bis zum Gürtel offen war, der aus einem einfachen Band gelben Tuches bestand. Von den Schultern hingen zwei schmale, ebenfalls gelbe Stoffstreifen herab, die über das Gewand bis zu den Füßen reichten und der Stola ähnelten, die von gewissen Orden der römisch-katholischen Geistlichkeit getragen wird. Neben ihm lag eine offene, goldene Taschenuhr, ein Geschenk des Königs. Zu seinen Füßen saßen siebzehn Schüler, die gleichfalls ihr Gesicht mit Fächern bedeckten, die jedoch weniger reich verziert waren...

Der verehrungswürdige Oberpriester bedeckte sein Gesicht ängstlich, damit der Anblick seiner Umgebung seine Gedanken nicht ablenken konnte. Ich änderte meinen Sitzplatz, um etwas von seinem Gesicht zu sehen. Daraufhin zog er den verhüllenden Fächer näher an sich und gab mir durch einen schnellen, aber liebenswürdigen Blick eine Ermahnung. Darauf erhob er seine Augen mit fast geschlossenen Lidern und begann in einem kindlich singenden, fast klagenden Ton zu beten.

Das war das Eingangsgebet. Mit einemmal erhob sich die ganze Versammlung auf ihre Knie und alle zusammen verneigten sich dreimal tief, indem sie dreimal mit ihren Stirnen den polierten Bronzefußboden berührten. Dann sprachen sie mit gesenktem Kopf, mit gefalteten Händen und mit geschlossenen Augen die Responsorien auf die Gebete des Priesters, fast ganz in der Art und Weise der englischen Liturgie; zuerst sprach der Priester, dann die Gemeinde, schließlich alle zusammen..."

Orden eingetreten wäre[1]). Im Palast wurde davon getuschelt, daß der Oberpriester, bevor er Mönch wurde, und die verstorbene Gemahlin des Königs einander zärtlich zugetan gewesen seien. Ihre Eltern aber hätten die Verbindung der Beiden aus Gründen der Klugheit nicht gewollt, und nach dieser Erzählung hatte ihr Geliebter kurz vor ihrem Verlöbnis mit dem König den Trost der Einsamkeit in einem buddhistischen Kloster gesucht und gefunden. Wie sich dies nun auch verhalten mag, es ist jedenfalls sicher, daß der König und der Oberpriester später beständig die besten Freunde waren. Der König hatte große Achtung vor seinem ehrwürdigen Vetter, dessen Titel (das Meer) so treffend und poetisch die wunderbare Gelassenheit und Ruhe seines Trägers wiedergab.

Der Oberpriester Chao Khun Säh lebte nicht weit vom Palaste in dem Tempel Brahmani Vet[2]). Als die Freundschaft zwischen dem Könige und seinem Vetter wuchs, wünschte der Fürst diesen ruhigen, eifrigen, klugen Berater und fähigen Forscher mehr in seiner nächsten Nähe zu haben. Aus diesem Grunde und als Überraschung für den Oberpriester, dem längst alle Überraschungen nur als Nichtigkeiten und Bedrückungen des Gemütes galten[3]), ließ er ungefähr 40 Yards

---

[1]) Diese Darstellung ist ein rein subjektives Urteil, das auf die Opposition der Mrs. Leonowens zurückzuführen ist. Es ist wohl manchmal vorgekommen, daß Beamte, die unüberbrückbare Differenzen mit ihren Vorgesetzten hatten, ins Kloster gingen, doch waren solche Fälle im Verhältnis zu der allgemeinen Auffassung Ausnahmen. Es ist durchaus nicht angängig, dem damaligen Oberpriester ein derartiges Motiv zu unterstellen. Auch die weiter unten erwähnte Liebesgeschichte kann unmöglich stimmen, da die Altersunterschiede zu groß waren.

[2]) Die Verfasserin meint den Tempel Vat Bovoranivet. Es gibt außerdem noch einen Tempel Vat Boromanivat. Mrs. L. hat die beiden Namen durcheinander geworfen. Beide Tempel besitzen hohen Rang, doch ist Vat Bovoranivet mehr geachtet. Der Oberpriester zu Zeiten König Chulalongkorns und Mahävajiravudhs, Phra Vajirian, residierte ebenfalls im Vat Bovoranivet.

[3]) Diese Bemerkung zeigt, daß Mrs. L. den wahren Sinn buddhistischer Bautätigkeit nicht begriffen hat. Denn es gilt in Siam auch heute noch als ein verdienstvolles Werk, ein Kloster zur Unterkunft der Mönchsgemeinde zu errichten. Es kann keine Rede davon sein, daß der König

vom großen Palaste entfernt an der Ostseite des Menamstromes einen Tempel errichten, den er Rajah-Bah-dit-Sang[1]) nannte (oder „Der König ließ mich erbauen"). Zu gleicher Zeit befahl der König bei dem Tempel ein Kloster in mittelalterlichem Stil aufzuführen[2]). Beide Gebäude waren aus kostbarem Material hergestellt und in den Einzelformen schön durchgebildet.

Die Skulpturen und Schnitzereien an Säulen und Fassaden — halb Fabelwesen, halb historische Gestalten — stellten sinnreiche Allegorien des Triumphes der Tugend über die Leidenschaften dar. Sie bildeten eine einzigartige Huldigung für die Makellosigkeit des ausgezeichneten Oberpriesters[3]). Der Boden wurde mit Bäumen und Sträuchern bepflanzt und die Gänge mit Kies bedeckt; so schuf man einen Ort, der dazu einlud, sich zu tiefer Betrachtung zurückzuziehen oder sich in ruhigen, angenehmen Spaziergängen zu ergehen. Das Tempelgebiet war durch vier Tore zugänglich, wobei sich das Haupttor nach Osten öffnete. Außerdem war ein Privattor vorhanden, das zum Kanal führte.

---

den Oberpriester überraschen wollte. Diese Bemerkung ist vielmehr auf einen gewissen Antagonismus dem Könige gegenüber zurückzuführen.

[1]) Der Tempel heißt richtig Vat Rājapradit und ist östlich des großen Stadtpalastes, dicht bei dem neueren Saranrom-Palast und -Garten, erbaut. Er liegt zwar in der Nähe des Palastes, aber doch bedeutend mehr als 40 Yards entfernt. Die Außenwände des Tempels sind vollständig mit Marmor bedeckt.

[2]) Es ist selbstverständlich, daß der König neben dem Tempel ein Kloster errichten ließ, denn Tempel ohne Mönchswohnungen, nur für die Laiengemeinde, gibt es in Siam nicht. Wohl ist es möglich, daß fromme Laien eine Halle errichten, um die Predigten der Mönche zu hören, wenn die Tempel sehr weit entfernt liegen. Die Laiengemeinde spielt im Buddhismus auch eine mehr untergeordnete Rolle gegenüber dem Mönchsorden, der das dritte Glied der buddhistischen Trinität bildet. Von der oben angeführten Regel gibt es nur eine Ausnahme: das Vat Phra Keo, den Palasttempel, der für die Abhaltung von Zeremonien errichtet worden ist, die in Verbindung mit wichtigen Feiern stehen, die von der Mahā-Chakkri-Dynastie begangen werden, z. B. das Fest des Wassers der Treue.

[3]) Der Tempel ist zwar reich mit Ornament geschmückt, doch enthält dieses keine Allegorien in dem hier angegebenen Sinne und hat nichts mit der Persönlichkeit des Oberpriesters zu tun.

Anläßlich der Grundsteinlegung des Tempels und Klosters von Rajah-Bah-dit-Sang wurden außerordentliche Festlichkeiten gefeiert, die in Theateraufführungen und Spielen, in einem Karneval von Tänzen und religiösen Zeremonien um jeden Grundstein, sowie in Speisungen der Priester und in Verteilung von Kleidern, Nahrung und Geld unter die Armen bestanden. Der König führte den Vorsitz bei diesen Feiern. Dabei saß er jeden Morgen und Abend unter einem seidenen Baldachin. Sogar die Lieblinge unter seinen Frauen, denen er das meiste Vertrauen schenkte, saßen in Zelten, von wo sie den Vorführungen zusehen und an den Festlichkeiten teilnehmen konnten, in deren Mitte das fromme Werk seinen Fortgang nahm[1]).

Nachdem die verschiedenen religiösen Feiern zu Ende und die Grundsteine durch Begießen mit Oel und Wasser (Öl ist das Sinnbild für Leben und Liebe, Wasser das für Reinheit) geweiht waren, wurden sieben große Lampen entzündet[2]), die sieben[3]) Tage und Nächte über ihnen brennen sollten, und

---

[1]) Für die Verfasserin war die Feier derartig fremd, daß sie die Volksbelustigungen und die religiösen Feiern nicht auseinanderhalten konnte. Die Grundsteinlegung eines Tempels war unter König Mongkut nicht nur eine kirchliche Feier, sondern auch ein Freudenfest für das ganze Volk. Aus diesem Grunde ließ der König die verschiedensten Theatertruppen spielen und Ballettänze aufführen. Diese aber haben im Grunde nichts mit den religiösen Feiern zu tun. Hierzu gehören die Speisung der Mönche und die Verteilung von Mönchsgewändern, ferner die Wohltaten an den Armen und die Gebets- und Einweihungsfeier der neuen Luk Nimit oder Grundsteine eines Tempels.

[2]) Es waren nicht sieben, sondern neun Lampen, der Zahl von neun Grundsteinen entsprechend, von denen acht den heiligen Bezirk einrahmen, auf dem der Haupttempel errichtet wird, während der neunte Grundstein an der Stelle eingegraben wird, auf der sich später das Hauptbuddhabild erhebt.

[3]) Die hier häufig auftretende Zahl sieben, die auch später bei der 77teiligen Baumwollschnur bei dem Tode des Oberpriesters erwähnt wird, tritt im allgemeinen im siamesischen Buddhismus nicht so stark hervor, wie man nach diesem Bericht annehmen sollte. Wohl erscheint sie in der siebentägigen, durchrollenden Woche und ist als ungerade Zahl in der

siebzig Priester, in Gruppen zu sieben, die einen vollkommenen Kreis bildeten, beteten beständig. In ihren Händen hielten sie das mystische Gewebe von sieben Fäden, den magischen Kreis, der Leben und Tod umspannt.[1])

Dann brachten die jüngsten und schönsten Mädchen des Landes Gaben von Reis, Wein, Milch, Honig und Blumen und gossen sie über die geweihten Grenzsteine[2]). Darauf holten sie Töpfereien aller Art herbei, Gefäße, Urnen, Wasserkannen, Schalen, Tassen und Schüsseln, und indem sie dieselben in die Fundamentgrube warfen, zerschlugen sie sie in ganz kleine Stücke. Dieses „verdienstvolle" Werk vollführten sie mit einem gewissen Ergötzen und mit religiösem Eifer. Während die Musikinstrumente spielten, die Sänger und Sängerinnen des Hofes ihre Stimmen erschallen ließen und die jungen Mädchen durch Zusammenschlagen hölzerner Stäbe

---

Architektur und auch sonst bevorzugt. Bei Auftreten mehrerer Mönche als einer Gemeinschaft werden aber gewöhnlich andere Zahlen angenommen, so ist z. B. zur Ordination eines Priesters eine Versammlung von 25 Mönchen notwendig. Buddha hatte 80 Jünger, und demzufolge findet man auch diese Zahl manchmal angewandt. Die Zahl neun ist durch die neun Edelsteine betont. Der höchste buddhistische Orden ist darnach benannt und darf nur an hervorragende Buddhisten verliehen werden.

Auch im älteren siamesischen Buddhismus ist die Zahl sieben zu finden. Dies beweisen die Ruinen des Tempels Vat Phrachedi Djet Teo im Norden Siams; dort sind statt des Hauptphrachedi sieben Reihen von je sieben Phrachedi errichtet.

[1]) Gemeint ist hier die aus sieben Fäden bestehende Baumwollschnur, die um die zu weihenden Grundsteine geschlungen wird und welche die betenden Priester in ihren Händen halten, sodaß dadurch die Wirkung ihres Gebets auf die zu schützenden Gegenstände übergeht. Dieselbe Zeremonie wird in Siam auch bei Haarschneidefesten, Verbrennungen und anderen Feiern angewandt. Durch die Gebete der buddhistischen Mönche soll ein gewisser Abwehrzauber (Parittā) gegen böse, dämonische Einflüsse ausgeübt werden.

[2]) Die buddhistischen Opfer bei solchen Gelegenheiten sind Kerzen, Weihrauch, Sandelholz und Blumen. Außerdem können Steine mit Wasser und Öl begossen werden, aber nicht mit Wein, Milch und Honig. Reis ist ebenfalls hier nicht am Platze. Die Verfasserin hat sich in diesem Falle geirrt.

den Takt zu der Musik angaben[1]), warf der König Münzen und Barren von Gold und Silber in die Fundamentgrube[2]).

* * *

„Verstehen Sie das Wort ‚Liebe' oder maitrī, wie Ihr Apostel Paulus es in dem 13. Kapitel seines 1. Corinther-Briefes erklärt?"[3]) fragte mich der König eines Morgens, als er mit mir über den Buddhismus sprach.

„Ich glaube ja, Eure Majestät", war meine Antwort.

„Dann sagen Sie mir, was meint St. Paulus eigentlich, auf welche Sitte spielt er an, wenn er sagt: ‚Und wenn ich meinen Leib brennen ließe und hätte der Liebe nicht, so wäre mirs nichts nütze'?"

„Sitte!" sagte ich. ‚Ich weiß von keiner Sitte. Das Verbrennenlassen des Körpers wird von dem Apostel für den höchsten Grad von Ergebenheit, für das reinste Opfer gehalten, das ein Mensch für einen andern darbringen kann."

„Sie haben es gut gesagt. Es ist der höchste Grad von Ergebenheit, der erreicht oder verwirklicht werden kann von einem Menschen für den andern, daß er seinen Leib brennen läßt. Wenn es aber aus einem Geist des Widerspruchs heraus getan wird, aus Ruhmsucht oder um den Beifall des Volkes zu erlangen oder aus irgendeinem anderen Motiv, muß man es dann auch als den höchsten Grad eines Opfers betrachten?"

---

[1]) Durch Zusammenschlagen von Stäben wird in Siam auch sonst der Takt angegeben. Am bekanntesten ist der Chor der alten Frauen bei den Theateraufführungen; die Frauen sitzen ganz in Weiß gekleidet am Boden und schlagen mit Stäben den Takt zu ihren Rezitationen.

[2]) Das Opfern von Kostbarkeiten in die Fundamentgruben der Grenzsteine ist eine allgemein verbreitete Sitte und wird noch heute bei der Grundsteinlegung jedes Tempels geübt. Hierbei beteiligen sich alle Anwesenden, besonders die Frauen und jungen Mädchen nehmen den Schmuck von ihrem Körper und werfen ihn hinab. Aus diesem Grunde sind leider die alten Tempelruinen in Siam (und Birma) von Schatzgräbern durchwühlt und zerstört worden.

[3]) Diese Frage hat König Mongkut sehr beschäftigt, und es ist überliefert, daß er auch mit anderen Europäern über diese Stelle eifrig disputiert hat.

„Das ist gerade das, was St. Paulus meint. Das Motiv heiligt die Tat."

„Aber nicht alle Menschen haben die genügende Selbstkontrolle, die sie zu leuchtenden Vorbildern machen würde, und wenn man genaue Untersuchungen anstellte, würden viele, die als edelste und reinste Charaktere erschienen, anders beurteilt werden. Man würde erkennen, daß ihre Tugend nicht durch geistige und wahre Reinheit bedingt ist, sondern von anderen Motiven herrührt; manchmal ist es Lässigkeit, manchmal innere Unruhe, zuweilen Eitelkeit, die zu ungeduldig ist ihre Belohnung zu erwarten und in Selbsttäuschung sich überhastet, das Gewand der Demut anzunehmen."

Der König ging mit großen Schritten in der Vorhalle der Bibliothek auf und ab, und während er mit der ihm eigenen Begeisterung sprach, sagte er: „St. Paulus gebraucht in dem Kapitel ganz deutlich das Wort maitrī der Buddhisten, oder maikrī, wie es von einigen Sanskrit-Gelehrten ausgesprochen wird, und er erklärt es durch die buddhistische Sitte, seinen Leib verbrennen zu lassen, was schon Jahrhunderte vor dem Christentum geübt wurde und sich bis heute noch unverändert in Teilen von China, Ceylon und Siam erhalten hat. Das Verbrennenlassen wurde von ergebenen Buddhisten als der höchste Grad der Selbstverleugnung betrachtet.

Es ist in diesem Lande üblich, alle seine Habe fortzugeben, um die Armen zu speisen. Und dieses fromme Werk wird sowohl von Fürsten wie vom Volke geübt. Die Geber behalten oft nichts zurück, nicht einmal eine Kaurimuschel[1]) (den 1000. Teil eines Cents), um für sich selbst eine Handvoll Reis kaufen zu können. Aber sie haben keine Furcht vor dem Hungertod, denn Hungers sterben gibt es nicht in einem Lande, wo der Buddhismus herrscht und geübt wird[2]).

Ich kenne einen Mann von königlicher Herkunft, der einst ungezählte Reichtümer besaß. In seiner Jugend fühlte

[1]) Die Kauri-Muschel, die eine sehr weite Verbreitung als Zahlungsmittel hatte, wurde auch früher in Siam als Scheidemünze gebraucht, doch ist sie schon seit mehreren Jahrzehnten nicht mehr in Geltung.

[2]) Hier sagt der König nicht zu viel. Während meines Aufenthaltes in Siam habe ich die Beobachtung gemacht, daß die Bevölkerung sehr gast-

er solches Mitleid für die Armen, die Alten, die Kranken und die, welche betrübten und traurigen Herzens waren, daß er schwermütig wurde. Nachdem er einige Jahre ständig die Bedürftigen und die Hilflosen unterstützt hatte, gab er eines Tages all sein Gut, mit einem Worte alles, — um die Armen zu speisen. Dieser Mann hatte niemals etwas von St. Paulus oder seinen Schriften gehört, aber er kannte das buddhistische Wort maitrī und suchte es in seiner wahren Bedeutung zu verstehen.

Mit dreißig Jahren wurde er Priester. Vorher hatte er fünf Jahre lang als Gärtner gearbeitet. Er bevorzugte diese Beschäftigung, weil er dadurch imstande war, sich manche nützliche Kenntnisse der medizinischen Kräuter anzueignen und so denen, die kein Geld für ihre Heilung ausgeben konnten, ein hilfreicher Arzt wurde. Aber er gab sich nicht zufrieden hiermit, und dieses Leben erschien ihm unvollkommen, während der Weg zu vollendeter Tugend, Wahrheit und Liebe offen vor ihm lag. Und so wurde er ein Geistlicher.

Dies geschah vor fünfundsechzig Jahren. Jetzt ist er fünfundneunzig Jahre alt, und ich fürchte, er hat noch nicht die letzte Vollendung der Wahrheit und Tugend gefunden, die er so lange gesucht hat. Aber ich kenne keinen größeren Mann als ihn; er ist groß auch im christlichen Sinne — liebevoll, mitleidig, geduldig und rein.

Als er noch ein Gärtner war, wurden ihm seine wenigen Geräte von einem Menschen gestohlen, dem er oft geholfen hatte. Einige Zeit nach diesem Ereignis begegnete ihm der König und fragte ihn, was er notwendig brauche. Er sagte, daß er Geräte für seine Gärtnerei nötig habe. Darauf ließ ihm der König solche Werkzeuge in großer Menge zusenden, und unverzüglich teilte er sie mit seinen Nachbarn und trug Sorge, daß die meisten und besten dem Mann gegeben wurden, der ihn bestohlen hatte.

Von dem Wenigen, das ihm blieb, teilte er freigebig allen

---

frei ist und jeden Fremden an der eigenen Tafel mitspeisen läßt. Die Tempel des Landes haben als Gasthäuser für Europäer gedient, die manchmal monatelang ihr Quartier darin aufschlugen. Aus diesem Grunde sind Gasthäuser im europäischen Sinn im Innern des Landes nicht entstanden.

Bedürftigen mit. Er war unausgesetzt besorgt, nicht seine eigenen, sondern die Wünsche anderer zu erfüllen. Jetzt ist er auch im buddhistischen Sinne groß geworden, er liebt das Leben nicht und fürchtet den Tod nicht; nichts wünscht er, was die Welt geben könnte außer dem Frieden eines völlig zur Ruhe gekommenen Geistes. Dieser Mann, der jetzt der Oberpriester von Siam ist, würde, ohne einen Augenblick zu zögern, seinen Leib verbrennen lassen, lebendig oder tot[1]),

[1]) Es gibt in fast allen Ländern des Buddhismus Beispiele für freiwilligen Feuertod. In Siam haben wir einen bekannten Fall: „Im Vat Arun sind zu beiden Seiten des Haupteinganges die Sitzbilder zweier Männer wiedergegeben, die sich selbst den Feuertod gaben" (Döhring, „Buddhistische Tempelanlagen in Siam" I, S. 216). Bemerkenswert ist, daß die Sitzbilder an der Stelle errichtet wurden, wo die Scheiterhaufen aufflammten und zwar an den beiden östlichen Ecken der großen Wandelhalle, in der das Haupttor liegt. Man hat die Verbrennungsasche der beiden frommen Buddhisten in die Statuen geknetet, welche die übliche Haltung von Buddhafiguren zeigen. An der Wand hinter diesen Bildern sind große Gloriolen gemalt, die realistisch züngelnde Feuerflammen darstellen. Diese beiden Bilder haben noch eine besondere Bedeutung. Auch nach siamesischer Auffassung kommen die Dämonen hauptsächlich aus den Ecken oder greifen die Ecken der Gebäude an. Die beiden Erinnerungsbilder sind deshalb an den Ecken aufgeführt, um böse Dämonen von dem heiligen Tempelgrund fernzuhalten, und der Beweggrund des Feueropfers dürfte der gewesen sein, daß diese beiden frommen Buddhisten sich zum Wohle der Religion opferten, damit ihre Geister Wächter sein sollten gegen dämonische Angriffe, welche die heiligen Feiern im Haupttempel stören könnten.

Auch andere freiwillige Todesarten von Buddhisten sind in Siam bekannt. „In Hua Takhe hat ein Priester sich selbst zum Buddhabild geweiht. Er nahm keine Speise mehr zu sich und verhungerte in der Stellung des Phra-Samathi (Buddha sitzend in Meditation versunken). Nach seinem Tode wurde er in dieser Stellung mit Schwarzlack bestrichen und vergoldet. Fromme Laien errichteten diesem Buddhabild einen Vihan in dem dortigen Tempel" (Döhring, „Buddhistische Tempelanlagen in Siam" I, S. 121/122). Dieses ereignete sich während meiner Anwesenheit in Siam, und ich habe diesen Priester, während er freiwillig verhungerte, selbst gesehen. Er behauptete, eine Offenbarung erhalten zu haben, daß sein Körper zum Buddhabilde bestimmt sei. Seit dieser Zeit nahm er immer weniger Nahrung zu sich, schließlich nur noch ein Reiskorn täglich, dann hungerte er ganz. Das Gerücht von dem Priester, der zum Buddhabilde bestimmt sei, verbreitete sich durch das ganze Land, und von weit und breit kamen Gläubige herbei, um ihn zu sehen. Sie stifteten noch während

wenn er damit einen Schein der ewigen Wahrheit erlangen oder eine Seele von Tod und Trauer erretten könnte."

* * *

Mehr als achtzehn Monate, nachdem der König von Siam sich mit mir über dieses wesentliche buddhistische Thema unterhalten und dies eindrucksvolle und schlichte Beispiel buddhistischer Tugend erzählt hatte, geschah es eines Tages, daß eine Schar königlicher Pagen mich umringte und mich eiligst mitgehen hieß, gerade als die sinkende Sonne ihre letzten, langen, zitternden Strahlen durch die Hallen des Palastes warf. Der König erwartete mich, und den Befehlen des Königs durfte nicht widersprochen werden; sie waren unbedingt und dringlich. „Finden und herbringen!" Es war an keinen Aufschub zu denken, keine Frage konnte in der Eile beantwortet, keine Erklärung gegeben werden, keine Entschuldigung galt. So folgte ich ohne Widerspruch meinen Führern, welche mich zu dem Kloster des Tempels Vat Rajah-Bah-dit-Sang geleiteten. Aber da ich einige Erfahrungen in den Gemütsbewegungen und Launen des Königs gesammelt hatte, fühlte ich mich nicht ganz behaglich. Im allgemeinen bedeutete solch eine plötzliche Vorladung zu einem Interview das Gegenteil von einer Annehmlichkeit.

Die Sonne war glanzvoll unter dem roten Horizont verschwunden, als ich die ausgedehnte Flucht der Klostergebäude betrat, die den Tempel umgaben. Weite Reisfelder und von Oleanderbäumen eingefaßte Straßen verdeckten den Blick auf die Stadt mit ihren Tempeln und Palästen. Die Luft war frisch und von Wohlgerüchen erfüllt und schien klagevoll unter den Betel- und Kokospalmen zu seufzen, die das Kloster umgaben.

Die Pagen ließen mich auf einer Steintreppe Platz nehmen und eilten davon, dem König meine Ankunft zu melden. Lange nachdem der Mond klar und kühl aufgegangen war

---

seiner Lebenszeit so viel Geld, daß nach seinem Tode ein Tempel über dem Buddhabild erbaut werden konnte.

und ich mich zu wundern begann, wie dies alles enden sollte, kam ein junger Mann auf mich zu, der ganz in Weiß[1]) gekleidet war und in der einen Hand eine kleine brennende Kerze, in der andern eine weiße Maliblüte hielt. Er bat mich einzutreten und ihm zu folgen, und als wir die langen, weiten Wege durchschritten, welche die Wohnungen der Priester[2]) voneinander trennen, hörte ich den feierlichen Ton von Stimmen, die die Hymnen der buddhistischen Liturgie sangen[3]). Die Dunkelheit, die Einsamkeit, die gemessene Monotonie des rezitativen Gesanges, fern und traumhaft, alles war romantisch und erregend, selbst für eine so nüchterne Engländerin wie mich.

Als der Page sich der Türschwelle einer der Zellen näherte, bat er mich mit flüsternder Stimme, meine Schuhe abzu-

---

[1]) Weiß ist die Farbe der Trauer und wird bei Totenfeiern und bei Verbrennungen von allen getragen, die im Range niedriger stehen als der Tote.

[2]) Die buddhistischen Mönche wohnen nicht in einzelnen Zellen wie in den christlichen Klöstern, sondern des heißen Klimas wegen sind die Wohnungen meist etwas voneinander entfernt errichtet. Manchmal hat jeder einzelne Mönch ein Haus für sich, bisweilen wohnen auch 6—8 Mönche zusammen in einem Haus. Es gilt als feststehende Regel, daß die Mönchswohnungen, die bei größeren Klosteranlagen sich zu einer kleinen Mönchsstadt mit eigenen Straßen auswachsen, stets im Süden der Gesamtanlage errichtet werden, wenn dies irgendwie angängig ist. Erst in letzter Zeit hat man in der Hauptstadt diesen Grundsatz wegen der Schwierigkeiten des Baugeländes in einzelnen wenigen Ausnahmefällen außer Acht gelassen. Die Erbauung der Mönchswohnungen im Süden hängt wieder mit kosmologischen Gründen zusammen, denn Süden ist die Gegend des Lebens und des Glücks. Auch die Kreuzgänge der mittelalterlichen christlichen Klöster waren fast alle im Süden der Klosterkirche errichtet.

[3]) Man darf sich hierbei aber keine abwechslungsreiche Melodie vorstellen, in der z. B. eine christliche Liturgie intoniert wird. Einer der Mönche beginnt auf einem mittleren Ton in singender, gleichbleibender Stimme ein Gebet, worauf die Gemeinde der Priester nach einigen Worten einfällt und zwar in derselben Tonhöhe. Eine solche Rezitation dauert mehrere Minuten lang. Gegen Ende sinken die Stimmen ganz unmerklich etwas, sodaß das neue Gebet, das darauf gesprochen wird, einen halben bis ganzen Ton höher begonnen wird. Bewunderungswürdig ist die absolut gleiche musikalische Tonhöhe der Stimmen, die einen tiefen Eindruck auf Europäer macht.

legen[1]); im selben Augenblick warf er sich selbst mit einem Ausdruck und einer Bewegung widerspruchsloser Demut vor der Türe nieder, wo er ohne seine Stellung zu ändern liegen blieb. Ich bückte mich unwillkürlich und betrachtete neugierig und ängstlich die Szene in der Zelle. Dort saß der König; auf ein Zeichen von ihm trat ich sofort ein und setzte mich abseits nieder.[2])

Auf einem rauhen Lager, ungefähr 6½ Fuß lang und nicht mehr als 3 Fuß breit, mit einem einfachen, bloßen Holzblock als Kissen[3]), lag ein sterbender Mönch. Ein einfaches

---

[1]) Das Ablegen der Schuhe in siamesischen Klöstern und Tempeln war früher allgemein Sitte. Doch wird heute diese Anforderung an Europäer nicht mehr gestellt.

[2]) Daß der König eine Frau Zeuge des Todes eines Oberpriesters sein ließ, widerspricht eigentlich den Gepflogenheiten der buddhistischen Gemeinde. König Mongkut hatte aber eine sehr hohe Meinung von allem, was europäisch war, und so erklärt sich dieser Ausnahmefall, den er bei Mrs. Leonowens machte. Andererseits war König Mongkut ja selbst früher Oberpriester Siams gewesen und hatte als solcher und als regierender Herrscher genügend Autorität, selbst derartige Anordnungen zu treffen.

Mrs. Leonowens setzte sich aber auf einen Wink des Königs abseits nieder, was auf die buddhistische Sitte zurückzuführen ist, daß ein Mönch nicht mit einer Frau auf derselben Matte sitzen darf. Die Abneigung gegen alles Weibliche geht sogar so weit, daß ein Mönch nicht einmal auf einem weiblichen Elefanten oder auf einer Stute reiten darf.

[3]) Sowohl im Leben wie im Tode sind für den Siamesen die vier Ecken der Erde, d. h. die vier Himmelsrichtungen bestimmend für seine Körperlage. Süden bedeutet (im teilweisen Gegensatz zu der altindischen Anschauung) die Gegend des Lebens, Norden die des Todes, Osten den Durchgang vom Tode zum Leben, also die Geburt bezw. die Wiedergeburt, Westen den Durchgang vom Leben zum Tode, d. h. das Sterben. Infolgedessen ist die Lagerstätte des Siamesen so angeordnet, daß er mit dem Kopf nach Westen oder Norden liegt, mit den Füßen nach Osten oder Süden. Dabei wird der Kopf unterstützt und so hoch gehoben, daß das Gesicht und der Blick nach Osten oder Süden gerichtet sind. Das Kopfpolster ist ursprünglich hart gewesen und hatte nicht den Sinn der Bequemlichkeit. Die hölzerne Kopfleiste, wie wir sie hier bei dem Oberpriester finden, hat nur den Zweck, den Kopf in der richtigen Lage zu erhalten. Ähnliche, im altorientalischen Weltbilde wurzelnde Anschauungen sind auch vom Christentum übernommen worden. So sind die Kirchen in der Regel „orientiert", d. h. der Hochaltar mit dem Allerheiligsten liegt nach Osten, die Orgelseite nach Westen, die Kanzel meist an der

Gewand von verschossenem Gelb[1]) bedeckte ihn, seine Hände waren auf der Brust gefaltet; sein Haupt war kahl, und die wenigen gebleichten Haare, die seine eingesunkenen Schläfen vielleicht umrahmt hätten, waren sorgfältig abgeschoren, auch seine Augenbrauen waren vollständig abrasiert[2]); seine Füße waren nackt und unbedeckt, seine aufwärts gerichteten Augen blickten nicht in leerer Totenstarre, sondern in feierlich forschender Versenkung aufwärts. Keine Anzeichen von Unruhe waren zu bemerken, nichts an ihm verriet mühevolle Sorge. Ich war verwirrt und erschreckt. Starb er wirklich oder war das Ganze nur ein Schauspiel?

In seiner Haltung, in dem Ausdruck seiner Mienen schaute ich höchste Verehrung, Ruhe und Vertiefung. Er schien mit einer geistigen Gemeinschaft in Verbindung zu stehen.

Mein Eintritt und mein Kommen änderten nichts in seiner Haltung. Zu seiner Rechten stand eine matt leuchtende Kerze in einem goldenen Kandelaber, zu seiner Linken eine

---

Nordseite. Auch die Lage der Gräber pflegt in der Weise „orientiert" zu sein, daß das Kopfende gen Westen gelegen, das Gesicht also nach Osten gewandt ist.

[1]) Die Farbe der Mönchskleidung ist in der buddhistischen Kirche fast durchweg gelb. In Siam kann man helleuchtende, gelbe Mönchsgewänder sehen, doch ziehen strenge Priester ein goldfarbenes Gelbbraun vor. Es ist dies dieselbe Farbe, die dem Planeten Merkur zugehört, der in Siam auch den Namen Dao Phra Phutth trägt. Er ist der vierte in der Reihenfolge der sieben Planeten. Auch Buddha Gautama ist der vierte der in diesem Weltalter auf Erden erschienenen Buddhas nach Auffassung der Südlichen Kirche. Nach siamesischer Tradition ist auch die Farbe der Reliquien Buddhas die einer vertrockneten Pikunblume, die ebenfalls altgold ist. Auf siamesischen Gemälden wird Buddha nach seiner Erleuchtung stets mit goldener Körperfarbe dargestellt.

[1]) Es ist allgemeine Mönchsregel in Siam, Augenbrauen und Bart abzurasieren. Das Kopfhaar wird nicht geschoren, sondern ebenfalls rasiert. Die Achtung vor der Persönlichkeit, besonders bei Mönchen, ist so groß, daß niemand den Arm über Kopfhöhe eines anderen heben darf, es sei denn, daß er im Range bedeutend höher steht als der Betreffende. Um das Unrecht zu vermeiden, das einem Mönche dadurch zugefügt werden würde, daß man ihm das Haupthaar abrasiert, kann dies nur ein Gleichberechtigter tun. Früher konnte man in den Klöstern häufiger sehen, daß Mönche von gleichem Range sich nacheinander gegenseitig das Haupthaar abrasierten.

zierliche Vase, mit weißen, frisch gepflückten Blumen gefüllt[1]). Dies waren Gaben des Königs. Eine der Blüten lag auf der Brust des Sterbenden und kontrastierte seltsam mit dem dunklen, verschossenen Gelb seines Kleides. Gerade über seinem Herzen lag ein Knäuel ungesponnener Baumwollfäden, welche in 77 Fasern geteilt, in die Hände der Mönche verteilt waren, die eng zusammen saßen und die ganze Zelle erfüllten, sodaß sich keiner ohne Mühe bewegen konnte. Vor jedem Mönch stand eine brennende Kerze und ein Zweig weißer Blüten, Symbole des Glaubens und der Reinheit. Von Zeit zu Zeit erhob der eine oder andere der feierlichen Versammlung seine Stimme und sang seltsam; der ganze Chor antwortete unisono. Dieses waren die Worte, wie sie mir nachher von dem König übersetzt wurden:

Erste Stimme. Sâng-Khâng sara-nang gach-châ-mi! (Du Vortrefflichkeit (oder Vollkommenheit)! Ich nehme meine Zuflucht zu Dir!).

Alle. Nama Put-thô sâng-Khâng sara-nang gach-châ-mi! (Du Hoher, der Put-tho genannt wird! (entweder Gott, Buddha oder Gnade) ich nehme meine Zuflucht zu Dir!).

Erste Stimme. Dutiyampi sâng-Khâng sara-nang gach-châ-mi! (Du einer Heiliger! Ich nehme abermals meine Zuflucht zu Dir!).

Alle. Tè satiyâ sâng-Khâng sara-nang gach-châ-mi! (Du Wahrheit! Ich nehme meine Zuflucht zu Dir!).

Als der Gebetston das Ohr des sterbenden Mannes traf, glitt ein flüchtiges Lächeln über seine Züge und überstrahlte sein blasses, bleiches Gesicht mit sichtbarem Glanz, als ob

---

[1]) Diese beiden Weihgaben des Königs haben symbolische Bedeutung und stehen in enger Beziehung zu den vier Ecken der Erde (vergl. Anm. 2 S. 50). Bei Mönchen und Priestern ist besonders die Kopflage nach Westen üblich, d. h. das Gesicht ist nach Osten gewandt. Dann liegt die rechte Körperseite nach Süden, die linke nach Norden. Von den vier Elementen gehört das Feuer zum Süden, also ist dort die brennende Kerze, die männlichen Charakter trägt, am Platze, da der Süden dem männlichen Geschlechte vorbehalten ist. Die weißen Blüten haben symbolisch weibliche Eigenschaften und gehören deshalb in den Norden, der auch dem weiblichen Geschlecht bestimmt ist. Die Anordnung der Weihgaben steht also vollständig in kosmologischem Zusammenhang.

die Güte und Demut seiner Natur das Licht ihrer Liebe beim Scheiden verklärend zurücklassen wollten. Die tiefe Verehrung dieses Blickes, welcher das Unsichtbare zu erreichen schien, war zu heilig, um sie neugierig anzustarren. Auf Reichtum, Stellung, Ehren, Verwandtschaft und alles hatte er seit mehr als einem halben Jahrhundert in seiner Liebe für die Armen und in seinem Verlangen nach Wahrheit verzichtet. Hier war nichts von dem Wankelmut oder der widerspruchsvollen Unbestimmtheit des herumirrenden, verzweifelten Geistes eines Sterbenden. Er ging zu reiner, ewiger Ruhe ein. Mit einem Lächeln vollkommenen Friedens sagte er: „Eurer Majestät befehle ich die Armen; und was von mir bleibt, möge verbrannt werden“. Und diese, seine letzte Gabe, war in der Tat sein Alles.

Ich kann mir kein Schauspiel denken, das leidenschaftlichere Bewegung zu erregen und einen bleibenderen Eindruck von religiöser Ergebenheit mitzuteilen vermöchte, als das ruhige Sterben dieses gütigen, hochbetagten Mönches. Allmählich wurde sein Atem mühsamer, und jetzt sagte er, indem er sich mit großer Anstrengung zu dem König wandte: Tchan dja pai dioni! — „Ich werde jetzt von dannen gehen!“ Sofort intonierten die Mönche einen Psalm mit sonoren Stimmen und sangen „P'hra Arahang sâng-Khâng sara-nang gach'-châ-mi!“ (Du einer Geheiligter, ich nehme meine Zuflucht zu Dir!) Wenige Minuten später hatte der Oberpriester von Siam seinen Geist friedlich ausgehaucht. Die Augen waren offen und auf einen Punkt gerichtet, die Hände noch gefaltet, der Ausdruck glücklich und zufrieden. Mein Herz und meine Augen waren voll von Tränen, doch ich war getröstet. Von welcher Hoffnung? Ich weiß es nicht, denn ich wagte nicht darnach zu fragen.

Am Nachmittag[1]) des nächsten Tages war ich wieder zu

[1]) Buddhistische Verbrennungen von hervorragenden Persönlichkeiten werden in Siam stets am Spätnachmittag abgehalten, und die Feier wird so eingerichtet, daß mit der untergehenden Sonne der Holzstoß entzündet wird. Es hat dies eine symbolische Bedeutung, indem der Kreislauf des Tages zum Kreislauf des menschlichen Lebens in Parallele gesetzt wird und mit dem Scheiden der Sonne auch die Zerstörung des Körpers beginnt.

dem König gebeten, um der Verbrennung der Leiche beizuwohnen[1]).

Sie wurde zu dem Verbrennungstempel Vat Saket[2]) gefahren; dort schnitten Menschen, die zu solch traurigen Pflichten des Todes angestellt waren, alles Fleisch von den Knochen ab und warfen es den hungrigen Hunden vor, die auf den schreckenerregenden Totenfeldern des Buddhismus herumstreiften[3]). Die Gebeine und alles, was davon übrig blieb, wurden vollständig verbrannt; die Asche wurde sorgfältig in einem irdenen Gefäß gesammelt[4]); später wurde sie in klei-

[1]) Die Leichen von Laien werden im allgemeinen sehr lange aufbewahrt, diejenigen der Könige und Fürsten werden sogar einbalsamiert. Zwischen dem Ableben und der Verbrennung vergehen verhältnismäßig lange Zeiträume, manchmal einige Jahre. König Chulalongkorn starb am 23. Oktober 1910, und seine Leiche wurde am 10. März 1911 verbrannt. Dies war auf einen persönlichen Wunsch des Königs zurückzuführen, und die Zeit seiner Aufbahrung galt als besonders kurz.

Daß bei Mitgliedern des buddhistischen Ordens die Verbrennung sofort stattfindet, hat seinen Grund darin, daß die Feiern nicht mit Pomp und Glanz vor sich gehen wie diejenigen der Laien. Die lange Aufbahrung der Leichen erklärt sich dadurch, daß man für die Vorbereitungen zu einer würdigen Verbrennungsfeier besonders lange Zeit braucht. Früher führte man für die Verbrennung königlicher Leichen palastähnliche Bauten auf.

[2]) Die meisten Leichenverbrennungen finden in Bangkok in diesem Tempel statt. Es ist eine eigene, große Anlage dort erbaut, wo die Leichen dem offenen Feuer übergeben werden. Der Überlieferung nach soll der Name von einem Hain von Saketbäumen herrühren, der früher in der Nähe stand. Richtiger aber wird der Name von dem Sanskritwort Sāketa abgeleitet, das ein alter Name für die Stadt Ayodhyā (Oudh) in Vorderindien ist. Bangkok hat sich jetzt so weit ausgedehnt, daß das Vat Saket, das früher außerhalb der Stadt lag, ganz von bebauten Straßenzügen umschlossen ist. Die Verbrennung der Leichen in offenem Feuer bringt besonders während der Regenzeit große Rauchentwicklung mit sich, die zu Unzuträglichkeiten führt, da der unangenehme Geruch sich weithin bemerkbar macht. Man plant deshalb in letzter Zeit die Errichtung moderner Krematorien nach europäischem Vorbild.

[3]) Außer den Hunden wurden im Vat Saket auch Geier mit dem Fleisch der Verstorbenen gespeist, doch ist jetzt schon seit geraumer Zeit diese Sitte abgeschafft worden, die in allen früheren Reiseberichten über Siam erwähnt wurde.

[4]) Bei den Verbrennungen wird darauf geachtet, daß gewisse Knochenreste nach dem Vorbilde der Reliquien Buddhas nicht vollständig zu Asche verwandelt werden. Dazu gehören z. B. der rechte obere Eckzahn und

nen Gärten von Unbemittelten verstreut, die zu arm waren, um Dünger zu kaufen[1]). Alles, was von dem verehrungswürdigen Heiligen übrig geblieben war, war die Erinnerung an seinen Anblick.

„Dies", sagte der König, als ich mich traurig und betrübt abwandte, „heißt ‚eines Menschen Leib brennen lassen'. Das ist das, was Euer St. Paulus meinte, — diese Sitte unserer buddhistischen Vorfahren, diese vollständige Selbstverleugnung im Leben und im Tod, wenn er sagt: ‚Und wenn ich meinen Leib brennen ließe und hätte der Liebe (maitrī) nicht, so wäre mirs nichts nütze'".

---

das Stirnbein. Um diese zu bewahren, schützt man sie, wenn notwendig durch Begießen mit Wasser vor der vollständigen Zerstörung. Nach der Verbrennung der Leiche eines Laien werden diese Reliquien an die nächsten Verwandten verteilt.

[1]) Diese Auffassung ist nicht richtig, denn der Boden Siams ist so fruchtbar, daß er keiner Düngemittel bedarf. Es kommt wohl vor, daß die Verbrennungsasche von Toten in den Menamstrom oder auch auf die Felder gestreut wird, aber nicht zu dem Zweck, um diese zu düngen. Manchmal wird aus der weißen Asche ein Buddhabild geknetet, das dann später vergoldet und auf dem Hausaltar oder in der Nähe eines Buddhabildes im Tempel niedergesetzt wird. In den meisten Fällen wird aber in Siam die Asche eines Verstorbenen in einer Aschenurne, sei es aus Gold, Silber, Messing, Porzellan oder Holz, geborgen und von der Familie aufbewahrt oder in dem Fuße eines Phrachedi-Baues oder Buddhabildes beigesetzt.

Was bedeutet „Pāli"?

Von Max Walleser.

Wenn ohne Zweifel das Edikt von Bhabra geeignet ist, über den Umfang und Inhalt der buddhistischen Literatur zur Zeit des Aśoka die wertvollsten Aufschlüsse zu gewähren, so würden diese dadurch in noch helleres Licht gesetzt werden, daß sich der Pāli-Kanon genauer lokalisieren ließe. Falls nämlich der Nachweis erbracht werden könnte, daß dieser mit der Sammlung identisch ist, die Aśoka in seinem Edikt vor Augen hatte, so ließen sich die Ergebnisse aus dem Bhabra-Edikt ohne weiteres auf den uns bekannten Pāli-Kanon beziehen, und jener Nachweis könnte dadurch als erbracht angesehen werden, daß der Pāli-Kanon als aus Pāṭaliputra, dem Palibothra der Griechen und Römer, der Residenz des Aśoka, von wo er nach Ceylon übermittelt wurde, auch wirklich herstammend wahrscheinlich gemacht werden könnte. Dies wäre aber der Fall, wenn das Wort „Pāli" auf den ersten Bestandteil des in Pāṭaliputra vorliegenden Kompositums etymologisch zurückgeführt werden könnte.

Nun spricht für diese Gleichung ein unter allen Umständen äußerst wichtiger Umstand, nämlich die einhellige und auch nie ernstlich in Zweifel gezogene Überlieferung in der griechisch-lateinischen Literatur als *Παλι-*, *pali-*; andererseits ist es aber ebenso unbestritten, daß der durch diese Wortform geforderte Schwund eines zwischenvokalischen „cerebralen" ṭ sich bis jetzt in keinem mittelindischen Dialekt hat nachweisen lassen,[1]) es müßte denn sein, daß man die in der Aśoka-Inschrift von Girnar vorliegende Form *peṭeniko* (I, 4) mit Senart u. a. auf den Stadtnamen ssk. *Pratiṣṭhāna* zurückführt, was ja aber auch das einzig mögliche zu sein scheint.[2]) Falls diese Etymologie zutrifft, müßte man jedenfalls an-

[1]) Pischel, Grm. d. Prakr. Spr. § 238; vgl. Walleser, Pāli-Kanon, p. 21, n. 70.

[2]) Vgl. hierzu meine Abh. p. 20 und n. 67.

nehmen, daß es sich bei dem hier vorliegenden Schwund von intervokalischem *ṭ* um eine spezielle Eigentümlichkeit des in jener Stadt herrschenden Dialektes handelt, die sich sonst nirgends schriftlich fixiert findet und uns lediglich durch einen Zufall auf dem Girnar-Edikt überliefert worden ist. Ebenso könnte es sich bei einer im Gegensatz zu der sonst üblichen Erhaltung von intervokalischem -ṭ- stehenden Aussprache Pali, wie sie uns durch Arrian, Ptolemaios u. a. übermittelt ist, um eine für die einheimischen Bewohner dieser Stadt charakteristische argotmäßige Aussprache handeln, die sich ebenso wenig in der schriftlichen Tradition nachweisen läßt, wie sich etwa die einheimische, aber zugleich auch im weiten Umkreise übliche Aussprache von „Stuttgart" (*ṣṭuᵊgᵊrt)*, „Bruchsal" *(brūsᵊl)*, sich höchstens einmal durch einen Zufall in der schriftlich fixierten Sprache vorfindet. Man müßte dann allerdings annehmen, daß sich in dem Dialekte speziell dieser Stadt der Schwund von intervok. -*ṭ*- schon zur Zeit des Aśoka vollzogen hatte, der sprachliche Einzelfall würde sich also erklären lassen, auch ohne daß man die Gesetzmäßigkeit und Allgemeingültigkeit des Lautwandels überhaupt in Zweifel zieht. Wie fern mir selbst eine derartige Auffassung liegt, dürfte daraus zur Genüge hervorgehen, daß ich auf der in Jena 1922 stattgehabten Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner gegenüber Ed. Hermann, der im Anschluß an neuere sprachwissenschaftliche Theorien (Horn) die Allgemeingültigkeit der Lautgesetze einer scharfen Kritik unterwarf, die bisher übliche allgemeine Auffassung auf das entschiedenste vertrat und einzelne scheinbare Ausnahmen lokaler Art — als Beispiel war das Umsichgreifen einer nachweisbar erst ganz kürzlich importierten Ausspracheeigentümlichkeit auf der Insel Sylt angeführt worden — darauf zurückzuführen suchte, daß es sich dabei immer nur höchstens um eine andere Art von Lautgesetzlichkeit handeln könne, ohne daß die Gesetzlichkeit oder Regelmäßigkeit des Lautwandels überhaupt dadurch in Frage gestellt würde. Auf diese Weise würde sich also ohne Zweifel der Widerspruch der Form Palibothra, die Megasthenes von seinem längeren Aufenthalt in dieser Stadt geläufig sein mochte, und der durch die schrift-

liche Überlieferung sanktionierten Wortform Pāṭaliputra mit erhaltenem -ṭ- erklären lassen, ohne daß man einen Bruch der lautgesetzlichen Entwicklung anzunehmen gezwungen wäre.

Nun ist kürzlich von anderer Seite ein Versuch gemacht worden, die vorliegende Schwierigkeit zu beheben, indem J. Nobel in seiner Anzeige meiner Abhandlung über die „Sprache und Heimat des Pāli-Kanons“ (OLZ. 1925 Nr. 2 Sp. 96 Anm.) vermutete, daß der Umstand, „daß die Griechen die Silbe *ṭa* wegließen, natürlich daran liegt, daß sie in ihrer Sprache keinen passenden Laut für den ihnen völlig fremden Zerebral ausfindig machen konnten“. Diese Annahme enthält indessen eine Reihe unbewiesener Voraussetzungen, sodaß sie kaum als eine ausreichende Erklärung anerkannt werden dürfte. So führe ich nur Folgendes an.

Zunächst ist es durchaus zweifelhaft, ob die griechischen „Dentale“, zumal *τ*, wirklich rein dentale oder auch nur alveolare Laute gewesen sind. Jedenfalls weist der Übergang von *-kj-* zu *-tt-* (Brugmann, Grundriß² I, p. 274) darauf hin, daß der Schriftcharakter *-τ-* auch zur Bezeichnung palataler oder „cerebraler“ Spirans verwandt wurde.[1]) Auch dürfte sich die Äquivalenz von gr. *τ* mit lat. *qu*, aind. *c*, wie z. B. bei lat. *quis*, *que*, also bei den sogen. Labiovelaren, wohl noch am besten dadurch erklären lassen, daß man für die griech. „Dentale“ den Lautwert von „Cerebralen“, oder wie man sie im Anschluß an die neuere Phonetik sinngemäßer bezeichnet, „Retrovexen“ ansetzt. Sollte dies aber der Fall gewesen sein, so wäre es durchaus unverständlich, daß ein indisches *ṭ* nicht auch durch ein griech. *-τ-* umschrieben worden sein sollte.

Aber auch, wenn *τ* einen mehr oder weniger dentalen Charakter hatte, so war doch deshalb der ind. Cerebral den Griechen durchaus nicht so fremd, daß sie in ihrer eigenen Sprache gar keinen zu dessen Wiedergabe geeigneten Laut hätten ausfindig machen sollen. Es läßt sich allerdings nicht mit aller Genauigkeit festlegen, an welchem Punkte des harten

---

[1]) Vgl. hierüber zuletzt Pedersen, Antidoron (Festschrift Wackernagel), p. 114 ff.

Gaumens der apikale Verschluß der nach aufwärts gebogenen Zunge gebildet worden ist, aber man wird doch annehmen dürfen, daß diese Klasse von Lauten zu jener Zeit nicht wesentlich anders gebildet wurden als wie es heutzutage der Fall ist, und da wird man doch ohne Gefahr eines Widerspruches sagen dürfen, daß an keiner Stelle des indischen Sprachgebiets diese Laute nicht so gebildet würden, daß sie nicht von jedem Europäer als mit der ihm gerade geläufigen *t*-Reihe umschreibbar betrachtet würden. Ich berufe mich hierfür auf die genauen phonetischen Angaben, die T. Graham Bailey kürzlich in einem bezüglichen Artikel des Journal of the Royal Asiatic Society 1925 p. 87—93 zusammengestellt hat. Hiernach stellt Prof. Dr. Jones, von dem B. sagt, daß er „is probably the most eminent living exponent of speech-sounds, and very few Oriental scholars have spent as much time as he in the study of Indian sounds", fest, daß „in the Indian languages whose sounds he has studied, the furthest back „cerebrals" are found in the Dravidian languages, but that even in this case the place of contact is no further back than half-way along the hard palate". Nach einer eingehenden Darlegung der bezüglichen Darlegungen und Aufstellungen von Lloyd James, Mr. Page, Dr. Chatterji und seiner eigenen Beobachtungen, die sich auf das ganze nördliche Indien erstreckten, gelangt Gr. B. zu dem Ergebnis, (das sich übrigens mit meinen eigenen Beobachtungen in Indien, von Colombo bis Darjeeling und von Calcutta bis Bombay, in vollkommener Übereinstimmung befindet), daß, „so far as is at present known to science, no Indian language possesses a „cerebral" sound which has a point of articulation further back than the middle of the hard palate". Das ist aber auch ziemlich genau die Artikulationsstelle des englischen -*t*-,[1]) das noch niemals weder uns Deutschen noch sonst jemandem so fremdartig vorkam, daß wir deshalb bei der Transkription eines englischen Wortes, das eine Silbe mit -*t*- enthielte, einfach die Silbe weggelassen hätten. Wir fassen

[1]) Über die Beziehung des englischen zum indischen *ṭ* vgl. Jespersen, Lehrbuch der Phonetik (1904), § 31, p. 33; Ellis, Early Engl. Pronunc. p. 1096, Storm, Engl. Phil. p. 43; Whitney, Oriental and linguistic studies, II (1875), p. 244, 261.

eben ohne weiteres auch das, wenn auch etwas abweichend artikulierte, englische *-ṭ-* als ein *-t-* auf; und dasselbe ist selbstverständlich auch der Fall, wenn wir ein indisches *-ṭ-* hören. Erst die phonetische Belehrung pflegt uns überhaupt darauf aufmerksam zu machen, daß wir in dem englischen bezw. indischen *-ṭ-* ein anderes *-t-* als das uns geläufige „dentale“[1]) hören, und auch der Engländer, der in Indien lebt, pflegt erst dann den Unterschied der dentalen und „cerebralen“ *t*-Reihe gewahr zu werden, wenn er die Erfahrung macht, daß englische Ausdrücke, die einen dentalen Verschlußlaut enthalten, in den einheimischen indischen Alphabeten mit dem entsprechenden „cerebralen“ umschrieben werden. Das alles weist aber darauf hin, daß die Erklärung, die Dr. Nobel von dem angeblichen Verschwinden der Silbe *-ṭa-* von Palibothra im Griechischen gibt, vollkommen unhaltbar und offenbar darauf zurückzuführen ist, daß er sich ein ganz falsches Bild von den indischen „Cerebralen“ gemacht hat.[2])

Ich möchte aber trotzdem nicht bestreiten, daß auch auf dem von Nobel angedeuteten Wege eine Erklärung für die Schreibung Palibothra gegeben werden könnte, wenn diese auch wesentlich anders formuliert werden müßte. Es ist jedenfalls anzunehmen, daß schon in mittelindischer Zeit die kakuminalen stimmlosen Verschlußlaute nicht mehr als solche vorhanden waren. Darauf weist zunächst das stimmhaft-werden der intervokalischen stimmlosen Verschlußlaute überhaupt, wenn auch nur als mundartliche Erscheinung und nach Hemacandra IV 396 im Prakrit für den Apabhraṃśa charakteristisch.[3]) Auch diese „Erweichung“ war schon im Pāli vielfach

[1]) Besser „supra-dentale“ oder „gingivale“

[2]) Die einheimische indische Grammatik und Phonetik gibt nur einen allgemeinen Anhalt für die Bestimmung der Artikulationsstelle, indem sie sie als *mūrdhanya*, „Gaumendachlaute“ bezeichnet. Vgl. M. Müller, Rigveda-prātiśākhya 44 (I, 19); hierzu A. Weber, Ind. Studien IV, 117. Atharva-veda-prātiśākhya I, 22 (ed. Whitney, Journ. Am. Or. Soc. VII (1862) p. 354); Vājasaneyi-prātiśākhya I, 78 (von Weber falsch wiedergegeben mit „durch Bedeckung der Zungenspitze“ anstatt durch „Zurückbiegung der Z.“!); Taittirīya-prātiśākhya II, 37 (ed. Whitney, Journ. Am. Or. Soc. IX (1871) p. 72; J. Wackernagel, Altind. Grm. I, p. 164 ff.

[3]) Vgl. Pischel, Prakr. Gr. § 192, 202; Geiger, Pāli Gr. § 38.

bei den Cerebralen zum Übergang von ṭ zu ḷ fortgeschritten, so, um nur einige schon von Geiger gebrachte Beispiele anzuführen, in *kakkhaḷa, kheḷa, cakkavāḷa, phaḷika (sphaṭika), Āḷavī, Lāḷa.* Man wird nun selbstverständlich nicht annehmen dürfen, daß dieser Übergang sich nur in den gegebenen Wortformen vollzog, vielmehr muß er sich in dem Dialekt oder den Dialekten, aus welchen jene Ausdrücke übernommen wurden, als eine lautgesetzliche Erscheinung über alle Fälle des Gegebenseins der lautlichen Voraussetzungen erstreckt haben. Jedenfalls geht hieraus zur Genüge hervor, daß der Übergang von ṭ, dem intervok. cerebralen stimmlosen Verschlußlaut, zu ḷ einzeldialektisch schon zu einer Zeit sich vollzogen hatte, als die Bildung des Pāli als einer Schriftsprache noch nicht abgeschlossen war. Die Liquida *-ḷ-* stellt sich aber zu den Verschlußlauten *-ṭ-* und *-ḍ-* wie die Gleitelaute *-y-* und *-v-* zu den Verschlußlauten der übrigen Artikulationsstellen, und ihr wenn auch sporadisches Vorkommen im Pāli läßt daher ohne weiteres den Schluß zu, daß der Verlust des Verschlusses, der im allgemeinen erst einer späteren Periode der sprachlichen Entwicklung zugeschrieben wird, sich in einzelnen Dialekten, die dem Pāli zu Grunde lagen, schon um spätestens 250 v. Chr. vollzogen hatte, wenn man, wie es nahe liegt, den überlieferten Pālikanon mit demjenigen als identisch betrachtet, der durch Mahinda, den Sohn des Aśoka, um diese Zeit nach Ceylon gebracht wurde. Es kann eigentlich nur noch die Frage sein, ob wir es hier wirklich nur mit einer sporadischen Erscheinung innerhalb des einen oder anderen mittelindischen Dialektes zu tun haben, oder ob nicht vielmehr jene Verschiebung sich nicht besser als eine allgemein-indische, sich auch auf die eigentliche Grundlage des Pāli erstreckende betrachten läßt, die sich nur durch irgendwelche, noch näher zu bestimmende Einflüsse der genaueren phonetischen Umschreibung (durch *-ḷ-*) entzogen hat.

Ohne mich für die eine oder die andere Seite der Alternative entscheiden zu wollen — für die Lösung der uns beschäftigenden Hauptfrage wäre sie irrelevant — möchte ich doch auf ein Moment hinweisen, das für die Allgemeingültigkeit eines schon für die Pālistufe gültigen bezüglichen Laut-

gesetzes zu sprechen scheint. Es ist nämlich auffallend, daß die oben nach Geiger zitierten Ausdrücke, die jene Erscheinung aufweisen, von ihren Sanskritäquivalenten im allgemeinen erheblich abweichen und daß deren Rekonstruktion nicht durchaus klar zu Tage liegt. So liegt *cakkavāḷa* von seinem Etymon *cakravarta* schon so weit ab, daß es nicht ohne weiteres mehr den ursprünglichen Lautverhältnissen entsprechend zu erkennen ist. Auch *phaḷika* = *sphaṭika*, das übrigens sowohl Vararuci (II 21) als Hemacandra (I 197) als der Mahārāṣṭrī angehörig bezeichnen, das aber, weil bei Vararuci nicht unter den *vibhāṣā* erwähnt, als gemein-prakritisch aufzufassen ist, wird man als eine Gleichung betrachten dürfen, die den Konstruktoren der Pāli-Sprache nicht ganz durchsichtig war und daher dazu führte, die geläufige Prakritform unverändert zu übernehmen. Entsprechendes dürfte von den Formen *kakkhaḷa* „grausam“ und *kheḷa* „Speichel“ gelten, die durch Ersatz von *ḷ* durch das pāligemäße -*ṭ*- auch kein Schriftbild und Lautbild gewähren, das für den Sanskrit-kundigen ohne weiteres durchsichtig wäre; denn das übrigens anscheinend nur in den Koça belegte *kakkhaṭa* wird nur in dem nicht-bildlichen Sinne von „hart“ aufgeführt, und das in der Bedeutung von „Schleim, Phlegma“ (BR.) gleichfalls nur den — letzten Endes auf buddhistischen Quellen beruhenden — einheimischen Wörterbüchern bekannte ssk. *kheṭa* ist offenbar selbst eine sanskritisierte Bildung, die zur Zeit der Bildung der Pālisprache überhaupt nicht bestand und die man daher auch nicht im Sinne eines Etymons in Pali-Texten brauchen konnte. Die zwei von Geiger in diesem Zusammenhang angeführten geographischen Namen *Āḷavī* — *Āṭavī* und *Lāḷa* — *Lāṭa* wird man hier wohl besser aus der Betrachtung ausschließen, weil die etymologische Zurückführung von Stadt- und Ländernamen zu viele zweifelhafte Möglichkeiten (Volksetymologie!) enthält, als daß sie zur Grundlage und zum Ausgangspunkt lautgeschichtlicher Erwägungen gemacht werden dürften. Wenn sich so bei den als Instanzen eines Lautwandels von intervok. -*ṭ*- zu -*ḷ*- von Geiger angeführten Pali-Ausdrücken annehmen läßt, daß ihre etymologisierende Rekonstruktion den Redaktoren des literarischen Pali bedenklich erscheinen mochte, so

würde dies zu der Schlußfolgerung führen, daß der Lautwandel von interv. *-ṭ-* zu *-ḷ-* zu jener Zeit schon abgeschlossen war und in der großen Mehrzahl der Fälle nur deshalb nicht zum Ausdruck kommt, weil hier die etymologische Deutung (vermittelst *-ṭ-*) klarer zu Tage trat.[1])

Jedenfalls dürfte also soviel feststehen, daß der Lautwandel von cerebralem *-ṭ-* zu *-ḷ-* sich zum mindesten schon in dem einen oder anderen der Dialekte, die zu der Ausbildung der als „Pāli" bezeichneten Schriftsprache beitrugen, vollzogen hatte, oder aber, daß er zu dieser Zeit für das Gesamtgebiet des Pāli abgeschlossen war, sodaß die Schreibung mit *-ṭ-* nicht mehr als phonetisch exakt zu betrachten wäre und ihre Weiterexistenz wesentlich aus konservativen Gründen — Beibehaltung der etymologisch gerechtfertigten Schreibung — sich erklären würde.

Von hier aus würde auch wohl Licht fallen auf die so äußerst befremdliche Schreibung des ersten Kompositionsbestandteils in griech. *Παλιβοθρα* usw. Gehen wir nämlich von einer Aussprache *Pāḷalip-* aus und ziehen hierbei in Betracht, daß der von uns als *-a-* transkribierte Vokallaut keinesfalls ein reines *-a-* war, sondern der je nach dem Charakter des Konsonanten verschiedene spezifische Klang, den wir gewöhnlich mit schwa bezeichnen,[2]) so würde es sich verstehen lassen, daß ein ind. *Pāḷəḷip-* entweder auf dem Wege der vereinfachten Aussprache (Haplologie) oder auf dem des vereinfachten Gehöreindrucks (Haplakusie) oder schließlich auf dem der vereinfachten Schreibung (Hap ographie) zu der

---

[1]) Auch pāli *dālima*, das Lüders, Antidoron (Festschrift Wackernagel) p. 305 als schlechte Schreibung für *dāḷima* betrachtet und dessen ersten Bestandteil er auf pāli *dāṭhā*, ssk. *daṃṣṭrā* — zurückführen möchte, würde hierher gehören, falls diese Etymologie angängig wäre. Sie erscheint mir daran zu scheitern, daß altind. *-ṃṣṭr-* im Pāli nicht als *-ḍh-* sondern als *-ṭh-* erscheint. Auch der supponierte Verlust der Aspiration scheint mir nicht so leicht zu nehmen. Schließlich stimmt auch die von L. aus Childers' Dict. übernommene Bedeutung von pāli *dālima* nicht zu den von Rhys Davids-Stede nachgewiesenen Quellen.

[2]) Über diesen Charakter des ind. *a* vgl. J. Wackernagel, Altind. Grm. I, p. 3 ff.; M. Walleser, Zur Aussprache des Sanskrit und Tibetischen (Mat. z. Kunde des Buddhismus, Heft 11), Abschn. 5.

Form überführt worden sein könnte, wie sie in dem „Palip-" der griechischen Berichte vorliegt. Die dritte dieser Erklärungsmöglichkeiten würde auf das gleiche hinauslaufen, was Nobel zur Erklärung der griechischen Form vorschlug, indem er sagt: „Daß die Griechen die Silbe *ṭa* wegließen, liegt natürlich daran, daß sie in ihrer Sprache keinen passenden Laut für den ihnen völlig fremden Zerebral ausfindig machen konnten." Nur würde ich weniger Gewicht auf die Fremdartigkeit des indischen Lautbildes legen als darauf, daß infolge der schwachen Artikulation des intervok. *ə* (schwa) die zwei zerebralen -*ḷ*- recht nahe an einander getreten waren, sodaß fast von einer Verschmelzung der zwei *ḷ*-- unter gleichzeitigem Verlust des dazwischen stehenden indifferenten Vokals geredet werden könnte.

Aber auch eine Haplologie, also vereinfachte Aussprache, würde sich leicht verstehen lassen, wenn man berücksichtigt, daß der Lautwandel von intervok. -*ṭ*- zu -*ḷ*- schon eine solche Lockerung des ursprünglichen zerebralen Verschlusses bedeutet, daß von einer eigentlich und ausgesprochen konsonantischen Artikulation doch nur noch mit Vorbehalt geredet werden kann. W. Geiger hat diesen Übergang der Verschluß- zu Gleitelauten für das Singhalesische auch besonders als für die Cerebralen gültig nachgewiesen, und zwar als die direkte Fortsetzung eines Laut-Vorgangs, „welcher schon auf der Pālistufe beginnt, auf der Prakrit-Stufe sich fortsetzt, im Sgh. konsequent vollzogen ist."[1]) Sollte dieser Lautwandel als schon zur Zeit des Alt-Singhalesischen abgeschlossen betrachtet werden können, — und diese Annahme ist eigentlich selbstverständlich, da man sich andernfalls doch fragen müßte, warum in einzelnen Fällen das Lautgesetz nicht gleich zu Anfang gewirkt hätte — so könnte jene Haplologie oder Haplographie, welche aus einem *Pāṭaḷi*, *Pāḷaḷi* ein *Pāḷi* machte, mit ganz besonders starken Gründen als für jenen Sprachzustand bestehend zu betrachten sein, in welchem wir uns die ältesten, in Ceylon abgefaßten Kommentare zu dem Pāli-Tipiṭaka niedergelegt vorstellen müssen.

[1]) Lit. u. Spr. d. Singhalesen p. 39.

Und nur in diesen altsinghalesischen Texten — nicht etwa in den aus Magadha gebrachten heiligen Texten selber — konnte das Wort Pāli zu Hause sein, als die Bezeichnung, mit der man in der Sprache der Kommentare, also dem Singhalesischen, jene ältere Sprache und Literatur des eigentlichen Buddhawortes bezeichnete.[1]) Und das scheint mir denn auch das letztmögliche Ergebnis, zu dem ein Versuch, das Wort *Pāli* etymologisch zu erklären, führen kann. Es liegt ja allerdings kein unmittelbarer Zwang zu einer solchen etymologischen Erklärung vor, falls man nur das Wort als solches im Auge hat. Das Problem ist aber unabweisbar gegeben, sobald man den altbuddhistischen Kanon ins Auge faßt, der nun einmal aufs engste mit jener Bezeichnung verbunden ist. Die Versuche, ihm eine bestimmte Heimat zuzuweisen, die die bedeutendsten Köpfe der indischen Philologie von Westergaard bis in die Gegenwart hinein gefesselt haben, dürfen wohl als unzulänglich und gescheitert betrachtet werden. Insbesondere auch die besonders nachdrücklich durch R. O. Franke betätigten Bemühungen, mit Hilfe der zeitgenössischen Inschriften der Sache auf den Grund zu kommen. Denn wenn, wie schon Senart gezeigt hat, die Einheitlichkeit der Aśoka-Inschriften nur durch eine einheitliche „Reichssprache" erklärbar wird, so können eben auch die Inschriften keine endgültige Klärung über Verhältnisse bringen, die offenbar schon über jene Zeit hinaus weisen. Auch soll gar nicht bestritten werden, daß auch den bisherigen etymologischen Deutungen des Wortes *pāli* ein wenn auch m.E. nicht sehr erheblicher Wert zukommt. Wesentlich günstiger aber würde es für die von mir vorgeschlagene Deutung des Ausdrucks stehen, falls ihm noch andere Ausdrücke beigesellt werden könnten, die in einen genetischen Zusammenhang mit ihm gebracht werden könnten. In diesem Sinne habe ich versucht, den Ausdruck *peyyālaṃ*, der gleichfalls nicht etwa als ein der kanonischen Sprache, sondern der alt-singhalesischen Aṭṭhakathā angehöriger zu betrachten ist, mit jenem

[1]) Mason, Kaccayana's Pāli Grammar (1868) p. 11: „Pāli is never found in the old texts, but is used like a vernacular word to define *Jinavacana* whenever it occurs in the texts."

Was bedeutet „Pāli“?

Von Max Walleser.

Wenn ohne Zweifel das Edikt von Bhabra geeignet ist, über den Umfang und Inhalt der buddhistischen Literatur zur Zeit des Aśoka die wertvollsten Aufschlüsse zu gewähren, so würden diese dadurch in noch helleres Licht gesetzt werden, daß sich der Pāli-Kanon genauer lokalisieren ließe. Falls nämlich der Nachweis erbracht werden könnte, daß dieser mit der Sammlung identisch ist, die Aśoka in seinem Edikt vor Augen hatte, so ließen sich die Ergebnisse aus dem Bhabra-Edikt ohne weiteres auf den uns bekannten Pāli-Kanon beziehen, und jener Nachweis könnte dadurch als erbracht angesehen werden, daß der Pāli-Kanon als aus Pāṭaliputra, dem Palibothra der Griechen und Römer, der Residenz des Aśoka, von wo er nach Ceylon übermittelt wurde, auch wirklich herstammend wahrscheinlich gemacht werden könnte. Dies wäre aber der Fall, wenn das Wort „Pāli“ auf den ersten Bestandteil des in Pāṭaliputra vorliegenden Kompositums etymologisch zurückgeführt werden könnte.

Nun spricht für diese Gleichung ein unter allen Umständen äußerst wichtiger Umstand, nämlich die einhellige und auch nie ernstlich in Zweifel gezogene Überlieferung in der griechisch-lateinischen Literatur als *Παλι-*, *pali-*; andererseits ist es aber ebenso unbestritten, daß der durch diese Wortform geforderte Schwund eines zwischenvokalischen „cerebralen“ ṭ sich bis jetzt in keinem mittelindischen Dialekt hat nachweisen lassen,[1]) es müßte denn sein, daß man die in der Aśoka-Inschrift von Girnar vorliegende Form *peṭeniko* (I, 4) mit Senart u. a. auf den Stadtnamen ssk. *Pratiṣṭhāna* zurückführt, was ja aber auch das einzig mögliche zu sein scheint.[2]) Falls diese Etymologie zutrifft, müßte man jedenfalls an-

---

[1]) Pischel, Grm. d. Prakr. Spr. § 238; vgl. Walleser, Pāli-Kanon, p. 21, n. 70.

[2]) Vgl. hierzu meine Abh. p. 20 und n. 67.

nehmen, daß es sich bei dem hier vorliegenden Schwund von intervokalischem *ṭ* um eine spezielle Eigentümlichkeit des in jener Stadt herrschenden Dialektes handelt, die sich sonst nirgends schriftlich fixiert findet und uns lediglich durch einen Zufall auf dem Girnar-Edikt überliefert worden ist. Ebenso könnte es sich bei einer im Gegensatz zu der sonst üblichen Erhaltung von intervokalischem -ṭ- stehenden Aussprache Pali, wie sie uns durch Arrian, Ptolemaios u. a. übermittelt ist, um eine für die einheimischen Bewohner dieser Stadt chạrakteristische argotmäßige Aussprache handeln, die sich ebenso wenig in der schriftlichen Tradition nachweisen läßt, wie sich etwa die einheimische, aber zugleich auch im weiten Umkreise übliche Aussprache von „Stuttgart" (*ṣṭu*^{ə}*g̨ərt*), „Bruchsal" (*brūs*^{ə}*l*), sich höchstens einmal durch einen Zufall in der schriftlich fixierten Sprache vorfindet. Man müßte dann allerdings annehmen, daß sich in dem Dialekte speziell dieser Stadt der Schwund von intervok. -*ṭ*- schon zur Zeit des Aśoka vollzogen hatte, der sprachliche Einzelfall würde sich also erklären lassen, auch ohne daß man die Gesetzmäßigkeit und Allgemeingültigkeit des Lautwandels überhaupt in Zweifel zieht. Wie fern mir selbst eine derartige Auffassung liegt, dürfte daraus zur Genüge hervorgehen, daß ich auf der in Jena 1922 stattgehabten Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner gegenüber Ed. Hermann, der im Anschluß an neuere sprachwissenschaftliche Theorien (Horn) die Allgemeingültigkeit der Lautgesetze einer scharfen Kritik unterwarf, die bisher übliche allgemeine Auffassung auf das entschiedenste vertrat und einzelne scheinbare Ausnahmen lokaler Art — als Beispiel war das Umsichgreifen einer nachweisbar erst ganz kürzlich importierten Ausspracheeigentümlichkeit auf der Insel Sylt angeführt worden — darauf zurückzuführen suchte, daß es sich dabei immer nur höchstens um eine andere Art von Lautgesetzlichkeit handeln könne, ohne daß die Gesetzlichkeit oder Regelmäßigkeit des Lautwandels überhaupt dadurch in Frage gestellt würde. Auf diese Weise würde sich also ohne Zweifel der Widerspruch der Form Palibothra, die Megasthenes von seinem längeren Aufenthalt in dieser Stadt geläufig sein mochte, und der durch die schrift-

liche Überlieferung sanktionierten Wortform Pāṭaliputra mit erhaltenem -ṭ- erklären lassen, ohne daß man einen Bruch der lautgesetzlichen Entwicklung anzunehmen gezwungen wäre.

Nun ist kürzlich von anderer Seite ein Versuch gemacht worden, die vorliegende Schwierigkeit zu beheben, indem J. Nobel in seiner Anzeige meiner Abhandlung über die „Sprache und Heimat des Pāli-Kanons“ (OLZ. 1925 Nr. 2 Sp. 96 Anm.) vermutete, daß der Umstand, „daß die Griechen die Silbe *ṭa* wegließen, natürlich daran liegt, daß sie in ihrer Sprache keinen passenden Laut für den ihnen völlig fremden Zerebral ausfindig machen konnten“. Diese Annahme enthält indessen eine Reihe unbewiesener Voraussetzungen, sodaß sie kaum als eine ausreichende Erklärung anerkannt werden dürfte. So führe ich nur Folgendes an.

Zunächst ist es durchaus zweifelhaft, ob die griechischen „Dentale“, zumal *τ*, wirklich rein dentale oder auch nur alveolare Laute gewesen sind. Jedenfalls weist der Übergang von *-kj-* zu *-tt-* (Brugmann, Grundriß² I, p. 274) darauf hin, daß der Schriftcharakter *-τ-* auch zur Bezeichnung palataler oder „cerebraler“ Spirans verwandt wurde.[1]) Auch dürfte sich die Äquivalenz von gr. *τ* mit lat. *qu*, aind. *c*, wie z. B. bei lat. *quis*, *que*, also bei den sogen. Labiovelaren, wohl noch am besten dadurch erklären lassen, daß man für die griech. „Dentale“ den Lautwert von „Cerebralen“, oder wie man sie im Anschluß an die neuere Phonetik sinngemäßer bezeichnet, „Retrovexen“ ansetzt. Sollte dies aber der Fall gewesen sein, so wäre es durchaus unverständlich, daß ein indisches *ṭ* nicht auch durch ein griech. *-τ̣-* umschrieben worden sein sollte.

Aber auch, wenn *τ* einen mehr oder weniger dentalen Charakter hatte, so war doch deshalb der ind. Cerebral den Griechen durchaus nicht so fremd, daß sie in ihrer eigenen Sprache gar keinen zu dessen Wiedergabe geeigneten Laut hätten ausfindig machen sollen. Es läßt sich allerdings nicht mit aller Genauigkeit festlegen, an welchem Punkte des harten

---

[1]) Vgl. hierüber zuletzt Pedersen, Antidoron (Festschrift Wackernagel), p. 114 ff.

Gaumens der apikale Verschluß der nach aufwärts gebogenen Zunge gebildet worden ist, aber man wird doch annehmen dürfen, daß diese Klasse von Lauten zu jener Zeit nicht wesentlich anders gebildet wurden als wie es heutzutage der Fall ist, und da wird man doch ohne Gefahr eines Widerspruches sagen dürfen, daß an keiner Stelle des indischen Sprachgebiets diese Laute nicht so gebildet würden, daß sie nicht von jedem Europäer als mit der ihm gerade geläufigen *t*-Reihe umschreibbar betrachtet würden. Ich berufe mich hierfür auf die genauen phonetischen Angaben, die T. Graham Bailey kürzlich in einem bezüglichen Artikel des Journal of the Royal Asiatic Society 1925 p. 87—93 zusammengestellt hat. Hiernach stellt Prof. Dr. Jones, von dem B. sagt, daß er „is probably the most eminent living exponent of speech-sounds, and very few Oriental scholars have spent as much time as he in the study of Indian sounds", fest, daß „in the Indian languages whose sounds he has studied, the furthest back „cerebrals" are found in the Dravidian languages, but that even in this case the place of contact is no further back than half-way along the hard palate". Nach einer eingehenden Darlegung der bezüglichen Darlegungen und Aufstellungen von Lloyd James, Mr. Page, Dr. Chatterji und seiner eigenen Beobachtungen, die sich auf das ganze nördliche Indien erstreckten, gelangt Gr. B. zu dem Ergebnis, (das sich übrigens mit meinen eigenen Beobachtungen in Indien, von Colombo bis Darjeeling und von Calcutta bis Bombay, in vollkommener Übereinstimmung befindet), daß, „so far as is at present known to science, no Indian language possesses a „cerebral" sound which has a point of articulation further back than the middle of the hard palate". Das ist aber auch ziemlich genau die Artikulationsstelle des englischen -*t*-,[1]) das noch niemals weder uns Deutschen noch sonst jemandem so fremdartig vorkam, daß wir deshalb bei der Transkription eines englischen Wortes, das eine Silbe mit -*t*- enthielte, einfach die Silbe weggelassen hätten. Wir fassen

[1]) Über die Beziehung des englischen zum indischen *ṭ* vgl. Jespersen, Lehrbuch der Phonetik (1904), § 31, p. 33; Ellis, Early Engl. Pronunc. p. 1096, Storm, Engl. Phil. p. 43; Whitney, Oriental and linguistic studies, II (1875), p. 244, 261.

eben ohne weiteres auch das, wenn auch etwas abweichend artikulierte, englische -ṭ- als ein -t- auf; und dasselbe ist selbstverständlich auch der Fall, wenn wir ein indisches -ṭ- hören. Erst die phonetische Belehrung pflegt uns überhaupt darauf aufmerksam zu machen, daß wir in dem englischen bezw. indischen -ṭ- ein anderes -t- als das uns geläufige „dentale“[1]) hören, und auch der Engländer, der in Indien lebt, pflegt erst dann den Unterschied der dentalen und „cerebralen“ t-Reihe gewahr zu werden, wenn er die Erfahrung macht, daß englische Ausdrücke, die einen dentalen Verschlußlaut enthalten, in den einheimischen indischen Alphabeten mit dem entsprechenden „cerebralen“ umschrieben werden. Das alles weist aber darauf hin, daß die Erklärung, die Dr. Nobel von dem angeblichen Verschwinden der Silbe -ṭa- von Palibothra im Griechischen gibt, vollkommen unhaltbar und offenbar darauf zurückzuführen ist, daß er sich ein ganz falsches Bild von den indischen „Cerebralen“ gemacht hat.[2])

Ich möchte aber trotzdem nicht bestreiten, daß auch auf dem von Nobel angedeuteten Wege eine Erklärung für die Schreibung Palibothra gegeben werden könnte, wenn diese auch wesentlich anders formuliert werden müßte. Es ist jedenfalls anzunehmen, daß schon in mittelindischer Zeit die kakuminalen stimmlosen Verschlußlaute nicht mehr als solche vorhanden waren. Darauf weist zunächst das stimmhaft-werden der intervokalischen stimmlosen Verschlußlaute überhaupt, wenn auch nur als mundartliche Erscheinung und nach Hemacandra IV 396 im Prakrit für den Apabhraṃśa charakteristisch.[3]) Auch diese „Erweichung“ war schon im Pāli vielfach

[1]) Besser „supra-dentale“ oder „gingivale“

[2]) Die einheimische indische Grammatik und Phonetik gibt nur einen allgemeinen Anhalt für die Bestimmung der Artikulationsstelle, indem sie sie als *mūrdhanya*, „Gaumendachlaute“ bezeichnet. Vgl. M. Müller, Rigveda-prātiśākhya 44 (I, 19); hierzu A. Weber, Ind. Studien IV, 117. Atharva-veda-prātiśākhya I, 22 (ed. Whitney, Journ. Am. Or. Soc. VII (1862) p. 354); Vājasaneyi-prātiśākhya I, 78 (von Weber falsch wiedergegeben mit „durch Bedeckung der Zungenspitze“ anstatt durch „Zurückbiegung der Z.“!); Taittirīya-prātiśākhya II, 37 (ed. Whitney, Journ. Am. Or. Soc. IX (1871) p. 72; J. Wackernagel, Altind. Grm. I, p. 164 ff.

[3]) Vgl. Pischel, Prakr. Gr. § 192, 202; Geiger, Pāli Gr. § 38.

bei den Cerebralen zum Übergang von ṭ zu ḷ fortgeschritten, so, um nur einige schon von Geiger gebrachte Beispiele anzuführen, in *kakkhaḷa, kheḷa, cakkavāḷa, phaḷika (sphaṭika), Āḷavī, Lāḷa*. Man wird nun selbstverständlich nicht annehmen dürfen, daß dieser Übergang sich nur in den gegebenen Wortformen vollzog, vielmehr muß er sich in dem Dialekt oder den Dialekten, aus welchen jene Ausdrücke übernommen wurden, als eine lautgesetzliche Erscheinung über alle Fälle des Gegebenseins der lautlichen Voraussetzungen erstreckt haben. Jedenfalls geht hieraus zur Genüge hervor, daß der Übergang von ṭ, dem intervok. cerebralen stimmlosen Verschlußlaut, zu ḷ einzeldialektisch schon zu einer Zeit sich vollzogen hatte, als die Bildung des Pāli als einer Schriftsprache noch nicht abgeschlossen war. Die Liquida *-ḷ-* stellt sich aber zu den Verschlußlauten *-ṭ-* und *-ḍ-* wie die Gleitelaute *-y-* und *-v-* zu den Verschlußlauten der übrigen Artikulationsstellen, und ihr wenn auch sporadisches Vorkommen im Pāli läßt daher ohne weiteres den Schluß zu, daß der Verlust des Verschlusses, der im allgemeinen erst einer späteren Periode der sprachlichen Entwicklung zugeschrieben wird, sich in einzelnen Dialekten, die dem Pāli zu Grunde lagen, schon um spätestens 250 v. Chr. vollzogen hatte, wenn man, wie es nahe liegt, den überlieferten Pālikanon mit demjenigen als identisch betrachtet, der durch Mahinda, den Sohn des Aśoka, um diese Zeit nach Ceylon gebracht wurde. Es kann eigentlich nur noch die Frage sein, ob wir es hier wirklich nur mit einer sporadischen Erscheinung innerhalb des einen oder anderen mittelindischen Dialektes zu tun haben, oder ob nicht vielmehr jene Verschiebung sich nicht besser als eine allgemein-indische, sich auch auf die eigentliche Grundlage des Pāli erstreckende betrachten läßt, die sich nur durch irgendwelche, noch näher zu bestimmende Einflüsse der genaueren phonetischen Umschreibung (durch *-ḷ-*) entzogen hat.

Ohne mich für die eine oder die andere Seite der Alternative entscheiden zu wollen — für die Lösung der uns beschäftigenden Hauptfrage wäre sie irrelevant — möchte ich doch auf ein Moment hinweisen, das für die Allgemeingültigkeit eines schon für die Pālistufe gültigen bezüglichen Laut-

gesetzes zu sprechen scheint. Es ist nämlich auffallend, daß die oben nach Geiger zitierten Ausdrücke, die jene Erscheinung aufweisen, von ihren Sanskritäquivalenten im allgemeinen erheblich abweichen und daß deren Rekonstruktion nicht durchaus klar zu Tage liegt. So liegt *cakkavāḷa* von seinem Etymon *cakravarta* schon so weit ab, daß es nicht ohne weiteres mehr den ursprünglichen Lautverhältnissen entsprechend zu erkennen ist. Auch *phaḷika* = *sphaṭika*, das übrigens sowohl Vararuci (II 21) als Hemacandra (I 197) als der Mahārāṣṭrī angehörig bezeichnen, das aber, weil bei Vararuci nicht unter den *vibhāṣā* erwähnt, als gemein-prakritisch aufzufassen ist, wird man als eine Gleichung betrachten dürfen, die den Konstruktoren der Päli-Sprache nicht ganz durchsichtig war und daher dazu führte, die geläufige Prakritform unverändert zu übernehmen. Entsprechendes dürfte von den Formen *kakkhaḷa* „grausam“ und *kheḷa* „Speichel“ gelten, die durch Ersatz von *ḷ* durch das päligemäße -*ṭ*- auch kein Schriftbild und Lautbild gewähren, das für den Sanskrit-kundigen ohne weiteres durchsichtig wäre; denn das übrigens anscheinend nur in den Koça belegte *kakkhaṭa* wird nur in dem nicht-bildlichen Sinne von „hart“ aufgeführt, und das in der Bedeutung von „Schleim, Phlegma“ (BR.) gleichfalls nur den — letzten Endes auf buddhistischen Quellen beruhenden — einheimischen Wörterbüchern bekannte ssk. *kheṭa* ist offenbar selbst eine sanskritisierte Bildung, die zur Zeit der Bildung der Pälisprache überhaupt nicht bestand und die man daher auch nicht im Sinne eines Etymons in Pali-Texten brauchen konnte. Die zwei von Geiger in diesem Zusammenhang angeführten geographischen Namen *Āḷavī* — *Āṭavī* und *Lāḷa* — *Lāṭa* wird man hier wohl besser aus der Betrachtung ausschließen, weil die etymologische Zurückführung von Stadt- und Ländernamen zu viele zweifelhafte Möglichkeiten (Volksetymologie!) enthält, als daß sie zur Grundlage und zum Ausgangspunkt lautgeschichtlicher Erwägungen gemacht werden dürften. Wenn sich so bei den als Instanzen eines Lautwandels von intervok. -*ṭ*- zu -*ḷ*- von Geiger angeführten Pali-Ausdrücken annehmen läßt, daß ihre etymologisierende Rekonstruktion den Redaktoren des literarischen Pali bedenklich erscheinen mochte, so

würde dies zu der Schlußfolgerung führen, daß der Lautwandel von interv. -*ṭ*- zu -*ḷ*- zu jener Zeit schon abgeschlossen war und in der großen Mehrzahl der Fälle nur deshalb nicht zum Ausdruck kommt, weil hier die etymologische Deutung (vermittelst -*ṭ*-) klarer zu Tage trat.[1])

Jedenfalls dürfte also soviel feststehen, daß der Lautwandel von cerebralem -*ṭ*- zu -*ḷ*- sich zum mindesten schon in dem einen oder anderen der Dialekte, die zu der Ausbildung der als „Pāli" bezeichneten Schriftsprache beitrugen, vollzogen hatte, oder aber, daß er zu dieser Zeit für das Gesamtgebiet des Pāli abgeschlossen war, sodaß die Schreibung mit -*ṭ*- nicht mehr als phonetisch exakt zu betrachten wäre und ihre Weiterexistenz wesentlich aus konservativen Gründen — Beibehaltung der etymologisch gerechtfertigten Schreibung — sich erklären würde.

Von hier aus würde auch wohl Licht fallen auf die so äußerst befremdliche Schreibung des ersten Kompositionsbestandteils in griech. *Παλιβοθρα* usw. Gehen wir nämlich von einer Aussprache *Pāḷalip*- aus und ziehen hierbei in Betracht, daß der von uns als -*a*- transkribierte Vokallaut keinesfalls ein reines -*a*- war, sondern der je nach dem Charakter des Konsonanten verschiedene spezifische Klang, den wir gewöhnlich mit schwa bezeichnen,[2]) so würde es sich verstehen lassen, daß ein ind. *Pāḷəlip*- entweder auf dem Wege der vereinfachten Aussprache (Haplologie) oder auf dem des vereinfachten Gehöreindrucks (Haplakusie) oder schließlich auf dem der vereinfachten Schreibung (Hap ographie) zu der

[1]) Auch pāli *dālima*, das Lüders, Antidoron (Festschrift Wackernagel) p. 305 als schlechte Schreibung für *dāḷima* betrachtet und dessen ersten Bestandteil er auf pāli *dāṭhā*, ssk. *daṃṣṭrā* — zurückführen möchte, würde hierher gehören, falls diese Etymologie angängig wäre. Sie erscheint mir daran zu scheitern, daß altind. -*ṃṣṭr*- im Pāli nicht als -*ḍh*- sondern als -*ṭh*- erscheint. Auch der supponierte Verlust der Aspiration scheint mir nicht so leicht zu nehmen. Schließlich stimmt auch die von L. aus Childers' Dict. übernommene Bedeutung von pāli *dālima* nicht zu den von Rhys Davids-Stede nachgewiesenen Quellen.

[2]) Über diesen Charakter des ind. *a* vgl. J. Wackernagel, Altind. Grm. I, p. 3 ff.; M. Walleser, Zur Aussprache des Sanskrit und Tibetischen (Mat. z. Kunde des Buddhismus, Heft 11), Abschn. 5.

Form überführt worden sein könnte, wie sie in dem „Palip-" der griechischen Berichte vorliegt. Die dritte dieser Erklärungsmöglichkeiten würde auf das gleiche hinauslaufen, was Nobel zur Erklärung der griechischen Form vorschlug, indem er sagt: „Daß die Griechen die Silbe *ṭa* wegließen, liegt natürlich daran, daß sie in ihrer Sprache keinen passenden Laut für den ihnen völlig fremden Zerebral ausfindig machen könnten." Nur würde ich weniger Gewicht auf die Fremdartigkeit des indischen Lautbildes legen als darauf, daß infolge der schwachen Artikulation des intervok. *ə* (schwa) die zwei zerebralen -*ḷ*- recht nahe an einander getreten waren, sodaß fast von einer Verschmelzung der zwei *ḷ*-- unter gleichzeitigem Verlust des dazwischen stehenden indifferenten Vokals geredet werden könnte.

Aber auch eine Haplologie, also vereinfachte Aussprache, würde sich leicht verstehen lassen, wenn man berücksichtigt, daß der Lautwandel von intervok. -*ṭ*- zu -*ḷ*- schon eine solche Lockerung des ursprünglichen zerebralen Verschlusses bedeutet, daß von einer eigentlich und ausgesprochen konsonantischen Artikulation doch nur noch mit Vorbehalt geredet werden kann. W. Geiger hat diesen Übergang der Verschluß- zu Gleitelauten für das Singhalesische auch besonders als für die Cerebralen gültig nachgewiesen, und zwar als die direkte Fortsetzung eines Laut-Vorgangs, „welcher schon auf der Pālistufe beginnt, auf der Prakrit-Stufe sich fortsetzt, im Sgh. konsequent vollzogen ist."[1]) Sollte dieser Lautwandel als schon zur Zeit des Alt-Singhalesischen abgeschlossen betrachtet werden können, — und diese Annahme ist eigentlich selbstverständlich, da man sich andernfalls doch fragen müßte, warum in einzelnen Fällen das Lautgesetz nicht gleich zu Anfang gewirkt hätte — so könnte jene Haplologie oder Haplographie, welche aus einem *Pāṭaḷi*, *Pāḷaḷi* ein *Pāḷi* machte, mit ganz besonders starken Gründen als für jenen Sprachzustand bestehend zu betrachten sein, in welchem wir uns die ältesten, in Ceylon abgefaßten Kommentare zu dem Pāli-Tipiṭaka niedergelegt vorstellen müssen.

[1]) Lit. u. Spr. d. Singhalesen p. 39.

Und nur in diesen altsinghalesischen Texten — nicht etwa in den aus Magadha gebrachten heiligen Texten selber — konnte das Wort Pāli zu Hause sein, als die Bezeichnung, mit der man in der Sprache der Kommentare, also dem Singhalesischen, jene ältere Sprache und Literatur des eigentlichen Buddhawortes bezeichnete.[1]) Und das scheint mir denn auch das letztmögliche Ergebnis, zu dem ein Versuch, das Wort *Pāli* etymologisch zu erklären, führen kann. Es liegt ja allerdings kein unmittelbarer Zwang zu einer solchen etymologischen Erklärung vor, falls man nur das Wort als solches im Auge hat. Das Problem ist aber unabweisbar gegeben, sobald man den altbuddhistischen Kanon ins Auge faßt, der nun einmal aufs engste mit jener Bezeichnung verbunden ist. Die Versuche, ihm eine bestimmte Heimat zuzuweisen, die die bedeutendsten Köpfe der indischen Philologie von Westergaard bis in die Gegenwart hinein gefesselt haben, dürfen wohl als unzulänglich und gescheitert betrachtet werden. Insbesondere auch die besonders nachdrücklich durch R. O. Franke betätigten Bemühungen, mit Hilfe der zeitgenössischen Inschriften der Sache auf den Grund zu kommen. Denn wenn, wie schon Senart gezeigt hat, die Einheitlichkeit der Aśoka-Inschriften nur durch eine einheitliche „Reichssprache" erklärbar wird, so können eben auch die Inschriften keine endgültige Klärung über Verhältnisse bringen, die offenbar schon über jene Zeit hinaus weisen. Auch soll gar nicht bestritten werden, daß auch den bisherigen etymologischen Deutungen des Wortes *pāli* ein wenn auch m.E. nicht sehr erheblicher Wert zukommt. Wesentlich günstiger aber würde es für die von mir vorgeschlagene Deutung des Ausdrucks stehen, falls ihm noch andere Ausdrücke beigesellt werden könnten, die in einen genetischen Zusammenhang mit ihm gebracht werden könnten. In diesem Sinne habe ich versucht, den Ausdruck *peyyālaṃ*, der gleichfalls nicht etwa als ein der kanonischen Sprache, sondern der alt-singhalesischen Aṭṭhakathā angehöriger zu betrachten ist, mit jenem

[1]) Mason, Kaccayana's Pāli Grammar (1868) p. 11: „Pāli is never found in the old texts, but is used like a vernacular word to define *Jinavacana* whenever it occurs in the texts."

in Verbindung zu bringen, und zwar mit Hilfe der Erscheinung der für das Pāli gültigen „double vṛddhi“, deren Vorhandensein auch in den alten Prakrits kaum bestritten werden dürfte.[1]) Jedenfalls würde die von mir vorgeschlagene Erklärung von *pāli* und *peyyālaṃ* ausgezeichnet zu einander stimmen, und ich möchte mich mit Hinsicht hierauf für berechtigt halten, von jedem Kritiker meiner Aufstellungen zu fordern, sich selbst einmal darüber zu äußern, wie er *pāli* und *peyyālaṃ* sich etymologisch zurecht legt.

---

[1]) Der Rez. der OLZ hat meine Argumentation völlig entstellt, indem er nur meinen Hinweis auf Pāṇini anführt, den ich selbst als in keiner Hinsicht beweiskräftig deutlich gekennzeichnet habe, ohne die „double vṛddhi“ auch nur zu erwähnen.

Die Bedeutung des Körpers in der Meditation.

Von Ernst L. Hoffmann, Capri-Neapel.

Die Lehre des Buddha ist der Weg der Mitte. Die Mitte halten aber bedeutet die Ablehnung der Extreme. Aus diesem Grunde werden die wichtigsten Begriffe des buddhistischen Lehrgebäudes durch negative Ausdrücke wiedergegeben. Leider wird in den meisten Übersetzungen der tiefere Sinn dieser Negativierung völlig übersehen und eine positive Definition dafür eingesetzt, die zwar nicht falsch ist — aber auch nicht richtig, weil sie nur einen Teil der Idee wiedergibt. Die Positivierung des Ausdrucks führt in solchen Fällen zu einer Negativierung des Sinnes. — Wenn es z. B. vom Eindruck einer Landschaft hieße, sie sei „nicht-grün", so läge hinter diesem negativen Ausdruck der Sinn, daß jene Landschaft „alles andere als grün" sei. Wer aber daraus den positiven Schluß ziehen wollte, „die Landschaft ist rot", der würde hiermit alle anderen Möglichkeiten negieren, also durch einen positiven Ausdruck einen negativen Sinn hervorbringen.

In ähnlicher Weise ist man mit den buddhistischen Grundbegriffen „*anicca*" und „*anattā*" umgegangen. *A-nicca* bedeutet wörtlich „un-beständig" und besagt, wie der Satz des Heraklit „alles fließt". Diese einfache, sachliche Feststellung des Buddha wird in den Interpretierungen des Europäers einseitig und gefühlsgefärbt zum Dogma des Pessimismus und der Vernichtung. Er vergißt ganz, daß der Wechsel nicht nur Vergehen sondern auch Entstehen in sich schließt, daß nicht nur der Tod ein Symbol der Unbeständigkeit ist, sondern auch das Leben. Denn worin besteht das Leben, wenn nicht gerade in seiner dauernden Bewegtheit, in seinem unaufhörlichen Wechsel — während die Starrheit das Kennzeichen des Unbelebten ist.

Aus dem *anattā*-Begriff, dem Begriff der Nichtsubstanzialität (im Sinne einer absoluten, konstanten Substanz), speziell

in Bezug auf die menschliche Psyche, wird die Wahrheit „von der Nichtigkeit und Wesenlosigkeit des Daseins". Gerade die *anattā*-Idee berechtigt uns zu der Hoffnung, über unsere Unvollkommenheit hinwegzukommen, gibt uns die Möglichkeit der Entwicklung, des Strebens und somit dem Leben einen relativen Wert. Denn wenn des Menschen Wesen eine abgeschlossene, unveränderliche Einheit wäre, hätte alles Streben keinen Sinn.

Wer *anicca* und *anattā* unter dem Gesichtspunkt des eng begrenzten persönlichen Horizontes betrachtet, für den bekommen diese Wahrheiten allerdings einen bitteren Beigeschmack: *anicca* wird zum Postulat der Zerstörung, *anattā* zu dem der Nichtigkeit und Wertlosigkeit. Der Weise betrachtet aber die Dinge nicht in dem Gedanken an sein persönliches Wohl und Wehe, sondern mit der Klarheit und Ruhe des Darüberstehenden. Wie der Chemiker feststellt, „die Stoffe haben diese und jene Eigenschaften, wirken in der und der Weise aufeinander," so stellt der Buddha die „Merkmale" der Welt fest. Er haftet nicht an ihr, weder durch Begierde nach ihr noch durch Widerwillen gegen sie.

Hier liegt einer der Hauptunterschiede zwischen der Einstellung des Buddhisten und der des Christen. Während ersterer die Welt als Gegebenheit hinnimmt und sich objektiv mit ihr auseinanderzusetzen sucht, will letzterer diese Welt (weil sie von vornherein auf die Seite des Bösen gehört) schlechthin von sich stoßen zugunsten eines besseren Jenseits. Für den Buddhisten ist die Welt weder gut noch böse — er selbst nur kann gut oder böse sein (s. Dhammapada 165). Und wenn das Verhältnis des Menschen zur Welt als *dukkha*, leidvoll (unzulänglich) empfunden wird, so geschieht dies aus der Erkenntnis heraus, daß es den Wenigsten gelingt, *anicca* und *anattā* vorurteilslos zu durchschauen, denn *avijjā*, die mangelnde Erkenntnis, ist das Grundübel der Menschheit. *Dukkha* ist universell, insofern jedes empfindende Wesen dem Leiden unterworfen ist. Es ist aber nicht universell in dem Sinne, daß es nicht aufzuheben, zu überwinden wäre. Es ist nicht eine Eigenschaft der Außenwelt, sondern ein Produkt unserer Einstellung. Die Meditation ist der schöpferische Akt einer

Neueinstellung, einer Welterneuerung, ja mehr noch: einer Weltschöpfung, nämlich der Schöpfung einer inneren, wirklicheren Welt, aus der ein neues, vollkommeneres Schicksal geboren wird, bis der Zustand vollkommener Harmonie das letzte Schicksal zum Ausklang bringt. Die Meditation schafft die *Saṅkhāra's*, deren Gesamtheit das Karma bildet, und vernichtet alle diejenigen, welche der neuen Welt (Einstellung) nicht mehr entsprechen. Ist der Zustand des Arahat erreicht, so vollendet sich auch das Schicksal, denn keine neuen Bildekräfte *(saṅkhāra)* können mehr entstehen.

Die Neuschöpfung in der Meditation geht so weit, daß auch der Körper mit einbezogen wird. In den fortgeschritteneren Stadien der Meditation durchdringt der Meditierende seinen Körper mit Bewußtsein und vergeistigt ihn in diesem Sinne (insoweit „Bewußtsein" als geistige Funktion aufzufassen ist). Nicht, daß ihm sein Körper ins Bewußtsein kommt, d. h. daß er sich des Körpers als solchen oder seiner einzelnen Teile bewußt wird — nein, sein Bewußtsein kommt in den Körper, erfüllt ihn, „verkörpert sich" — und zwar im gleichen Maße wie der Körper sich vergeistigt: sodaß dieser an dem jeweiligen seelischen Zustande, an der jeweiligen Gemütsstimmung des Meditierenden teilzunehmen imstande ist. In diesem Sinne heißt es im *sāmaññaphala-Sutta* (übers. v. Franke) nach der Beschreibung einer jeden Meditationsstufe:

„Er tränkt diesen seinen (leiblichen) Körper, überschüttet ihn vollständig, erfüllt ihn ganz und durchdringt ihn von allen Seiten mit der Freude und dem Glück, die aus der Loslösung erwachsen, sodaß kein einziges Winkelchen desselben von der Freude und dem Glücke undurchdrungen bleibt, die aus der Loslösung erwachsen."

Im *Majjhima-Nikāya* heißt es: gleichwie in einem Lotosteiche Lotosrosen im Wasser entstehen, sich im Wasser entwickeln, aus der Wassertiefe Nahrung aufsaugen und ihre Blüten und Wurzeln von kühlem Wasser durchdrungen, erfüllt und gesättigt seien: ebenso durchdringe, erfülle und sättige der Meditierende diesen seinen Körper mit der (aus der inneren Schauung erwachsenen) Heiterkeit, sodaß nicht der kleinste Teil seines Körpers davon ungesättigt bleibe.

Wie geschieht nun die Einbeziehung des Körpers in das meditative Erlebnis? Der Buddha selbst gibt uns darüber Aufschluß. Als das körperverändernde, körperbeeinflussende Prinzip bezeichnet er das Ein- und Ausatmen, da dieses die Grundbedingung der körperlichen Existenz, das körpergestaltende Prinzip ist, das den auf Entstehen und Vergehen basierenden Lebensprozeß unterhält. Dieser kontinuierliche Veränderungsprozeß tritt im Körper durch Ein- und Ausatmung in sichtbare Erscheinung, weshalb hier die anschauliche Betrachtung der körperlichen Funktionen, ihr Bewußtwerden und die dadurch mögliche Kontrolle oder gar positive Beeinflussung einsetzen muß. — Da auch die sog. geistigen Funktionen in einem gewissen Abhängigkeitsverhältnis zum Körper stehen, so ist das Atmen nicht nur ein körpergestaltendes, sondern auch ein geistgestaltendes Prinzip, das zwar nicht immer merkbar, aber umsomehr unmerkbar, auf die Gestaltung des Unterbewußtseins wirkt. Hieraus erhellt die ungeheure Bedeutung des bewußten Atmens, von dem aus somit die gesamte körperliche und geistige Gestaltung geleitet werden kann und aus dem zugleich ein tieferes Verständnis der Lebensfunktionen quillt, das als leitendes Prinzip den früher mechanischen Atemvorgang und mit ihm die körperlichen Gestaltungskräfte vergeistigt. Auf diese Weise werden auch die unterbewußten Gestaltungen *(saṅkhāra)* in der von uns gewählten Richtung geläutert und damit außer der körperlichen auch eine geistige Kontrolle, Konzentration und Kräftebereitschaft erreicht.

Der ganze Vorgang beginnt also im geistigen Bewußtsein, der Zentralstelle des Willens, wirkt durch die körperlichen Funktionen hindurch auf das Unterbewußtsein und kehrt so potenziert in das geistige Centrum zurück. Der Körper wirkt als Steigerungsfaktor, als Resonanzboden und wird, durch die gemeinsame Schwingung, mit dem Geist zur seelischen Einheit. Im Durchdrungensein heiliger Zustände geläutert, wird er zum edlen Gefäß höchsten Erlebens.

Es wird also — im Gegensatz zum Christentum — der Körper nicht verachtet oder mißhandelt, es wird in der Meditation keine gewaltsame Trennung vom Körper — wie in

vielen ekstatischen Zuständen — angestrebt, sondern, wie wir gesehen haben, eine Vergeistignug des Körpers, eine Einbeziehung des Körpers in den seelischen Aufschwung, sodaß eine Einswerdung des gesamten Persönlichkeitskomplexes erzielt wird. — Es sei bei dieser Gelegenheit erwähnt, daß Ekstase und Meditation geradezu Gegenpole sind. Ekstase ist das Außersichsein, während Meditation im Buddhismus gerade das Insichruhen bezeichnen soll. Dem widerspricht nicht, daß Ekstase und Meditation gewisse Berührungspunkte haben. „Die Extreme berühren sich."

Ebensowenig wie der Buddhist aus der Welt in eine Transzendenz flüchtet, sondern die Welt überwindet, indem er sich mit ihr auseinandersetzt, ebensowenig flüchtet er aus seinem Körper, sondern er setzt sich mit ihm auseinander. Ehe er sich aber mit ihm wirklich auseinandersetzen kann, muß er sich ihm gegenüber die nötige Vorurteilslosigkeit errungen haben; er muß von ihm frei geworden sein, d. h. das Vorurteil „ich" und „mein" ihm gegenüber aufgegeben haben. Dies wird durch eine vollkommene Objektivierung des Körpers und seines Wirkens erreicht, d. h. durch die klare Vorstellung der Zusammensetzung, des Aufbaues, seiner inneren und äußeren Betätigungen, sowie seines Entstehens und Vergehens. Hierhin gehören auch die sogenannten Leichenbetrachtungen, die zwar unserem ästhetischen Gefühl nicht behagen wollen, die aber anschaulicher als alles andere die Gegenständlichkeit (Objekthaftigkeit) des Körpers, seine Vergänglichkeit und sein Zurückgehen zur mütterlichen Erde zeigen. Gewiß sind diese Bilder unschön und abstoßend — aber ist nicht der Abschluß um so versöhnender, wenn die häßlichen Überreste unserer Lebensbehausungen wiederum in jenen fruchtbaren, lebenserfüllten Urstoff zurückkehren, um anderen Wesen zu dienen? Und warum finden wir den Verfall eines Körpers abstoßend? Wir könnten uns ja ebensogut von dem Verfall des Kupfers abgestoßen fühlen, wenn es sich mit Patina überzieht, oder von der Ruine eines alten Tempels. Warum sind wir es nicht? — Weil wir uns nicht davon betroffen fühlen und uns sagen: es ist ja ein Objekt außerhalb unseres „Ich". Beim Verfall des Körpers hingegen fühlen wir uns selbst be-

troffen, und sobald das liebe Ich im Spiele ist, hört die Objektivität auf. Der Widerwille ist also das sichere Kennzeichen dafür, daß wir noch nicht frei sind vom Körper, daß wir ihn noch nicht objektiviert haben.

Es ist also nicht der Zweck dieser Betrachtungen, wie man vielfach glaubt, Widerwillen und Ekel dem Leiblichen gegenüber hervorzurufen, sondern in plastischen Bildern das Schicksal des Körpers zu veranschaulichen und so Schritt für Schritt die Objektivierung zu vollziehen. Ebensowohl wie man die sinnliche Lust, die Begierde nach dem Körper oder die übertriebene Sorge um ihn zu überwinden hat (was zu allernächst bei den erwähnten Betrachtungen geschieht), ebenso hat man jenen Abscheu zu überwinden.

Daß der Buddha selbst die Überwindung des Grauens übte, geht aus der 4. Rede der Mittleren Sammlung (übers. v. Neumann) hervor. Der Buddha sagt dort:

„Im Laufe der Zeit, Brāhmane, suchte ich in gewissen verrufenen Nächten, bei Vollmond und bei Neumond, beim ersten und beim letzten Viertel Grabhügel auf, in Hainen, in Wäldern, unter Bäumen, weilte an Stätten des Grauens und Entsetzens. Da saß ich nun, Brāhmane, und ein Reh kam herbei, oder ein Waldhuhn knickte einen Ast, oder Wind schüttelte das Laubwerk. Ich aber dachte: „Hier wird sich wohl jene Furcht einstellen." Und ich sagte mir, Brāhmane: „Was wart' ich denn unverwandt auf das Erscheinen der Furcht? Wie, wenn ich nun, sobald sich jene Furcht und Angst irgend zeigen sollte, auch schon alsbald jener Furcht und Angst begegnete?"

Und jene Furcht und Angst, Brāhmane, kam über mich, als ich auf und ab ging. Aber weder stand ich da, Brāhmane, still, noch setzte ich mich nieder, noch legte ich mich hin, bis ich auf und ab gehend jener Furcht und Angst begegnet hatte. — — — —

Standhaft aber, Brāhmane, hielt ich aus, ohne zu wanken, bei klarer Vernunft, ohne Verstörung, gestillten Körpers, ohne Regung, gefaßten Gemütes, einig." — — — —

In der gleichen Weise wie der Buddha hier dem Grauen gegenübertritt und es mit klarer Vernunft Schritt für Schritt

überwindet, so soll der Jünger sowohl Abscheu wie Begierde in der Betrachtung des Körpers überwinden, indem er ihm mit klarer Vernunft in all seinen Schicksalen gegenübertritt.

Wer die Objektivierung des Körpers durch Überwindung beider Extreme erreicht hat, ist von ihm frei und nicht mehr Knecht, sondern Herr des Körpers. Hingegen für denjenigen, der den Heilspfad noch nicht beschritten hat, oder erst an seinem Anfang steht — d. h. also für den geistig Unentwickelten — ist der Körper eine Fessel, ein Gefäß voll Unreinheit, und für ihn sind die Betrachtungen des animalischen, naturhaften Körpers, in seiner ganzen Nichtigkeit und Vergänglichkeit, wirklich in erster Linie Abschreckmittel zur Überwindung seiner Begierde. Der Buddha setzt daher in weiser Voraussicht diese Betrachtungen an den Anfang seiner Hauptmeditationen (z. B. „Die vier Pfeiler der Einsicht"), um dann allmählich zu jener oben beschriebenen Durchgeistigung zu führen. Am Anfang befindet sich der Meditierende noch in der Lage des gewöhnlichen Weltmenschen, und erst in dem Maße, als er sich innerlich löst, heiligt sich der Körper. Ist der Meditierende ohnedies schon auf höherer Seinsstufe, so ist die Betrachtung des Körpers ihm ein Rückblick und Ansporn zur Veredelung desselben.

Die Wertung des Körpers im Buddhismus zeigt sich auch in der Bedeutung, die dem Körper des Buddha beigemessen wird. Doch wiederum — wohlgemerkt! — ist es der Körper des Heiligen, der im heiligen Willen umgestaltete, geheiligte. Der Körper des Buddha ist von ebensolcher Vollkommenheit wie sein Geist und mit besonderen Merkmalen ausgestattet, wie es in den heiligen Texten heißt. Vor dem Eingehen ins Parinirvāna strahlt er und leuchtet, sodaß selbst die goldenen Gewänder, die man ihm gespendet hatte, dagegen verblichen; so wird uns im *Mahā-parinibbāna-Sutta* berichtet. Sogar den Überresten seines Leichnams werden noch besondere Eigenschaften zugeschrieben, gewissermaßen als nachwirkende Rückstrahlung der vom Heiligen kraftdurchdrungenen Materie.

Zum Schluß möge ein Gleichnis den Leitgedanken unserer Betrachtung veranschaulichen:

Ein König, dessen Reich lange Jahre durch Feinde be-

lästigt wird, ruft eines Tages sein Heer zusammen und zieht gegen die Ruhestörer zu Felde. Vermittels seiner wohlvorbereiteten und gutdisziplinierten Heeresmacht gelingt es ihm, den starken Feind zurückzuschlagen, und nach einem endgültigen Siege läßt er das ganze feindliche Reich zerstören und seine Einwohner töten.

Ein anderer König, der sich in einer ähnlichen Lage befindet, zieht ebenfalls, nachdem er sich wohlgerüstet und vorbereitet hat, gegen seine Feinde ins Feld und besiegt sie. Aber anstatt sie völlig zu vernichten, macht er sie sich untertan, und nachdem er ihnen seine Macht gezeigt hat, schenkt er ihnen die Freiheit wieder, sodaß sie seine treuesten Verbündeten und Helfer werden.

Ein drittes Reich aber, gewaltiger noch als beide erstgenannten, überfällt jenen König, der seine Feinde so völlig vernichtet hatte, und da er infolge des bis zum letzten durchgeführten Kampfes noch geschwächt ist, wird er ebenso besiegt und vernichtet wie vorher seine Feinde von ihm. Das siegreiche Heer aber zieht weiter und überfällt auch jenen anderen König. Dessen Macht aber hat sich verdoppelt durch das Bündnis mit seinen ehemaligen Feinden, und er schlägt den gewaltigen Gegner, sodaß er in voller Auflösung die Flucht ergreift, um nie wiederzukehren.

Der erstgenannte König ist der die Körpervernichtung anstrebende Asket, der zweite der Buddhist, beider Heere ihre disziplinierten Geistes- und Willenskräfte, die besiegten Feinde der Körper, die große feindliche Macht, die beide überfällt, die Wandelwelt (*saṃsāra)*. „Sich der Sinnenlust, der niedrigen, gemeinen, weltlichen, unedlen, wertlosen zu ergeben, sowie auch sich der Selbstqual (Askese), der leidvollen, unedlen, zwecklosen zu ergeben: diese beiden Extreme hat der Erhabene, der völlig Erleuchtete, vermieden und den Mittleren Pfad gefunden, der sehend und erkennend macht und zum Frieden, zum höheren Wissen, zur Erleuchtung und zur Befreiung *(nibbānāya)* führt. *(Saṃyutta-Nikāya* V, p. 420.)

Die Betrachtung über den Tod.

**Erstmalige Übertragung aus dem Pāli (Visuddhi-Magga, VIII)
von Nyāṇatiloka.**

....Wer diese zu entfalten wünscht, begebe sich in die Einsamkeit, und abgeschieden stelle er in gründlicher Weise die Erwägung an: ‚Einst wird kommen der Tod, die Lebenskraft wird zerstört werden' oder ‚Sterben muß ich! Sterben muß ich!' Wer nämlich die Erwägung nicht gründlich anstellt, dem steigt Kummer auf, wenn er über den Tod geliebter Menschen nachsinnt, genau so wie der leiblichen Mutter, wenn sie an den Tod ihres Kindes denkt; und beim Nachsinnen über den Tod unliebsamer Menschen steigt ihm Freude auf, genau so wie den Feinden, wenn sie an den Tod ihres Feindes denken; beim Nachsinnen über den Tod eines ihm gleichgültigen Menschen aber kommt es zu keiner Ergriffenheit (saṃvega), genau so wenig wie in dem Leichenverbrenner beim Anblick einer Leiche; und beim Nachsinnen über den eigenen Tod steigt ihm Entsetzen auf, genau wie der, der einen Mörder mit gezücktem Schwerte erblickt, von Entsetzen ergriffen wird. Bei allen diesen (Betrachtungen) fehlt es an Achtsamkeit (sati), an Ergriffenheit (saṃvega) und an Erkenntnis (ñāṇa). So möge man denn, wenn man hier oder da erschlagene oder gestorbene Wesen erblickt, nachsinnen über den Tod von solchen verstorbenen Wesen, die einst im Glücke gelebt haben, und möge die Achtsamkeit, Ergriffenheit und Erkenntnis anspornen und in dieser Weise ‚Eintreten wird der Tod usw.' die Erwägung anstellen. Wer nämlich in dieser Weise die Erwägung anstellt, der tut es gründlich, d. h. er stellt sie planmäßig (upāyena) an. Denn nur in einem, der sie so anstellt, werden die Hemmungen (nīvaraṇā) abgewehrt[1]), die Achtsamkeit festigt sich infolge der Vorstellung des Todes, und die Meditationsübung (kammaṭṭhāna) erreicht den (an die erste Vertiefung) angrenzenden Zustand" (upacāra).

[1]) Vielleicht hat das Pass. *vikkhambhīyanti* zu stehen.

Wenn einem aber solches nicht beschieden ist, so möge man auf folgende acht Weisen über den Tod nachsinnen:

1. in der Vorstellung eines vor uns stehenden Mörders;
2. mit Rücksicht auf Glück und Unglück;
3. mit Rücksicht auf die Schlußfolgerungen;
4. mit Rücksicht darauf, daß der Körper vielen gemeinsam angehört;
5. mit Rücksicht auf die Ohnmacht des Lebens;
6. mit Rücksicht auf die Abwesenheit von Vorzeichen;
7. mit Rücksicht auf die Begrenztheit der [Lebens-]Dauer;
8. mit Rücksicht auf die Kürze des [Bewußtseins-]Augenblickes.

1.

‚*In der Vorstellung eines vor uns stehenden Mörders*' bedeutet hier: als ob ein Mörder vor uns stände. Man soll also denken: ‚Gerade als ob ein Mörder mit einem Schwerte in der Hand vor uns stände und uns das Messer zur Kehle führte, um uns das Haupt abzuschlagen: genau so wartet der Tod auf uns.' Und warum? Eben weil der Tod gleichzeitig mit der Geburt gekommen ist und uns des Lebens beraubt. Gerade wie der Keimling des Schlangenhutpilzes mit dem Kopfe Erde aufnimmt und emporsproßt, so auch nehmen die Wesen, wenn sie geboren werden, Alter und Tod auf sich. Denn sobald ihr Wiedergeburtsbewußtsein (paṭisandhi-citta), unmittelbar nach seinem Entstehen, den Verfall erreicht hat, gelangt es, zusammen mit den damit verbundenen [Daseins-] Aggregaten (khandha), zur Auflösung, genau wie der vom Berggipfel herabgefallene Felsen zerbricht. Somit ist der ‚alle Augenblicke eintretende Tod' (khaṇika-maraṇa) gleichzeitig mit der Geburt gekommen. Aber auch der hier gemeinte Tod ist, insofern er eben dem Geborenen mit Gewißheit [beschieden ist], gleichzeitig mit der Geburt gekommen. Daher eilt dieses Wesen, von der Zeit der Geburt ab, gerade wie die aufgegangene Sonne, dem Untergange entgegen, und wo immer es hingelangt, von da kehrt es auch nicht einen Augenblick mehr um. Oder gleichwie der reißende Gebirgsstrom mit seinen raschen Fluten dahinfließt und weitereilt und auch nicht

für einen Augenblick mehr zurückfließt, genau so eilt es [das Wesen], ohne auch nur einen Augenblick umzukehren, dem Tode entgegen. Darum heißt es [Jāt. IV. 494]: „Von jener einen ersten Nacht ab, in der der Mensch aufersteht[1]) und im Mutterleibe weilt, eilt er dahin, und dahin eilend kehrt er nimmermehr zurück."

Gerade wie die durch die Sommerhitze ausgeglühten Flüßchen versiegen, wie die Früchte der Bäume mit ihren von Feuchtigkeit durchdrungenen Stielen in der Frühe abfallen, wie die mit einem Hammer angeschlagenen irdenen Gefäße zerbrechen, wie die von den Sonnenstrahlen getroffenen Tautropfen zergehen: so auch ist dem also Dahineilenden der Tod allzeit nahe. Darum heißt es:

„Die Tage und Nächte entfliehen,
Das Leben es schwindet dahin;
Der Sterblichen Leben versieget
Wie's Wasser in dem winz'gen Fluß.

„Gleichwie am Morgen man befürchtet
Das Fallen der gereiften Frucht:
So fürchten stets sich vor dem Tode
Die sterblichen Geschöpfe all.

„Gleichwie ein irdenes Gefäß,
Gebildet von des Töpfers Hand,
Wie alles, ob es groß ob klein,
Ob unreif oder ausgereift,
Am Ende doch zerfallen muß,
So gilt's vom Menschenleben auch.

„Dem Tautropfen, vor Sonnenaufgang,
Der an der Grashalmspitze[2]) hängt:.
Dem gleicht das Leben aller Menschen.
D'rum halt' mich, liebe Mutter, nicht!"[3])

---

[1]) *abbhuṭṭhito 'va* erklärt der Kom. als *uṭṭhita-abbho viya*, wie eine aufgestiegene Wolke.

[2]) Lies *tiṇaggamhi* (statt *tiṇaggam hi).*

[3]) M. a. W.: halte mich nicht ab von meinem Entschlusse, dem Weltleben zu entsagen!

So also ist der Tod — gleichsam wie ein Mörder mit gezücktem Schwerte — gleichzeitig mit der Geburt gekommen. Und wie der Mörder uns das Messer zur Kehle führt und uns des Lebens beraubt, so auch beraubt der Tod uns [des Lebens], und nicht mehr kehrt man zurück. Darum steht der Tod, sofern er eben gleichzeitig mit dem Leben gekommen ist und uns des Lebens beraubt, wie ein Mörder mit gezücktem Schwerte stets vor uns.

Auf diese Weise hat man über den Tod nachzusinnen in der Vorstellung eines vor uns stehenden Mörders.

2.

‚*Mit Rücksicht auf Glück und Unglück*‘ bedeutet hier: Nur solange leuchtet einem das Glück, solange das Unglück es nicht ereilt. Und nicht gibt es ein Glück, das dem Unglücke entginge und bestehen bliebe. So nämlich [heißt es]:

„Der ganzen Erde Lust genießend,
Gab hundert Koṭis hin der Frohe
Und ist nach reinem Lebenswandel
Zur Königsherrschaft dann gelangt.

„Doch schon bei Lebzeiten[1]) geriet,
Als sein Verdienst (puñña) erloschen war,
Beim Anḅlicke des nahen Todes
Der Leidlose (asoka)[2]) in großes Leid.“

Überdies endet alles Gesundsein in der Krankheit, alle Jugend im Verfall, alles Leben im Tode; und jede Daseinsform wird von Geburt gefolgt, von Verfall ereilt, vom Siechtum bedrückt, vom Tode vernichtet. Darum heißt es:

„Gleichwie da mächt'ge Felsenberge,
Empor sich reckend himmelhoch,
Das Land durchkreisen ringsumher,
Die Richtungen durchdringend all:

[1]) Wörtl.: mit dieser Körperverbindung.
[2]) Nach dem Kom. ist hier König Asoka gemeint.

„So drückt das Alter und der Tod
Die Wesen nieder in der Welt,
Die Krieger, Priester, Bürger, Knechte,
Die Feger, die Verstoßenen.
Nichts lassen diese unverschont, —
Zermalmen alles, was da ist.

„Da ist kein Feld für Elefanten,
Für Wagentruppen, Fußsoldaten;
Ja, selbst durch Zauberkraft und Schätze
Man nimmer sie besiegen kann."

So hat man also über den Tod nachzusinnen mit Rücksicht auf Glück und Unglück, indem man erwägt, daß das Lebensglück im Todesunglück endet.

3.

‚*Mit Rücksicht auf die Schlußfolgerungen*' bedeutet: indem man von den anderen auf sich selber schließt. Hier nun hat man beim Nachsinnen über den Tod auf siebenfache Weise Schlußfolgerungen anzustellen: hinsichtlich der Größe des Ruhmes, der Größe des Tugendverdienstes, der Größe der Kraft, der Größe der magischen Fähigkeiten, der Größe des Wissens, hinsichtlich des Zustandes eines Einzelerleuchteten (pacceka-buddha) und hinsichtlich des Zustandes eines Allerleuchteten (sammā-sambuddha). Und in welcher Weise?

‚Der Tod hat doch ohne Zweifel selbst jene ruhmesgewaltigen, von großem Gefolge umgebenen, an Schätzen und Wagen reichen (Könige) behalten, wie Mahāsammato, Mandhātā, Mahāsudassano, Daḷhanemi, Nimippabhūti. Wie sollte er mich da wohl nicht befallen?'

„Die ruhmesreichen, hehren Fürsten,
Wie Mahāsammato und andre,
Des Todes Macht verfallen sind.
Was gilt von solchen erst wie mir?"

Auf diese Weise hat man über den Tod nachzusinnen mit Hinsicht auf die Größe des Ruhmes.

Und in welcher Weise hat man über den Tod nachzusinnen mit Hinsicht auf die Größe des Tugendverdienstes?

„Jotiko, Jatilo, Uggo,
Meṇḍako sowie Puṇṇako,
Wie alle andern in der Welt
Von hohem Ruhme und Verdienst:
Sie alle sind dem Tod verfallen!
Was gilt von solchen erst wie mir?"

Auf diese Weise hat man über den Tod nachzusinnen mit Hinsicht auf die Größe des Tugendverdienstes.

Und in welcher Weise hat man über den Tod nachzusinnen mit Hinsicht auf die Größe der Kraft?

„Solch mächt'ger Gott wie Vāsudevo,
Und Bhīmasen', Yudiṭṭhilo,
Wie Cānuro, Piyadā, Mallo,
Erlagen all' des Todes Macht.

„Mit solcher Macht und Kraft begabt
Und hochberühmt in aller Welt,
Verfielen dennoch sie dem Tode.
Was gilt von solchen erst wie mir?"

Auf diese Weise hat man über den Tod nachzusinnen mit Hinsicht auf die Größe der Kraft.

In welcher Weise hat man über den Tod nachzusinnen mit Hinsicht auf die Größe der magischen Fähigkeiten?

„Er[1]), der mit seiner großen Zehe
Erschütterte das Siegerschloß (Indra's),
Der erste unter allen Magiern,
Der zweite von den besten Jüngern,

„Selbst er mit seiner Magierkraft
Eilt' in des Todes Schreckensschlund,
Wie's scheue Wild in den des Leu.
Was gilt von solchen erst wie mir?"

---

[1]) Näml. Moggallāno.

Auf diese Weise hat man über den Tod nachzusinnen mit Hinsicht auf die Größe der magischen Fähigkeiten.

In welcher Weise hat man über den Tod nachzusinnen mit Hinsicht auf die Größe des Wissens?

„Vom Weltenlenker abgeseh'n,
Weiß von den andern Wesen all
Nicht einer auch ein Sechzehntel
Von dem, was Sāriputto weiß.

„Doch dieser beste Jünger selbst,
Den solches hohes Wissen ziert,
Fiel in des Todes Machtbereich.
Was gilt von solchen erst wie mir?"

Auf diese Weise hat man über den Tod nachzusinnen mit Hinsicht auf die Größe des Wissens.

In welcher Weise hat man über den Tod nachzusinnen mit Hinsicht auf den Zustand eines Einzelerleuchteten?

‚Selbst jene, die durch eigene Erkenntnis und Willenskraft ihre Feinde, die Verderbtheiten (kilesa) ausgetilgt und den Zustand der ‚Einzelerleuchtung' (pacceka-bodhi) errungen haben, die dem Nashorn Gleichenden, aus sich selber heraus Gewordenen, auch jene blieben nicht vom Tode verschont. Wie sollte ich wohl davon befreit sein?'

„Ja, solche hohen Weisen selbst,
Die, dies erwägend oder das,
Durch eigne Wissenskraft erwacht sind,
In denen aller Wahn zerrann,

„Die einsam wandeln, einsam weilen,
Wie's Nashorn in der Einsamkeit,
Selbst sie entgehen nicht dem Tod.
Was gilt von solchen erst wie mir?"

Auf diese Weise hat man über den Tod nachzusinnen mit Hinsicht auf den Zustand eines Einzelerleuchteten.

In welcher Weise hat man über den Tod nachzusinnen mit Hinsicht auf den Zustand eines Allerleuchteten?

‚Selbst jener Erhabene, dessen stofflicher Körper (rūpa-

kāya) mit den achtzig Nebenmerkmalen ausgestattet und mit den zweiunddreißig Kennzeichen eines großen Mannes geschmückt ist, und dessen Körper der Lehre (dhamma-kāya) gesegnet ist mit den Tugendkleinodien, als wie dem in jeder Hinsicht geläuterten Gebiete der Sittlichkeit usw. (d. i. der geistigen Sammlung und des Wissens), der vollendet ist in hohem Ruhme, hohem Tugendverdienste, hoher Kraft, hohen magischen Fähigkeiten, hohem Wissen, ohne seinesgleichen, ohne Ebenbürtigen, ohne Rivalen, der Heilige, Allerleuchtete: selbst er ist — gleichwie eine mächtige Feuermasse beim Eintritt eines Regenschauers erlischt — beim Eintritte des Todesschauers auf der Stelle erloschen.'

„Selbst ihn, den also Mächtigen,
Den also hohen, weisen Mann,
Ihn hat des Todes Macht erreicht,[1])
Ohn' jede Furcht und jede Scham.

„Wie sollt' nun diese Todesmacht,
Die keine Scham kennt, keine Scheu,
Die alle Wesen niedertritt,
Nicht überwältigen auch mich?"

Auf diese Weise hat man über den Tod nachzusinnen mit Hinsicht auf den Zustand eines Allerleuchteten.

Wer also von den anderen, die mit solchem hohen Ruhme usw. ausgestattet sind, auf sich selber schließt, daß nämlich, gerade wie für solche hervorragenden Wesen, so auch für ihn der Tod eintreten wird, bei dem hat die Meditationsübung (kammaṭṭhāna) den ‚angrenzenden Zustand' (upacāra) erreicht.

Auf diese Weise hat man über den Tod nachzusinnen mit Rücksicht auf die Schlußfolgerungen.

4.

‚*Mit Rücksicht darauf, daß der Körper vielen angehört*': Diesen Körper besitzen viele gemeinsam; achtzig Würmer-

---

[1]) Möglicherweise zu lesen: *maraṇa-vassaṃ* (statt *-vasaṃ)* und *abhivassissati* (statt *abhibhavissati),* in Übereinstimmung mit dem vorangehenden Gleichnisse.

arten gehört er gemeinschaftlich an. Die in der Oberhaut (chavi) lebenden Lebewesen nähren sich von der Oberhaut, die in der Lederhaut (camma) lebenden von der Lederhaut, die im Fleische lebenden vom Fleische, die in den Sehnen lebenden von den Sehnen, die in den Knochen lebenden von den Knochen, die im Mark lebenden vom Mark. Dortselbst entstehen, altern und sterben sie, verrichten ihre Ausscheidung, und der Körper dient ihnen als Geburtsort, sowie als Krankenhaus, als Leichenfeld, als Kotstätte, als Harnbehälter. Und durch Erregung dieser Würmerarten verfällt er dem Tode. Wie nun der Körper den achtzig Würmerarten gemeinsam angehört, so auch ist er eine Beute für die den Tod veranlassenden vielen Hunderte von inneren und äußeren Krankheiten, sowie für Schlangen, Skorpione usw.

Wie nämlich an der am Treffpunkte vierer Straßen aufgestellten Zielscheibe die von allen Seiten heranfliegenden Pfeile, Speere, Lanzen und Steine anprallen, genau so fallen auch den Körper alle die Bedrängnisse an. Und durch den Ansturm dieser Bedrängnisse verfällt er dem Tode. Darum hat der Erhabene [Aṅg. VIII. No. 74] gesagt:

„Sobald, ihr Mönche, der Tag zur Neige geht und die Nacht anbricht, da denkt der Mönch bei sich: ‚Wahrlich, viele Möglichkeiten zum Sterben bestehen für mich: es möchte mich eine Schlange beißen, oder ein Skorpion oder Hundertfuß möchte mich stechen, und so möchte ich um's Leben kommen. Das aber wäre für mich ein Hindernis. Ich möchte straucheln und hinfallen, oder die genossene Speise möchte mir schlecht bekommen, oder Galle, Schleim oder stechende Gase möchten erregt werden, und so möchte ich um's Leben kommen. Das aber wäre für mich ein Hindernis.“ Auf diese Weise hat man über den Tod nachzusinnen mit Rücksicht darauf, daß der Körper vielen angehört.

5.

‚*Mit Rücksicht auf die Ohnmacht des Lebens*‘: Dieses Leben ist machtlos, ist ohnmächtig. Denn das Leben der Wesen ist an Ein- und Ausatmung gebunden, sowie an die verschie-

denen Körperstellungen, an Hitze und Kälte, an die vier Hauptstoffe (mahā-bhūta) und an die Nahrung.

Nur solange es [das Leben] eine gleichmäßige Tätigkeit der Ein- und Ausatmung erfährt, funktioniert es; sobald aber die Luft durch die Nase nach außen tritt ohne wieder einzutreten, oder eintritt ohne wieder auszutreten, so gilt man als tot.

Nur solange es [das Leben] eine gleichmäßige Tätigkeit der Körperstellungen erfährt, funktioniert es; durch ein Übermaß der einen oder anderen [Körperstellung] aber werden die Lebensfunktionen (āyu-saṅkhāra) zerstört.

Nur solange es eine gleichmäßige Tätigkeit von Hitze und Kälte erfährt, funktioniert es; wer aber durch übermäßige Hitze oder Kälte bedrückt wird, bei dem geht es [das Leben] zugrunde.

Nur solange es eine gleichmäßige Tätigkeit der vier Hauptstoffe erfährt, funktioniert es; bei Erregung aber irgend eines der vier Elemente, wie des festen, des flüssigen usw. [nämlich des erhitzenden und des flüchtigen], geht selbst eine kraftstrotzende Person zugrunde, und zwar mit erstarrtem Körper oder einem durch Ruhr feucht und faul gewordenen Körper, oder durch große Hitze erschöpft, oder mit zerrissenen Sehnenbändern.

Nur wer zur richtigen Zeit stoffliche Nahrung erhält, bei dem funktioniert das Leben; wer aber keine Nahrung erhält, bei dem geht es zugrunde.

Auf diese Weise hat man über den Tod nachzusinnen mit Rücksicht auf die Ohnmacht des Lebens.

6.

‚*Mit Rücksicht auf die Abwesenheit von Vorzeichen*' bedeutet: mit Rücksicht auf die Unbestimmtheit und das Fehlen einer Abgrenzung. Denn hinsichtlich [des Todes] der Lebewesen heißt es:

„Die Lebzeit, Krankheit, Tageszeit,
Der Sterbeort, der Daseinsweg:

Das sind fünf Dinge in der Welt,
Wo keine Vorzeichen man kennt."[1])

Hierunter nun ist die Lebenszeit insofern ohne Vorzeichen, als man nicht feststellen kann, daß man so und so lange zu leben hat und nicht darüber hinaus. Denn zur Zeit des Kalala-, Abbuda-, Pesi- und Ghanastadiums [des embryonalen Prozesses] sterben Wesen, wie nach Verlauf von ein, zwei, drei, vier, fünf und zehn Monaten, sowie zur Zeit des Austrittes aus dem Mutterleibe und weiter noch innerhalb von hundert Jahren oder nachher.

Die Krankheit aber ist ohne Vorzeichen, insofern man nämlich nicht feststellen kann, daß die Wesen gerade an dieser oder jener Krankheit sterben und an keiner anderen; denn sowohl an einer Augenkrankheit mögen die Wesen sterben, als auch an einer Ohrenkrankheit, oder an irgend einer anderen Krankheit.

Die [Tages-] Zeit [des Sterbens] ist ohne Vorzeichen, insofern man nicht feststellen kann, daß man gerade zu dieser oder jener [Tages-]Zeit zu sterben hat und nicht zu einer anderen; denn sowohl in der Frühe mögen die Wesen sterben, als auch zur Mittagszeit, wie zu irgend einer anderen Zeit.

Der Sterbeort[2]) ist insofern ohne Vorzeichen, als man nicht feststellen kann, daß die Sterbenden gerade da oder dort umkommen müssen und nicht anderswo; denn die im Dorfe Geborenen mögen außerhalb des Dorfes umkommen, und die außerhalb des Dorfes Geborenen im Dorfe, ebenso die auf dem Lande geborenen Wesen im Wasser und die im Wasser geborenen auf dem Lande: so läßt sich dies auf vielerlei Weise weiter ausführen.

Die [Daseins-] Fährte (gati) ist insofern ohne Vorzeichen, als man nicht feststellen kann, ob der von hier Abgeschiedene hier wiedergeboren wird; denn die von der Welt der Himmelswesen Abgeschiedenen mögen unter den Menschen wieder-

---

[1] Text wie Kom. haben: na *(ñāyare)*. Statt *na*, durch das der hier) beabsichtigte Sinn vollständig umgekehrt wird, hat offenbar *va* zu stehen.

[2]) Wörtl.: das Niederlegen des Körpers.

geboren werden[1]) und die von der Menschenwelt Abgeschiedenen irgendwo in der Welt der Himmelswesen usw.[2]) So also durchkreist die Welt die fünf Daseinsfährten[3]), gerade wie ein vor eine Ölmühle gespannter Ochse.[4])

Auf diese Weise hat man über den Tod nachzusinnen mit Rücksicht auf die Abwesenheit von Vorzeichen.[5])

7.

'*Mit Rücksicht auf die Begrenztheit der* [*Lebens-*] *Dauer*': Das Leben der Menschen hat gegenwärtig eine begrenzte Dauer[6]). Wer lange lebt, lebt hundert Jahre oder etwas darüber. Darum sagt der Erhabene [Saṃy. I. p. 108]:

„Gar kurz, ihr Mönche, ist das Leben; der Tod kommt heran. Gutes solltet ihr tun, einen heiligen Wandel führen, denn kein Geborener entgeht dem Tode. Wer, ihr Mönche, lange lebt, lebt hundert Jahre oder etwas darüber.

„Gar flüchtig ist der Menschen Sein,
Verabscheu'n sollt's der edle Mann
Und leben, als ob's Haupt ihm brännte,
Denn keine Rettung gibt's vor'm Tod."

Ferner hat der Erhabene [Aṅg. VII. No. 70] gesagt:

„Einst, ihr Mönche, da lebte ein Meister namens Arako": diese ganze mit sieben Gleichnissen ausgeschmückte Sutte ist weiter auszuführen.

(„Einst, ihr Mönche, da lebte ein Meister und Glaubensstifter namens Arako, der der Sinnenlust entfremdet war. Der Meister Arako aber, ihr Mönche, hatte viele Hunderte von Jüngern. Diesen verkündete er das Gesetz:

---

[1]) Lies: *nibbattanti* (statt: *nibbattan ti).*

[2]) Man sollte eher *devalokâdīsu* (statt *-âdīnaṃ)* erwarten.

[3]) Entweder hat man, in Übereinstimmung mit dem Kom., zu lesen: *gati-pañcakaṃ loko* (statt *-pañcake loke),* oder für *samparivattati* muß der Plur. *samparivattanti* stehen.

[4]) Lies mit dem Kom.: *yante yutta-goṇo* (statt *yanta-yuttā goṇo). -yuttā* ist auf alle Fälle unmöglich.

[5]) Obige Wahrheiten finden ihren bündigen Ausdruck in dem Spruche: „Wann sterben, ist nicht gewiß; wie sterben ist nicht gewiß; wo sterben, ist nicht gewiß; aber sterben ist gewiß."

[6]) Lies mit Bhm.: *etarahi paritto addhā.*

‚Gar kurz, Brahmane, ist das Leben der Menschen, begrenzt und flüchtig, voller Leiden und Qualen. Weise sollte man dies erkennen, sollte Gutes tun und einen heiligen Wandel führen, denn kein Geborener entrinnt dem Tode.

‚Gleichwie etwa, Brahmane, der Tautropfen an der Grashalmspitze beim Aufgehen der Sonne gar schnell zergeht, nicht lange bleibt: so auch Brahmane, ist das dem Tautropfen gleichende Leben der Menschen gar begrenzt und flüchtig.[1])

‚Oder gleichwie, Brahmane, beim Herabgießen einer mächtig geballten Regenwolke die Blasen auf dem Wasser gar schnell zergehen, nicht lange bleiben: so auch, Brahmane, ist das der Wasserblase gleichende Leben der Menschen gar begrenzt und flüchtig.

‚Oder gleichwie, Brahmane, die mit einem Stocke im Wasser gezogene Furche gar schnell verschwindet, nicht lange bleibt: so auch, Brahmane, ist das der Wasserfurche gleichende Leben der Menschen gar begrenzt und flüchtig.

‚Oder gleichwie, Brahmane, der fernhin eilende, schnell strömende, alles mit sich fortreißende Gebirgsstrom auch nicht für einen Augenblick, eine Weile, eine Minute, stille steht, sondern immer weitereilt, weiterfließt, weiterströmt: so auch, Brahmane, ist das dem Gebirgsstrom gleichende Leben der Menschen gar begrenzt und flüchtig.

‚Oder gleichwie, Brahmane, ein kräftiger Mann mit der Zungenspitze einen Speichelkloß bildet und ohne jede Anstrengung ausspeit: so auch, Brahmane, ist das dem Speichelkloß gleichende Leben der Menschen gar begrenzt und flüchtig.

‚Oder gleichwie, Brahmane, wenn man bei Tage in einen glühenden Metalltopf ein Stück Fleich wirft, dasselbe gar schnell zergeht, nicht lange bleibt: so auch, Brahmane, ist das dem Fleischklumpen gleichende Leben der Menschen gar begrenzt und flüchtig.

‚Oder gleichwie, Brahmane, das zum Schlachten bestimmte Schlachtvieh — ganz gleich welchen Fuß es auch hochhebt — ganz nahe am Rande des Todes steht: so auch, Brahmane, ist das dem Schlachtvieh gleichende Leben des Menschen gar begrenzt und flüchtig, voller Leiden und Qualen‘.....)

Und ferner hat der Erhabene [Aṅg. VIII. No. 73] gesagt:

„Wer da, ihr Mönche, von den Mönchen die Betrachtung über den Tod übt, indem er denkt: ‚Ach, daß es mir doch vergönnt sei, noch einen Tag und eine Nacht am Leben zu bleiben — noch einen Tag — noch solange wie ein Almosen-

[1]) Auffallend ist, daß mit fast genau demselben Wortlaut des Pāli-originals irgendwo auch Jean Paul diesen Ausspruch getan hat.

mahl dauert — wie das Zusammenballen und Hinunterschlucken von vier oder fünf Bissen Reis dauert! Ich möchte des Erhabenen Weisung noch überdenken. Gar viel möchte ich noch erwirken': von einem solchen Mönche, ihr Mönche, sagt man, daß er nachlässig lebt, daß er auf langsame Weise die Betrachtung über den Tod übt, um die Wahnversiegung zu erreichen. Wer da aber, ihr Mönche, von den Mönchen die Betrachtung über den Tod übt, indem er denkt: ‚Ach, daß es mir doch vergönnt sei, noch so lange am Leben zu bleiben, wie das Zusammenballen und Hinunterschlucken von einem Bissen Reis dauert — noch die kurze Zeitspanne am Leben zu bleiben, die zwischen einer Ein- und Ausatmung oder einer Aus- und Einatmung liegt! Ich möchte des Erhabenen Weisung noch überdenken. Gar viel möchte ich noch erwirken!': von diesem Mönche, ihr Mönche, sagt man, daß er unermüdlich verweilt und voll Eifer die Betrachtung über den Tod übt, um die Wahnversiegung zu erreichen."

Somit ist, gerade wie das bloße Verzehren von vier oder fünf Bissen, die Lebensdauer unzuverlässig und kurz.

Auf diese Weise hat man über den Tod nachzusinnen mit Rücksicht auf die Begrenztheit der [Lebens-] Dauer.

8.

‚*Mit Rücksicht auf die Kürze des [Bewußtseins-]Augenblickes*': Im höchsten Sinne (paramatthato) haben die Wesen nur einen sehr kurzen Lebensaugenblick zu leben, nur solange wie ein Bewußtseinsmoment dauert. Gleichwie das Wagenrad beim Rollen sich jedesmal blos auf einem Punkte der Peripherie befindet und auch beim Stehen blos auf einem [Punkte der Peripherie] steht: genau so währt das Leben der Wesen nur für die Dauer eines Bewußtseinsmomentes[1]). Sobald dieser Bewußtseinsmoment erloschen ist, gilt auch das Wesen als erloschen. Denn es heißt:

---

[1]) citta, besonders als Abhidhammabegriff, sollte im allgemeinen nicht mit ‚Gedanke' übersetzt werden. Vgl. Wort des Buddha, 2. Aufl. Anm. 32.

„Das Wesen des vergangenen Bewußtseinsmomentes hat gelebt, lebt aber jetzt nicht und wird auch später nicht leben; das Wesen des künftigen Bewußtseinsmomentes hat noch nicht gelebt und lebt auch jetzt nicht, sondern wird später leben; das Wesen des gegenwärtigen Bewußtseinsmomentes hat früher nicht gelebt, sondern lebt jetzt, wird aber später nicht leben.“[1])

„Das Leben, sowie alles Dasein,
Wie alle Freude, aller Schmerz,
Hängt blos an einem Denkmoment,
Und schnell eilt der Moment dahin.

„Die Daseinsgruppen, die erloschen,
Des Sterbenden, hier Lebenden,
Sind alle gleicherweise
Dahin auf Nimmerwiederkehr.

„Nicht lebt im künftigen Moment man,
Lebt jetzt in diesem Denkmoment,
Wenn er erlischt, ist tot die Welt:
Das ist der höchsten Wahrheit Lehr'.“

Auf diese Weise hat man über den Tod nachzusinnen mit Rücksicht auf die Kürze des Bewußtseinsaugenblickes.

Wer also in der einen oder anderen von diesen acht Weisen nachsinnt, dessen Geist erlangt durch wiederholtes Erwägen Fertigkeit darin, infolge der Vorstellung des Todes festigt sich die Achtsamkeit (sati), die Hemmungen (nīvaraṇa) werden abgewehrt und die Glieder der Vertiefung tun sich kund. Infolge der natürlichen Beschaffenheit und Erregungsfähigkeit der Vorstellung erreicht die Vertiefung nicht den ‚vollen Grad‘ (appanā), sondern blos den ‚angrenzenden Grad‘ (upa-

[1]) Hierzu vgl. Schopenhauer, Welt als Wille und Vorst.: „Die Form der Erscheinung des Willens, also die Form des Lebens oder der Realität, ist eigentlich nur die Gegenwart, nicht Zukunft, nicht Vergangenheit: diese sind nur im Zusammenhang der Erkenntnis da. In der Vergangenheit hat kein Mensch gelebt, und in der Zukunft wird nie einer leben; sondern die Gegenwart allein ist die Form alles Lebens, ist aber auch sein sicherer Besitz, der ihm nie entrissen werden kann.“

cāra).[1]) Die ‚überweltliche Vertiefung' (lokuttara-jhāna) aber, sowie die zweite und vierte ‚Vertiefung in der formlosen Sphäre' erreichen, trotz der natürlichen Beschaffenheit, eben infolge der Vorzüglichkeit der Entfaltung (bhāvanā-visesena) den vollen Grad (appanā). Denn durch die Methode (anukkama) der Entfaltung der Reinheit (visuddhi-bhāvanā) erreicht die überweltliche Vertiefung den vollen Grad (appanā), und durch Übung in Überkommung der Vorstellung erreicht die formlose Vertiefung [den vollen Grad]. Denn die den vollen Grad besitzende Vertiefung besteht dort blos in Überkommung der Vorstellung.[2]) Hier aber gibt es beides nicht. Darum erreicht die Vertiefung blos den ‚Angrenzenden Grad' (upacāra). Und weil diese auf Grund der Achtsamkeit (sati) aufgestiegen ist, wird sie als ‚Achtsamkeit auf den Tod' (maraṇa-sati) bezeichnet.

Der Mönch aber, der dieser Achtsamkeit auf den Tod hingegeben ist, ist allzeit unermüdlich, erreicht hinsichtlich aller Daseinsformen die Vorstellung der Begehrlosigkeit (anabhirati-saññā), verliert seine Begierde zum Leben, verabscheut das Böse, speichert nichts auf, ist hinsichtlich der Bedarfsgegenstände [wie Gewand, Almosen usw.] frei vom Laster des Geizes, die ‚Vorstellung von der Vergänglichkeit' (anicca-saññā) wird ihm vertraut, und während er diese noch weiter verfolgt, wird ihm die Vorstellung des Leidens und der Wesenlosigkeit (anatta-saññā „Nicht-Ich-Vorstellung") gewärtig.

Wie nun die Wesen, ohne Entfaltung [der Betrachtung] des Todes — als ob sie plötzlich von wilden Tieren, Gespenstern, Schlangen, Räubern oder Mördern überwältigt würden — in der Sterbestunde in Angst, Schrecken und Verstörung geraten, so stirbt er, ohne [in solchen Zustand] zu geraten,

---

[1]) *Jhāna*, im weitesten Sinne, bedeutet jeden durch geistige Sammlung *(samādhi)* erzeugten Vertiefungszustand. Dieser mag also — entsprechend den Entwicklungsgraden der Sammlung (vgl. Wort des Buddha Anm. 39) — den durch Eintritt in die ‚formhaften Vertiefungen' *(rūpa-jjhāna)* bedingten sog. ‚vollen' oder ‚Erreichungsgrad' *(appanā)* erlangen oder auch nur den (an die erste formhafte Vertiefung) ‚angrenzenden' oder ‚sich annähernden Grad' *(upacāra)*.

[2]) Diese Stelle ist mir vorläufig noch nicht ganz klar.

frei von Furcht und Verstörung. Und sollte er nicht schon in dieser Erscheinung das ‚Todlose' (amata = nibbāna) erreichen, so ist ihm nach dem Zerfall des Leibes eine glückliche Daseinsfährte beschieden.

„D'rum möge sich des ernsten Strebens
Befleißigen der weise Mann
In der Betrachtung über'n Tod,
Die solche hohe Macht besitzt."

Neues vom Borobudur.

Ein Sammelreferat

von H. H. Karny in Buitenzorg (Java).

In meiner Mitteilung über einen „Besuch beim Borobudur“ (Zeitschr. f. Buddh., V. p. 183—199; 1924) habe ich kurz die Ergebnisse zusammengefaßt, die mir ein einwöchiger Aufenthalt beim Borobudur im Jahre 1922 lieferte. Ich mußte dort hauptsächlich fehlerhafte Deutungen früherer Autoren berichtigen, und zwar namentlich die von Pleyte. Der Vollständigkeit wegen muß ich nun darauf hinweisen, daß ich nachträglich bemerkt habe, daß gegen einige der von mir richtig gestellten Fehldeutungen Pleytes schon früher in einer kurzen Mitteilung von E. F. Jochim (Aanteekeningen naar aanleiding van een bezoek aan den Boroboedoer; Bat. Gen., Tijdschr. v. Ind. Taal-, Land- en Volkenkunde, XLVIII, p. 13—20; 1905) Stellung genommen worden war. Diese Veröffentlichung war mir früher entgangen, und ich muß darum jetzt nachträglich auf sie aufmerksam machen.

In der Nachschrift zu meiner damaligen Mitteilung habe ich auch schon auf das Monumentalwerk von Krom verwiesen, das nunmehr die Grundlage aller künftigen Borobudur-Forschungen bilden muß. Dieses Werk muß jeder, der sich für unser Bauwerk interessiert, zu allererst einmal gründlich durchstudieren, und ich halte es daher hier für überflüssig, darauf referierend zurückzukommen, umso mehr da die Fülle der dort mitgeteilten Beobachtungen und Tatsachen sich doch nicht in einem kurzen Überblick wiedergeben ließe. Ich muß also die Kenntnis jenes Werkes hier voraussetzen und will darum jetzt nur auf einige seither erschienene Veröffentlichungen über den Borobudur näher eingehen, die mir auch in mancher Hinsicht recht bedeutsam erscheinen.

Zunächst sei hier auf eine neuere Veröffentlichung von Krom hingewiesen, die in einer javanischen Zeitschrift erschienen ist und daher nur zu leicht dem europäischen Leser-

publikum entgehen könnte: „Een nieuwe Boroboedoer tekst"; Djawa, No. 2, p. 85—88; April—Juni 1921. Da das Hauptwerk von Krom 1920 erschienen und die vorliegende Mitteilung vom März 1921 datiert ist, so müßte jeder nach dem Titel erwarten, daß hier ein wichtiger Nachtrag zum Hauptwerk vorliegt. Dem ist aber durchaus nicht so. Der „neue" Borobudur-Text ist im Hauptwerk schon eingehend behandelt, und zwar viel eingehender und ausführlicher als in dieser Mitteilung, die durchaus nichts Neues bringt. Aber abgesehen von dem irreführenden Titel, ist diese Mitteilung doch sehr beachtenswert, namentlich für jene, denen das Hauptwerk nicht zugänglich ist, oder die eine wesentlich kürzere und dadurch übersichtlichere Zusammenfassung des behandelten Gegenstandes — einer Reliefreihe von der zweiten Galerie — ohne näheres Eingehen auf Details wünschen. Krom geht davon aus, daß ja schon vor ihm die beiden wichtigsten Texte, die zur Erklärung der Reliefs der ersten Galerie herangezogen werden müssen, bekannt waren, nämlich der Lalitavistara, dessen Inhalt von Pleyte in seinem Werk von Relief zu Relief verfolgt worden war, und wovon auf dieser Grundlage auch neuerdings eine Veröffentlichung der Wilsenschen Reliefzeichnungen mit kurzer, tabellarischer Inhaltsangabe in einer übersichtlichen und wohlfeilen Ausgabe erschienen ist (H. Haas: Die Buddha-Legende auf den Flachreliefs der ersten Galerie des Stūpa von Borobudur. Veröffentlichungen des Forschungsinstitutes für vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig; Nr. 2; 1923) — und das Jātakam, das uns ein Verständnis der meisten übrigen Darstellungen der ersten Galerie ermöglicht. Darüber hat ja schon lange H. Kern eine kurze und übersichtliche Zusammenstellung nach Oldenberg in Tabellenform gegeben (Bijdr. Taal-, Land- en Volkenkunde v. Ned. Ind., XLVII, p. 49—56; 1897). Die höheren Galerien waren uns aber bis zu Kroms Studien noch ziemlich rätselhaft geblieben.

Diesem bedeutenden Forscher ist es nun gelungen, im Gaṇḍavyūha einen Text zu erkennen, der uns den Schlüssel zum Verständnis von über hundert Reliefs der zweiten Galerie liefert. Den wesentlichen Inhalt bildet die Legende von Su-

dhana, der in dem Streben nach Erlangung der Buddhaschaft die ganze Welt durchwandert und bei Brahmanen und Asketen, bei Königen und Göttern Belehrung sucht, bis er schließlich am Ende seiner Wanderschaft wieder an seinen ersten Lehrer, Mañjuçrī, zurückverwiesen wird, wo er nun endlich der höchsten Weisheit teilhaftig wird. Dieser Text bot durch seine lebendige äußere Handlung ein sehr geeignetes Thema für bildliche Darstellung: Der Umstand, daß sich unter den Personen, die Sudhana aufsucht, die verschiedensten Bewohner von Himmel und Erde finden und dadurch viel Abwechslung für die künstlerische Ausführung boten, mußte den Gaṇḍavyūha von vorn herein geeignet erscheinen lassen, Stoff für eine große Anzahl Reliefs zu liefern. Krom hat in der zitierten kurzen Zusammenfassung auch zwei Bildwerke reproduziert, wo wir Sudhana bei einem seiner Lehrer antreffen, nämlich zunächst bei Mañjuçrī, und ferner dann seine Belehrung durch den Brahmanen Sivirātra von Dharmagrāma. Aber außer derartigen Szenen boten auch die Reisen selbst willkommene Motive für künstlerische Verwertung. Einmal sehen wir Sudhana zu Fuß weiterziehen, ein andermal benützt er ein Schiff oder wird in einem Tragstuhl befördert, oder er legt seinen Weg auf dem Rücken eines Elefanten zurück. Einen solchen Elefantenritt zeigt uns z. B. das 54. Relief der Gaṇḍavyūha-Reihe, das von Krom auch in seiner kurzen Mitteilung wiedergegeben wurde und hier in Abb. 1 dem Leser danach vor Augen geführt sei. Immerhin muß aber bemerkt werden, daß trotzdem noch eine ganze Anzahl von Reliefs der Sudhana-Legende unerklärt bleiben mußte, was darin seinen Grund hat, daß vom Gaṇḍavyūha bisher in der Literatur noch kein vollständiger Text, sondern nur zwei kurze und nicht in allen Details verläßliche Inhaltsangaben vorliegen, die die einzige Grundlage für Kroms Forschungen bildeten.

Aber nicht nur in buddhologisch-archaeologischer Hinsicht bietet uns der Borobudur noch viel Interessantes und zum Teil noch Rätselhaftes, sondern auch andere Forschungsrichtungen haben sich in jüngster Zeit mit Erfolg dem Borobudur-Studium zugewandt, darunter auch — was der Leser zunächst wohl nicht erwarten würde — die Botanik. Kollege

Cammerloher, der mit mir zusammen den Borobudur besucht und mir auch für meine damalige Veröffentlichung mehrere der von ihm gemachten Aufnahmen zur Verfügung gestellt hat, setzte sich zur Hauptaufgabe die Deutung der auf den Reliefs dargestellten Pflanzen. Am wichtigsten vom botanischen Standpunkt aus war dabei die Feststellung, daß auch die Banane *(Musa)* auf einer ganzen Anzahl von Darstellungen des Borobudur vorkommt: H. Cammerloher, „Zur Frage der Heimat der Banane"; Oesterr. botan. Zeitschr., 1922, p. 262—266. Die Herkunft der Banane bildete nämlich bisher für die Botanik ein recht umstrittenes Problem. „Bald wurden die Tropen der alten Welt und zwar Ostindien, bald die der neuen Welt als Heimat angegeben." Der letzteren Ansicht hatte sich namentlich Hansen (1920) zugewandt, wenn er in dem Abschnitt über die malayische Inselwelt sagt: „Wir können nur einige der wichtigsten Obstarten nennen, von denen auch nicht alle trotz ihrer allgemeinen Verbreitung einheimisch sind, wie z. B. die Banane und der Melonenbaum *(Carica Papaya)*, die aus Südamerika stammen." Demgegenüber weist Cammerloher mit Recht darauf hin, daß die wirklich aus Südamerika stammende Papaya tatsächlich nirgends auf den Reliefs des Borobudur zu finden ist, während die Banane — wie er an der Hand mehrerer Reliefdarstellungen eingehend erläutert — schon damals hier sehr gut bekannt war: Denn sowohl ganze, beblätterte Pflanzen, wie auch Blütenstände und Früchte der Banane finden sich auf den Borobudur-Reliefs. Mit Recht faßt Cammerloher seine Erörterungen in die für die Pflanzengeographie wichtigen Sätze zusammen: „Die Banane ist also zur Zeit der Erbauung des Borobudur bereits auf Java bekannt gewesen und auch sicherlich als Kulturpflanze angepflanzt worden. Die Ansicht Hansens, daß Musa eine Pflanze Südamerikas sei, ist daher wohl unrichtig. Die uralten Reliefs an den Galerien des Borobudur lassen wohl den sicheren Schluß zu, daß die Banane ihre Heimat in den Tropen der alten Welt hat."

Seine Studien über die übrigen, in den Borobudur-Reliefs dargestellten Pflanzen hat Cammerloher an anderem Orte veröffentlicht (Die Pflanzendarstellungen auf den Reliefs des

Borobudur (Mitteljava); Natur, XIV, 15—16, p. 222—229; Leipzig 1923). In der Einleitung, die zunächst kurz über den Borobudur im allgemeinen handelt, macht der Verfasser auch auf die Tierdarstellungen aufmerksam und betont, daß zweifellos am naturwahrsten die Elefanten wiedergegeben sind, „die auch auf Java heimisch waren und nach den Darstellungen als Reit- und Lasttier, aber auch als Kriegselefanten Verwendung fanden." Er gibt als Beleg für die lebensfrische Wiedergabe dieser Tiere eine Abbildung von einem Relief der ersten Galerie, auf welchem zwei spielende Elefanten zu sehen sind. Ganz im Gegensatz zu den Elefanten fällt namentlich bei den Löwen auf, wie „wenig naturgetreu sie dargestellt sind. Sie erinnern sehr an Wappentiere in ihrer steifen Haltung und der fast ornamentalen Behandlung der Mähne. Allein es kann uns dies nicht wunder nehmen, denn der Löwe war auf Java nie zuhause . . . und der Künstler mußte ein Tier meißeln, das er nie gesehen hatte, sondern nur aus der Überlieferung kannte." Zu bemerken wäre übrigens noch, daß auch die Pferde bei weitem nicht so gut dargestellt sind wie die Elefanten, wenn auch lange nicht so schlecht wie die Löwen; ein Blick auf das hier reproduzierte Relief aus der Sudhana-Legende (Abb. 1) zeigt uns deutlich, wie steif und unnatürlich in ihren Bewegungen die Pferde im Gegensatz zur äußerst lebenswahren Darstellung des Elefanten wiedergegeben sind.

Seine Hauptaufmerksamkeit wandte Cammerloher aber den Darstellungen der Pflanzen zu, und es gelang ihm — außer der schon früher erwähnten Banane — auch noch die folgenden auf den Reliefs wiederzuerkennen: Feigenbaum, Lotosblume, Manga, Durian, Brotfruchtbaum, Kokospalme, Betelpalme, Palmyrapalme, Bambus, Reis und Alocasia. Für alle besprochenen Pflanzen stellt der Verfasser auch die entsprechenden Reliefs im Bilde dar, zum Teil nach Photographien, zum Teil nach Linienzeichnungen. Es ist hier im Rahmen eines kurzen Referats weder nötig noch möglich, alle diese Bilder zu reproduzieren. Nur den sehr charakteristischen Durian will ich hier nach einer mir von Cammerloher zur Verfügung gestellten Photographie wiedergegeben (Abb. 2), die sich auf dasselbe Relief bezieht wie die Linienzeichnung seiner Abb. 7.

Bambus und Alocasia sind auf den Reliefs nirgends in ihrem natürlichen Milieu wiedergegeben, sondern nur als Gebrauchsgegenstände des Menschen: Alocasia als Regenschirm und Bambus als Ausleger von Schiffen sowie als Bestandteil bei manchen Umzäunungen. Der Reis spielt überall — wie auch noch im Leben des heutigen Inders — eine große Rolle. „Wo immer die Bewirtung eines Gastes dargestellt wird, steht zwischen Gast und Gastgeber eine große Schüssel mit Reis und ringsherum auf zahllosen kleinen Schüsselchen und in Schälchen die verschiedenen Zutaten. Unverkennbar die typische Reismahlzeit, wie sie nicht anders heute auf Java zugerichtet wird." Aber auch Darstellungen, die sich auf die Kultur dieses wichtigen Nahrungsmittels beziehen, sind auf den Reliefs wiedergegeben. „Die eine Szene stellt einen pflügenden Bauern dar. Ein Rinderpaar, nach dem Fetthöcker Zebus, trägt das einfache, kräftige Joch auf dem Nacken. Eine lange, nach hinten dicker werdende Stange, die Deichsel, trägt im spitzen Winkel nach unten und vorne ein zugespitztes Holz, die Pflugschar. Der Pflug der heutigen javanischen Bauern sieht nicht anders aus." Cammerloher konnte dieses Relief leider nicht mehr im Bilde wiedergeben — offenbar weil sonst die Zahl der Figuren gar zu groß geworden wäre und für seine Zwecke natürlich die Darstellung der besprochenen Pflanzen wichtiger war. Ich gebe daher hier zur Ergänzung eine Abbildung (Abb. 3) eines dieser Reliefs (es sind zwei, in Details verschiedene, in den wesentlichen Zügen aber ganz gleiche Darstellungen einer derartigen Szene am Borobudur vorhanden). Zum Vergleich setze ich dazu auch einen gegenwärtigen javanischen Reispflüger (Abb. 4), der deutlich zeigt, daß Cammerloher sehr recht hat, wenn er in dieser Hinsicht sagt, „daß die 1100 Jahre nichts in den Gewohnheiten des Landes geändert haben." Wie für das Pflügen gilt diese Behauptung genau in derselben Weise auch für die Reisernte (Abb. 5, 6). „Die Halme werden ungefähr im oberen Viertel einzeln abgeschnitten, dann zu Büscheln vereinigt und die Enden der Halme noch sauber ausgeglichen. ...Die gebundenen Büschel werden dann zu zweit, zu vier oder zu sechs auf eine

Bambusstange gehängt und so von Bauern auf den Schultern heimgetragen."

Schließlich sei hier im Rahmen dieses Sammelreferats auch noch auf eine andere wichtige Arbeit über den Borobudur hingewisen; diese setzt sich zum Ziel, unser Bauwerk vom architektonischen Standpunkte einer eingehenden Erörterung zu unterziehen: A. Hoenig, „Das Formproblem des Borobudur", Batavia 1924. Die Schrift gibt im wesentlichen den Inhalt eines vom Verfasser in Batavia gehaltenen Vortrages wieder, über den zuerst ein kurzes Referat in der „Deutschen Wacht" (IX, 9, p. 29; Batavia 1923) veröffentlicht worden war. Auf Grund dieses Berichtes fand sich auch schon eine ganz kurze Besprechung in der „Weltschau" der Zeitschr. f. Buddh. (V, p. 320—1; 1924). Es ist zu bedauern, daß die nunmehr vorliegende Veröffentlichung gegenüber dem ursprünglichen Vortrage äußerer Umstände wegen auf den größten Teil des ungemein instruktiven Bildermaterials verzichten und auch textlich einigermaßen gekürzt werden mußte. Dennoch bietet sie uns natürlich einen viel besseren Einblick in Hoenigs Studien als der bisher vorliegende kurze Bericht, und es dürfte daher berechtigt sein, jetzt nochmals eingehender darauf zurückzukommen, wozu sich dem Referenten umso mehr die Möglichkeit bietet, als er auch bei dem Vortrage selbst anwesend war. Als Titelbild gibt Hoenig eine prächtige Darstellung des Bauwerkes aus der Vogelschau nach einer Fliegeraufnahme, die übrigens inzwischen auch in „Indie in woord en beeld" (Weltevreden 1924, p. 87, Fig. 186) reproduziert worden ist und auch hier (Abb. 7) wiedergegeben sei.

Der Verfasser charakterisiert den Borobudur zunächst als „eine Vielheit von übereinandergeschichteten Terrassen und Umgängen, die sich durch eine deutlich gezogene Trennungslinie in eine architektonische Zweiheit auflöst: eine steile, vielzackige Stufenpyramide, auf deren abgestumpfter Höhe sich ein Weihebezirk von Dagobas ausbreitet. Formzweiheit und Stilzweiheit kennzeichnen den Borobudur als ein Unikum im weiten Bereich der ganzen buddhistischen Kunst. Und in dieser doppelten Zweiheit wurzelt das Problem seiner architektonischen Gesamtform; das Formproblem des Borobudur."

Sehr mit Recht bemerkt Hoenig dazu, daß man bei der Lösung dieses Problems auf alle buddhologische und archaeologische Detailarbeit verzichten kann; denn diese Zweiheit läßt sich aus religionsgeschichtlichen Motiven nicht erklären — schon deswegen nicht, weil sie sich sonst auch an den andern buddhistischen Monumentalbauten finden müßte, was aber durchaus nicht der Fall ist. Der Verfasser geht zum Beweise dafür die ganze buddhistische Baukunst in kurzer Übersicht durch. Den ältesten Typus repräsentiert uns der Stūpa, „ein Unterbau, über welchem sich die Hauptmasse stets in der Rundform eines Rotationskörpers erhebt; darüber ein kleiner vierkantiger Aufbau, welcher als Bekrönung eine mehr oder weniger schirmförmig gebildete Spitze trägt.“ Eines der bedeutsamsten Bauwerke dieses Typus ist die Abhayagiri-Dagoba in Ceylon (Abb. 8 links). „Man scheint der Halbkugeltradition in Vorderindien im großen und ganzen treu geblieben zu sein, solange dort der Buddhismus lebendig war; das beweist der große Stūpa von Manikyala, der im 8. Jahrhundert, also bereits in der Borobudur-Zeit, seine Halbkugelgestalt erhielt.“ Doch zeigt sich in dieser Periode schon deutlich das Ringen nach einer neuen Form. „Die Glockenform . . . ist das Ergebnis einer Stilwandlung, welche sich in jener Zeit vollzogen hat, da das Schwergewicht des Buddhismus von Vorderindien nach Hinterindien verlegt wurde. Der Glockenstil ist in Burma und Siam zuhause. . . . Im Gegensatz zu den antiken Bauten Vorderindiens und Ceylons sind die hinterindischen Stūpas hoch, schlank und spitz. Die plumpe Halbkugelform ist zu einer fein geschwungenen Glocke geworden, wobei der reich gegliederte Unterbau und die kunstvoll profilierten Bekrönungselemente mit dem Glockenkörper zu einer Einheit verschmolzen sind, deren zum Himmel strebende Silhouette in einer scharfen Spitze endigt.“ Dies veranschaulicht uns sehr gut die Shwe Maudau-Pagode zu Pegu [Abb. 8 rechts]. „Wir haben demnach Vorderindien von Afghanistan bis Ceylon als das Verbreitungsgebiet des Halbkugelstils, Burma und Siam als die Länder der Glockenstūpas kennen gelernt; in Cambodja aber, im Bereiche der Khmer- und Tscham-Kunst, wurde der Stūpabau niemals heimisch.“ Hier bediente sich die Baukunst „mit Vorliebe

einer Tempelform, deren zentral quadratische Anlage stets eine kleine Cella einschließt, die für die Aufnahme eines Götterbildes bestimmt war." Solche Tempel heißen in Cambodja „Prasat", in Java „Tjandi". „Aber Cambodja brachte noch eine andere Bauform hervor, die für die Beurteilung des Borobudur von größter Wichtigkeit ist und welcher wir in dieser prägnanten Gestalt sonst nirgends auf dem indischen Festlande begegnen. Es ist die Stufenpyramide, die wir bereits als einen wesentlichen, vielleicht den wesentlichsten Bestandteil des Borobudur-Ganzen erkannt haben. . . . Es sind dies zum Teil sehr steile Terrassenbauten von quadratischer Anlage, deren oberste Plattform in der Regel von einem Prasat, niemals aber von einem Stūpa bekrönt wird" [Abb. 9]. Es kann gar kein Zweifel sein, daß die untere Hälfte des Borobudur vollständig einer solchen Stufenpyramide entspricht, und daraus schließt Hoenig wohl mit Recht, daß dieses Bauwerk ursprünglich als ein Riesenbau dieses der Khmer-Kunst entstammenden Typus geplant war.

Aber ebenso unzweifelhaft entspricht die obere Hälfte des Borobudur nicht diesem Bauplan, sondern vielmehr dem der burmesisch-siamesischen Glockenstūpas. Das Problem liegt nun darin, warum das ursprüngliche Projekt verlassen und das Bauwerk in einem anderen Stile zu Ende geführt wurde. Die Lösung dieses Rätsels findet Hoenig in der von Ijzerman gemachten Entdeckung, daß die unterste Terrasse als breiter Umgang dem Sockel der Stufenpyramide vorgelagert ist. Dieser breite Steingürtel ist „ein späterer Zubau, unter welchem der ursprüngliche, reich profilierte und mit einer Reliefreihe geschmückte Sockelfuß begraben ist. 160 dieser Reliefs sind fast fertig, die übrigen unvollendet, beziehungsweise noch nicht begonnen, woraus mit Recht geschlossen wurde, daß diese Veränderung bereits zu einer Zeit durchgeführt wurde, bevor der Bau selbst vollendet war. Es müssen sehr schwerwiegende Gründe vorgelegen haben, um hier einen Wall von mehr als 10 000 Kubikmetern Quadersteinen rings um den fast fertigen Sockel aufzustapeln. . . . Ohne Zweifel waren es Einsturzerscheinungen, wahrscheinlich sogar eine Einsturzkatastrophe größeren Umfanges, welche den Anlaß zur Erbauung dieser

mächtigen Stützmauer gab. Die Ursache dafür lag vermutlich in der Unzuverlässigkeit des Baugrundes; das Erdreich ist ein sandiger Lehm, der als minderwertiger Baugrund anzusprechen ist. . . . Wichtig ist, daß uns die interessante Entdeckung Ijzermans Kunde gibt von einem ernsten Bauschaden, der bereits während der Erbauung des Borobudur auftrat; ein Zwischenfall, der das Gelingen des Riesenwerkes vorübergehend in Frage stellte, und dessen Behebung die Erbauer vor technische Aufgaben stellte, deren Lösung sie kaum gewachsen waren. . . . Der kunstreiche Riesenbau erscheint uns nicht wie aus einem Guß, sondern ist aus zwei scharf getrennten Gußstücken zusammengesetzt. Wir folgern daraus, daß der Borobudur in seiner heutigen Gestalt nicht als das Ergebnis einer einheitlichen Planung aufzufassen sei. Wir schließen weiter, daß die Stūpa-Krone nicht dem ursprünglich gefaßten Bauplan entspricht, sondern auf eine während des Baues erfolgte Planänderung zurückzuführen ist. Die fünf Galerien der Stufenpyramide zeigen trotz ihres buddhistischen Wesens eine viel stärkere Stilverwandtschaft mit den ungefähr gleichalterigen brahmanischen Tempeln der mataramschen Zeit; eine viel größere jedenfalls, als mit der eigenen Stūpa-Bekrönung. Die Stūpa-Krone selbst aber in ihrer stilistischen Anomalie fügt sich überhaupt nicht zwanglos in den Rahmen der indojavanischen Baukunst ein; sie bildet einen Fremdkörper nicht allein auf dem Borobudur, sondern auf ganz Java . . . Die Stufenpyramide trägt alle Kennzeichen der khmerischen Prangs von Cambodja; die Glockenform des Hauptdagobs aber und seiner vielen großen und kleinen Trabanten ist auf burmesischen Einfluß zurückzuführen. Dabei wollen wir uns noch einmal vergegenwärtigen, daß der buddhistischen Baukunst Javas der Stūpa im allgemeinen ebenso fremd war wie der Cambodjas. Das Hauptthema der Baukunst beider Länder ist der Tjandi, beziehungsweise der Prasat; sowohl für den buddhistischen, wie für den brahmanischen Sakralbau. . . . Wir schlossen daraus, daß der Borobudur ursprünglich ein Tjandi hätte werden sollen . . . Der Beweis ist ein doppelter; erstens, war man auf Java allgemein gewohnt, Tjandis zu bauen, während man den Stūpa hierzulande kaum kannte; zweitens aber

sind Stufenpyramiden in dieser alten Zeit auf dem Festlande nur mit Tjandis in Verbindung gebracht worden, niemals aber mit Stūpas. . . . Warum dieser schöne Plan nicht ausgeführt wurde? Die Ijzermansche Entdeckung gibt uns die Antwort auf diese Frage: der schlechte Baugrund zwang während der Bauausführung zur Planänderung. Die stützende Terrasse rings um den alten Sockelfuß ist eben nicht das einzige Zugeständnis, das man dem weichenden Untergrund zu machen gezwungen war. Man scheute sich, den Gipfel des unzuverlässigen Hügels durch schwere Aufbauten zu belasten. Und man entschloß sich, den Bau der Stufenpyramide, der bis zur Höhe der fünften Terrasse gediehen war, einzustellen. So kommt es, daß der Borobudur nur fünf eckige Galerien hat; er hätte eigentlich mehr haben müssen. . . . Statt dessen aber entschloß man sich, der Not gehorchend, das halbfertige Riesenwerk nach einem vereinfachten Plane zu vollenden. . . . Der Architekt der Stufenpyramide, welcher der khmerischen Schule angehörte, fiel in Ungnade, und neue Baumeister wurden berufen; ja, wir dürfen uns vorstellen, daß der königliche Bauherr die ersten Fachleute . . . der indischen Welt zurate zog, um den größten Kultbau Javas zu einem glücklichen Ende zu führen.“ So wurde nun der Bau durch Ingenieure der burmesisch-siamesischen Richtung zu Ende geführt. Während er urspürnglich die in Abb. 9 wiedergegebene Gestalt hätte annehmen sollen, kam durch diese Änderung des Bauplanes seine tatsächliche, heute vorhandene Form zustande [Abb. 7; Abb. 8 Mitte]. In seinem Vortrage hat Hoenig auch noch auf die Möglichkeit hingewisen, daß der Tjandi, der nach dem ursprünglichen Plan den Borobudur hätte krönen sollen, vielleicht zur Zeit der Katastrophe in seinen Bestandteilen schon fertig gestellt war. Denn es ist wohl kaum ein Zweifel, daß die einzelnen Bestandteile zuerst für sich hergestellt und erst dann zuletzt an Ort und Stelle zusammengesetzt wurden. Und so wäre es sehr gut möglich, daß uns dieser ursprünglich für den Borobudur bestimmte Tjandi heute noch erhalten ist: dies wäre dann der Tjandi Mendût, der nach der Einsturzkatastrophe nicht mehr dem Borobudur aufgesetzt werden konnte, sondern an anderer Stelle für sich allein hingesetzt wurde. Jedenfalls zeigt der Mendût unverkennbare

Beziehungen zum Borobudur, nicht nur im ganzen Stil, sondern auch durch den Ort seiner Aufstellung: denn er liegt in ganz genau südlicher Richtung vom Borobudur, und in der geraden Verbindungslinie der beiden liegt zwischen ihnen auch noch der kleine Tjandi Pawon. Diese Anlage genau in der Luftlinie zeigt wohl sehr deutlich, daß diese drei Bauwerke zusammengehören. Übrigens mag hier bei dieser Gelegenheit auch noch darauf hingewiesen sein, daß auch der javanische Volksglaube den Tjandi Mendût mit der Erbauung des Borobudur in Beziehung bringt: nach einer alten javanischen Sage soll im Mendût der Erbauer des Borobudur samt Frau und Kind eingemauert worden sein. Auf jeden Fall scheint mir der Gedanke Hoenigs über den Mendût sehr interessant und beachtenswert. Aber ganz gleichgiltig, ob er richtig ist oder nicht, wird dadurch der Kern der neuen architektonischen Theorie über den Borobudur nicht berührt. Hoenig schließt sein interessantes Buch mit einer kurzen Zusammenfassung seiner neuen Hypothese und der für sie sprechenden Argumente.

BÜCHERBESPRECHUNGEN

Ars Asiatica VII: Documents d'Art Chinois de la Collection Osvald Sirén, publiés avec une préface de M. Raymond Koechlin, sous la direction de M. Henri Rivière avec la collaboration de Serge Eliséèv, Gustaf Munthe, Osvald Sirén. XIII und 88 Seiten. 60 Lichtdrucktafeln. G. van Oest, Paris und Brüssel, 1925. Preis ca. Mark 32.— (200 frs.)

Seit den Tagen, an denen E. Chavannes die Bände seiner Mission Archéologique der Öffentlichkeit übergeben hat, ist unser Wissen um die chinesische Skulptur und die angewandte Kunst des alten China durch nichts mehr so gefördert worden wie durch die Publikationen Osvald Siréns.

Der Name Sirén ist jedem Kunsthistoriker vertraut, seine Bücher über die altitalienische Malerei finden sich in jeder kunstgeschichtlichen Bibliothek, und er selbst galt als einer der besten Kenner der italienischen Primitiven. Als solcher wurde er, der seit 1908 Professor der Kunstgeschichte in Stockholm ist, nach Amerika gerufen. Die reichen Schätze an ostasiatischer Kunst, die die dortigen Museen bergen, öffneten Sirén die Augen für die Größe des fernen Ostens. 1918 reiste er zum erstenmal nach Japan, wobei China und Korea nur flüchtig berührt werden. 1922 bis 1923 erfolgt die zweite Reise, die den Gelehrten kreuz und quer durch das nördliche China führte.

Der Zweck dieser Reise war Studium der chinesischen Plastik, die Sammlung von Material für eine groß angelegte Entwicklungsgeschichte der chinesischen Skulptur. Nebenher sammelte Sirén für sich, und diese Sammlung ist hier beschrieben und katalogisiert.

Der wissenschaftliche Wert dieses Buches ist außerordentlich groß. Sirén brachte eine Reihe von Gegenständen mit, wie sie ähnlich auch im Kunsthandel der letzten Jahre aufgetaucht waren; während man aber bisher, was Alter und Herkunft betraf, auf die vagen und nicht besonders glaubwürdigen Angaben der Verkäufer angewiesen war, kann Sirén den Herkunftsort exakt anführen, wodurch wieder die Möglichkeit einer Datierung gegeben ist. Es handelt sich meist um Werke, die über die Zeit von ca. 400 v. bis 800 n. Chr. sich erstrecken, über eine der dunkelsten Perioden also, die die Kunstgeschichte Chinas kennt.

Zeitlich an erster Stelle steht eine große Vase aus ockerfarbigem Ton, deren Körper mit roten und schwarzen Bandornamenten dekoriert ist; sie scheint eng verwandt mit der prähistorischen Keramik, die in Südosteuropa und im westlichen Persien (in Susa) gefunden worden ist und die um 3000 v. Chr. angesetzt wird. Das Stück stammt wahrscheinlich aus Kansu.

Fragmente einer weißen Töpferei wurden in Hiao-t'un, bei An-yang in der Provinz Honan, gefunden, an der Stelle, wo die Gräber der Ying-Dynastie (1401—1122 v. Chr.) sich befinden: eine bisher unbekannte Art, die sich eng an hocharchaische Bronzen anschließt.

Von größter Bedeutung sind die Bronzen, die am Ufer des Hwei-ho in der Provinz Anhwei entdeckt worden sind. Gegen Ende der Chou-Periode gehörte diese Gegend zum Staate Ch'u, der 221 v. Chr. von dem Ch'in-Herrscher Shi Huang Ti erobert worden ist. Das Material, das Sirén hier gesammelt hat, gibt einen festen Anhaltspunkt für die Geschichte des frühchinesischen Ornaments. Eine Reihe von Bronzestücken aus der Han- bis zur T'ang-Zeit schließt sich daran. Besondere Erwähnung verdient die schöne Serie von Bronzespiegeln, die instruktive Beispiele aus den ersten acht Jahrhunderten unserer Zeitrechnung enthält. Bei der Datierung der überaus bewegten Totengewichte möchte ich, mit Koop, lieber T'ang als Han in Vorschlag bringen: die Han-Zeit hat wohl die Bewegung in der Fläche ausgezeichnet wiederzugeben verstanden, diese Beherrschung der dritten Dimension jedoch blieb der T'ang-Zeit vorbehalten.

Bei An-yang, wo die weiße Keramik entdeckt worden ist, fanden sich auch Knochenschnitzereien, die gleichfalls der Ying-Dynastie zugeschrieben werden dürfen. Von Jade-Objekten birgt die Sammlung Sirén einige sehr alte Stücke, die vielleicht bis in die letzte Zeit der Chou-Periode zurückgehen.

Sirén hat auch einige der seltsamen Bronzebeschläge erstanden, bei denen der skythische Einfluß offen zu Tage tritt. Dies geheimnisvolle Volk, das in Mitteleuropa, in Südrußland und in Asien bis an die Tore der Großen Mauer seine Spuren hinterlassen hat, tritt nun, allerdings zögernd und nur widerstrebend, aus dem tiefsten Dunkel ins Zwielicht. Die wich-

tigste Rolle, die es einst gespielt hat, läßt sich freilich mehr ahnen denn erkennen. So viel ist jedenfalls sicher, daß die skythische Kunst auf die der Han-Zeit beträchtlich eingewirkt hat. Dem Forscher wird es daher besonders erwünscht sein, daß Sirén eine Menge skythischer und sarmatischer Bronzearbeiten seiner Sammlung in dies Buch aufgenommen hat. Aus all dem aber sieht man doch, daß die alte Theorie, die die Skythen als Träger eines griechischen oder gar mykenischen Einflusses angesehen haben wollte, endgültig aufzugeben ist.

Für die Skulptur haben die Chinesen, den Zeugnissen der historischen Texte nach, erst unter der Herrschaft der Han-Dynastie sich interessiert. Aus dieser Zeit stammt ein Tigerkopf, eine wilde, barbarische Arbeit, die zur Abschreckung der bösen Geister einem Toten ins Grab gelegt worden war. Von den Grabfigürchen hat Sirén eins der Han-Zeit zugeschrieben, die andern verteilen sich über die Zeit der Nördlichen Wei- und der T'ang-Dynastien. Entzückend sind die beiden Frauen, die häuslicher Beschäftigung nachgehen; ihre Köpfchen zeigen eine auffällige Ähnlichkeit mit den Bodhisattvaköpfen aus Yün Kang: ein neuer Beweis für die Einheit der Formvorstellung.

Hierher gehört auch die Serie von Buddhas und Bodhisattvas aus Bronze, die zwischen 550—800 n. Chr. entstanden sind. Ziemlich reich ist die Steinplastik vertreten. Es versteht sich von selbst, daß Sirén seine grundlegenden Beobachtungen bei der Bestimmung seiner Stücke verwertet hat. Es handelt sich in der Sammlung Sirén um buddhistische Skulptur, wie ja die Mehrzahl der plastischen Monumente Chinas in den Kreis dieses Glaubens gehört. Hervorgehoben seien der Bodhisattva und die beiden Köpfe aus T'ien Lung shan (Nördliche Ch'i-Dynastie), die drei reizenden Bodhisattva-Büsten und der pathetische Dvarapala (Nördliche und Östliche Wei-Dynastie) aus glimmerigem Marmor der Provinz Chili, schließlich noch der lebenswahre Mönchskopf in weißem Marmor, aus Shentung sse, Provinz Shantung (Nördliche Ch'i-Dynastie).

Das Buch ist fast verschwenderisch gedruckt, die Lichtdrucktafeln sind hervorragend wiedergegeben. Ludwig Bachhofer.

Ars Asiatica VIII: N. J. Krom: L'Art Javanais dans les Musées de Hollande et de Java. 80 Seiten und 60 Lichtdrucktafeln. G. van Oest, Paris und Brüssel, 1926. Preis ca. Mk. 32.— (200 frs.)

N. J. Krom war von 1905—1915 der Leiter des Archäologischen Dienstes der Niederlande, seit 1919 hat er den Lehrstuhl für javanische Archäologie an der Universität in Leiden inne; seine umfassende Kenntnis des Materials und, mehr noch, sein feines Empfinden für formale Werte lassen ihn wie keinen andern berufen erscheinen über das komplizierte Gebiet der javanischen Kunst zu schreiben.

Die ersten Zeugnisse der Architektur und Plastik auf Java stehen auf einem so erstaunlich hohen Niveau, daß immer wieder versucht worden ist für das Phänomen eine plausible Erklärung zu finden. Die Tempel des

Diëng-Plateaus müssen eine lange Ahnenreihe haben, denn sie sind nach Anlage und Ausführung reife Kunst; ihr Dasein ist um so rätselhafter, als uns bisher keine Vorstufen bekannt geworden sind. Es kommt hinzu, daß Baukunst und Skulptur von Anfang an einen durchaus selbständigen Charakter haben, der sie scharf von der bildenden Kunst des zeitgenössischen Asiens scheidet. Um das Problem noch verwickelter zu machen: der Einfluß Vorderindiens läßt sich in der Organisation der Gesellschaft, in der Religion und in der Kunst ohne weiteres erkennen; versucht man aber in der bildenden Kunst das indische Element vom einheimischen durch eine strenge Analyse zu scheiden, so stößt man allenthalben auf die größten Schwierigkeiten. Denn wenn auch die sakrale Architektur an die indischen Regeln und die Freiplastik an den festländischen Kanon sich halten, wenn gewisse Ornamente ihre indische Herkunft niemals werden verleugnen können: hält man indische Architektur, indische Plastik und indische Ornamente daneben, so ist das doch etwas anderes; alles ist umgewandelt, mit einem anderen Geist durchtränkt, ähnlich, wie etwa die französische Gotik in Deutschland umgeformt worden ist. Krom versucht dieser Umsetzung beizukommen; so wichtig aber seine Beobachtungen auch sind, hier scheint er mir doch zu sehr am Äußerlichen haften geblieben zu sein. Ganz hervorragend ist jedoch, was der Verfasser über das jeweilige Verhältnis von Architektur und Dekoration sagt: hier ist zu dem feinen künstlerischen Gefühl die richtige kunstgeschichtliche Methode getreten.

Die Wandlungen, die die javanische Kunst durchmacht, sind nur verständlich aus den stetig wechselnden politischen Verhältnissen. Der historische Überblick, den Krom gibt, ist so abgefaßt, daß die Entwicklung der Kunst sich wie von selbst aus der jeweiligen politischen Situation ergibt.

Durch die Forschungen von Coedès und Ferrand wissen wir, daß die Śailendra-Dynastie, die das Königreich Śrīvijaya (in der Nähe des heutigen Palembang) auf Sumatra beherrschte, um 750 n. Chr. ihre Macht auf Mitteljava ausgedehnt hatte. Mit der politischen Umwälzung kam eine religiöse: das Hinayana wurde vom Mahayana verdrängt, das von nun an mit dem Śivaismus eine offiziell anerkannte Konfession wurde.

Unter der Śailendra-Regierung entstanden auf Java der grandiose Borobudur und die Tempel von Kalasan, Mendut und Sewu. Der Abstand von den śivaistischen Denkmälern des Diëng, die in die erste Hälfte des achten Jahrhunderts gehören, ist beträchtlich, während der Übergang der Fremdherrschaft an die einheimischen Fürsten um 850 keine Spur in der bildenden Kunst hinterlassen hat. Beweis: der Tempel Lara Jonggrang bei Prambanan, der ohne die Vorstufe des buddhistischen Borobudur undenkbar wäre. Diese reiche und erhabene Kunst Mitteljavas geht, aus unerklärlichen Gründen, mit dem Jahre 915 plötzlich zu Ende. Der politische und kulturelle Schwerpunkt liegt von da ab in Ostjava.

An anderer Stelle, anläßlich der Besprechung von Willem Stutterheims „Rama-Reliefs und Rama-Legenden in Indonesien“, München 1925 (Jahrbuch der asiatischen Kunst 1925, p. 96; Kunst und Künstler XXIV/3, p. 114)

habe ich auf die wichtige kunsthistorische Stellung hingewiesen, die die Reliefs von Jala Tunda (Ostjava) aus dem Jahre 977 einnehmen: sie sind die Brücke von der sensualistischen Kunst Mitteljavas zu den abstrakten Reliefs der östlichen Insel aus dem 13.—14. Jahrhundert. Die beiden Stücke aus Jala Tunda, die Krom abbildet, sind gerade von diesem Gesichtspunkte aus besonders interessant.

Um 1222 wurde die alte Dynastie von einer neuen verdrängt, auf dies Reich von Singasari folgt 1328 das von Majapahit; nach rund hundert Jahren begann, von der Küste her, die pénétration pacifique durch islamische Kaufleute, die nach weiteren hundert Jahren zum Ziele führte.

Eine Reihe datierter Monumente erlaubt es die Metamorphose der indo-javanischen Kunst in eine mit ausgesprochen indonesischem Charakter Schritt für Schritt zu verfolgen. Krom ist hier ein zuverlässiger Führer, seine Darstellung dieses komplizierten Prozesses ist ausgezeichnet.

Krom hat, neben dem zusammenhängenden Text, jeder Tafel eine Beschreibung und eingehende Analyse gewidmet und dadurch den Wert des Bandes noch um ein Bedeutendes gesteigert. Die Ausstattung des Werkes ist vorzüglich, es gilt von ihr das von Band VII Gesagte.

Ludwig Bachhofer.

Karl Döhring: „Kunst und Kunstgewerbe in Siam", Abteilung I: Schwarzgoldlackarbeiten. 2 Bände, 1 Textband (76 S. mit 62 Abb.), 1 Tafelband (8 S. und 50 Tafeln), Format 50×64 cm. Asia Publishing House, Bangkok. Preis Mk. 126.—.

Der Autor ist schon mit mehreren wertvollen Publikationen hervorgetreten. Mit seinen „Buddhistischen Tempelanlagen in Siam" schuf er die Grundlagen für die Beurteilung hinterindischer Baukunst, besonders vom buddhistischen Standpunkt aus.

In dem vorliegenden zweibändigen, monumentalen Prachtwerk behandelt Döhring ein Gebiet, mit dem er sich sehr intensiv beschäftigt hat. Die Schwarzgoldlacktechnik ist eines der zahlreichen Kunstgewerbe, die der siamesischen Architektur ihre überschwängliche Pracht verleihen. Erstaunlich ist die große Arbeitsleistung, die der Autor durch die zeichnerische Darstellung geleistet hat, die bis ins Kleinste genau den Originalen gerecht wird. Der Verfasser beschränkt sich zunächst darauf, die vorhandenen Stücke zu sammeln, mustergültig wiederzugeben und inhaltlich zu erklären. Diese Aufgabe ist mit gutem Geschick gelöst. In einem besonderen Kapitel werden die Arbeitsmethoden der Schwarzgoldlacktechnik besprochen, die bisher außerhalb Siams unbekannt waren. Döhring hat selbst in Siam das letzte große Atelier für Schwarzgoldlackkunst unterhalten. Arbeiten dieses Ateliers, Kopien der besten Tempelstücke, wurden neben Originalen vom Autor den großen europäischen Museen zum Geschenk gemacht.

In dem Werke sind hauptsächlich Türen und Portale an buddhistischen Klosteranlagen dargestellt, ferner Dekorationen von Säulen und Pfeilern,

Fensterläden, Bücherschränken, Bücherkisten, schließlich auch von Möbeln, Gebrauchsgegenständen und Gongs, die auf ihren glatten Flächen eine Grundierung mit Schwarzlack zulassen.

Das Alter der wiedergegebenen Stücke ist nicht sehr bedeutend; von den auf den Tafeln abgebildeten Stücken gehen nur sechs bis acht über die Zerstörung von Ayuthia (1767) hinaus. Die Formensprache siamesischer Ornamentik ist der europäischen wesensverwandter als die Chinas und Japans. Der Stil ist streng hieratisch gebunden; die Figuren sind schablonenhaft nach alter Tradition gezeichnet. Die einzelnen Künstler treten zurück. Es liegt eine seltene Einheitlichkeit in dieser höfischen Kunst, die von Beamten des Königs, der höchsten Fürsten und Würdenträger zur Verehrung der Buddhareligion ausgeübt wurde. Die größten Triumphe feiert diese siamesische Flächenkunst bei der prächtigen Bemalung von Bücherschränken, in denen die heiligen Palmblatthandschriften der Buddhisten in den Tempeln aufbewahrt werden. Man sieht hier, daß das Ornament die ganzen Schrankwände gewissermaßen schützend umhüllt. Dies zeigt sich auch besonders an den Türflügeln, auf denen Wächter abgebildet sind, die mit Lanzen, Schwertern und Dolchen bewaffnet den Unbefugten abschrecken sollen. Hier erscheinen z. B. der Riesenkönig Rāvaṇa von Laṅkā oder die Hüter der Weltgegenden, die Lokapāla.

Die Schwarzgoldlackkunst ist spezifisch siamesisch und wird in diesen Ausmaßen nur in Siam gepflegt. Die Künstler leisten in dieser dekorativen Flächenkunst Unübertreffliches. Trotz wildester Bewegtheit des Ornamentes und der Figuren, die in dieses hineinkomponiert sind, mildert der teppichartige, flächige Stil alles ab, sodaß nichts übermäßig betont wird.

Die hier vom Autor gesammelten Tafeln und Textabbildungen geben den Beweis, daß Siam bis in die letzte Zeit hinein eine hochentwickelte Kunst besessen hat. Chinesischer Einfluß tritt manchmal klar und deutlich hervor; weniger stark ist der Zusammenhang mit vorderindischem Ornament. Die Arbeiten weisen einen scharf ausgeprägten Nationalstil auf, der eine lange autochthone Entwicklung im Lande selbst voraussetzt. Mit Bewunderung betrachtet man diese liebenswürdigen, feinnervigen Ornamente mit ihrer harmonischen Linienführung, die von einem feinen Rhythmus begleitet wird. Die Hintergründe der meisten Tafeln bestehen aus Flammen. Es scheint in diesen Motiven noch ein älterer Dämonenglaube durchzuschimmern. Hierauf deuten die vielfach vorkommenden Dämonenmasken, Drachen- und Schlangenköpfe. Man würde dem Verfasser dankbar sein, wenn er, falls diese Serie, wie geplant, fortgesetzt werden sollte, hierüber in der nächsten Abteilung ein eigenes Kapitel veröffentlichen würde.

Merkwürdigerweise fehlen Darstellungen Buddhas vollkommen; Jātaka-Geschichten werden vielfach bildlich wiedergegeben. Ein großer Teil der Darstellungen ist dem Kreise des Rāmāyaṇa entnommen. Es ist ein besonderes Verdienst des Werkes, daß es gerade aus der siamesischen

Version des Rāmāyaṇa, die von der vorderindischen Fassung stark abweicht, Geschichten und Episoden zur Erklärung bringt.

Mit großer Bewunderung betrachtet man diese mit so viel Liebe und Sachkenntnis zusammengestellten Bücher. Hervorgehobon werden muß die würdige Ausstattung dieses Werkes, besonders das aufs feinste durchgearbeitete Satzbild. Es werden nicht nur Künstler, Architekten, Kunstgewerbler und Musterzeichner hier eine Fundgrube neuer Motive haben, sondern auch dem Kunstgeschichtler wird hier zum ersten Male ein bisher unbekanntes Reich asiatischer Kunst erschlossen. Die sachkundigen Erklärungen machen dieses Werk auch wertvoll für die Ethnographie und die Museumskunde. Vor allem aber gewinnen wir einen tiefen Einblick in die selten schöne Formensprache, in der die frommen Buddhisten Siams ihre Tempel als erlesene Prachtstücke religiöser Baukunst bildeten. Diese Schönheit offenbart sich in diesen Blättern so unmittelbar, daß sie jeden künstlerisch empfindenden Menschen gefangen nimmt.

Karl Seidenstücker.

Karl Döhring: Indische Kunst. Eine Einführung und Übersicht. 144 S. Text, 292 Bildtafeln. Verlag Deutsche Buchgemeinschaft, Berlin.

Die ältesten Denkmäler indischer Kunst entstammen dem buddhistischen Kult, und so beginnt auch dieses Werk, mit überaus reichem Bildmaterial in fast 300 Tafeln schön ausgestattet, mit den buddhistischen Höhlentempeln von Kārlī, den Stūpas von Sāñchi, Bharhut, Buddha-Gayā. Einige wenige Beispiele erläutern die Herkunft des buddhistischen Kultbildes aus dem Hellenismus. Zahlreiche Tafeln veranschaulichen die Kultbauten des Neubrahmanismus, besonders die hochragenden, von reichstem Bildschmuck überfluteten, für Südindien so charakteristischen Torbauten (Gopura). Es folgt die Kunst der Jainas und der Mohammedaner auf indischem Boden. Aber nicht nur die Architektur wird gezeigt, sondern auch Plastik und Malerei, und vor allem ist das Kunstgewerbe mit einer Fülle unveröffentlichten Materials vertreten. Die einzelnen Abschnitte des Buches beschäftigen sich mit Vorderindien, Ceylon, mit Cambodja, Siam, Birma, Java und Bali. Jedem dieser Länder ist ein besonderes Kapitel gewidmet. Hervorgehoben werden muß die bisher unbekannte Tafelreihe der siamesischen Plastiken, die zum Teil Ausgrabungen des Verfassers und Geschenke an deutsche Museen sind. Die Wunderbauten Cambodjas mit ihrer hochentwickelten Reliefplastik sind ebenso liebevoll behandelt wie Stoffe, Silberschmiedearbeiten, Keramiken und Schnitzereien aus Siam und Birma. Das Kapitel über Java mit seinem herrlichen Borobudur-Tempel und seiner hochstehenden Hindukunst wird ergänzend abgeschlossen durch eine Anzahl gut ausgesuchter Holz- und Elfenbeinschnitzereien (togogs) der Insel Bali.

Die Auswahl und Zusammenstellung der für Indien charakteristischen Kunstdenkmäler ist ein großes Verdienst dieses Werkes. Der Text hält sich von allen Übertreibungen fern und beschränkt sich auf die notwendig-

sten Daten und Einführungen. Es ist hier auf knappem Raum eine das große Gebiet umfassende Darstellung gegeben, die auch dem Laien das Verständnis dieser einzigartig reichen Kunst vermitteln kann. Einzelheft M. 20.—; jährl. 4 Hefte zus. Mk. 60.—. Karl Seidenstücker.

Artibus Asiae. Herausgegeben von Carl Hentze und Alfred Salmony. Heft 1. 79 Seiten. Avalun-Verlag, Hellerau bei Dresden, 1925.

Artibus Asiae ist eine neue Zeitschrift betitelt, die, hervorragend gedruckt und sehr gut illustriert, der Kunst und dem Kunstgewerbe der verschiedenen Kulturkreise Asiens gewidmet ist. Sie hat sich eine Reihe von guten Mitarbeitern zu sichern gewußt, es bleibt nur abzuwarten, ob sie ihre Autoren an sich zu fesseln versteht und sich dadurch lebensfähig erhalten kann.

Arthur Waley veröffentlicht ein Gemäldefragment, aus der Sammlung Stein des Britischen Museums, worauf eine Figur zu sehen ist, die man als Bodhisattva ansprechen möchte, wenn nicht auf der Tiara und auf der Brust ein Malteserkreuz sich befände. Die Frage nach der Bedeutung wird nur gestellt, aber nicht beantwortet. Nicht viel mehr bietet auch Carl Hentze, der einen kurzen Aufsatz „Les influences étrangères dans le monument de Houo K'iu-ping" beigesteuert hat. Die Gegenüberstellung des babylonischen Löwen aus der Zeit des Nabuchodonosor (604—561 v. Chr.) mit dem Pferde vom Jahre 119 v. Chr. ist ja recht interessant, doch sehe ich nicht ein, was beide Werke miteinander zu tun haben sollten. Von einem babylonischen Einfluß kann nicht die Rede sein; viel eher aber wird man sagen können, daß unter ähnlichen Bedingungen die Völker zu ähnlichen Vorstellungen kommen müssen.

E. A. Voretzsch berichtet über „Auf den fernen Osten bezügliche Manuskripte in den Bibliotheken Portugals". Hier scheint mir viel wertvolles und noch ungehobenes Quellenmaterial bekanntgegeben zu werden, auf das hingewiesen zu haben sehr verdienstvoll ist.

Von Herrmann Smidt ist der erste Teil einer Arbeit über „Die Buddhas des fernöstlichen Mahayana; eine ikonographische Skizze" erschienen. Smidt beherrscht die überaus schwierige Materie wie kein zweiter und versteht es auch, komplizierte und dunkle Gedankengänge klar zu formulieren.

Osvald Siréns: „Quelques observations sur les imitations des anciennes sculptures Chinoises" sind sehr belehrend, es werden dabei eine Reihe von Stelen und Statuen, die bisher unter der Flagge „Wei-Periode" segelten, weit herauf ins zweite Jahrtausend gerückt.

In einem Artikel „Errata" untersucht der bekannte französische Sinologe Pelliot die Inschriften der chinesischen Plastik des Ostasiatischen Museums in Köln; das Resultat ist erschreckend, denn sie sind alle gefälscht. Salmony, der den Skulpturen einen besonderen Band gewidmet hatte, tut große Buße, doch würde es sympathischer berühren, wenn sie mit etwas weniger Selbstgefälligkeit vorgebracht worden wäre. Es bleibt

nur zu wünschen, daß die beiden Aufsätze von Sirén und Pelliot zum Anlaß einer gründlichen Revision unserer Museumsbestände würden.

Der bibliographische Teil ist sehr karg ausgefallen, er beschränkt sich auf zwei Bücherbesprechungen. Ludwig Bachhofer.

(Chantepie de la Saussaye) Lehrbuch der Religionsgeschichte. Hrsgb. von Alfred Bertholet & Edvard Lehmann. 2 Bde. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen. 1924/25. VIII, 756 S. VIII, 732 S. Geh. M. 38, geb. M. 52.

Die Herausgabe der vorliegenden 4. Auflage des Lehrbuches der Religionsgeschichte von Chantepie de la Saussaye begegnet einem seit Jahren gefühlten Bedürfnis. Es scheint recht und würdig, dieses ausgezeichnete Werk der Religionsgeschichte mit so einfachen Worten anzumelden, da jedes Wort des Lobes den Kenner verärgern hieße. Für alle diejenigen aber, die aus irgendwelchen Gründen mit diesem Werk noch nicht bekannt geworden sind, genüge die Bemerkung, daß in ihm die Geschichte der Religionen mit Ausnahme der amerikanischen, der jüdischen und der christlichen Religion eine relativ erschöpfende Darstellung gefunden hat.

Nur die erste Ausgabe dieses einzigartigen Geschichtswerkes war das Werk des einen Mannes († 20. IV. 1920), nach dessen Namen es auch heute noch benannt ist. Bereits mit der 2. Auflage erschien es notwendig, die Fülle des Stoffes unter einzelne Fachbearbeiter zu teilen, die heute, nach dem Tode Saussayes, unter der Führung Alfred Bertholets und Edvard Lehmanns zu einem größeren Teile sich auch an der Fertigstellung dieser 4. Ausgabe beteiligt haben. Eine Aufzeichnung der Stoffgebiete wird dem Laien genügen müssen, um den imposanten Reichtum des in ihm zusammengereihten religionswissenschaftlichen Gutes aufzuweisen. Eine besondere Notierung aber verdienen vor dieser Aufzählung die einführende Studie Lehmanns zur „Geschichte der Religionsgeschichte" (S. 1—22) sowie dessen aufschlußreiche Arbeit über die „Erscheinungs- und Ideenwelt der Religion" (S. 23—130).

Darf die erste Arbeit zu den besten ihresgleichen gerechnet werden, so vermag der Unterzeichnete den Beweisführungen des zweiten Aufsatzes nicht immer zu folgen, da ihn, um nur eines zu bemerken, eine fundamental entgegengesetzte Auffassung der Dinge des Magischen und auch des (romantisch?) Mythologischen von den entsprechenden Anschauungen des Herrn Verfassers trennt. Aber auch hier wird die besonnene Sachlichkeit des ausgezeichneten Gelehrten zugegeben, da ihn vom Referenten weniger die Methode als der wohl apriorische Weltanschauungsinhalt (er ist trotz allem Anfang und Ende auch der Religionsforschung) scheidet.

Nicht anders verhält sich der Unterzeichnete zur dritten Arbeit des wichtigen Sammelwesks, die mit der Aufgabenstellung „Die Religion der Naturvölker" (S. 141—192) ihren Bearbeiter in Prof. Ankermann

gefunden hat. Es sind die gleichen Gründe, die mich zuvor veranlaßten, in dieser Arbeit eine höchst verdienstvolle Studie zu diesem schwierigen religionsgeschichtlichen (mit seinen religionspsychologischen Grenzfragen) Problem zu sehen, die mich aber auch zwingen, auf andere nicht weniger mögliche Erklärungsversuche zu verweisen, wie sie etwa von Th. W. Danzel oder von J. W. Hauer angedeutet worden sind.

Alle diese Aussetzungen aber vermögen den Wert dieses einzigartigen Werkes nicht zu schmälern; vielmehr gemahnen sie uns an die bei Betrachtung eines solchen Werkes höchst notwendige Bescheidenheit des Beschauers, da es heute bei der Fülle der Quellen zwar möglich geworden ist, das Eine oder Andere tiefer und durchsichtiger zu erfassen, es aber eben dieser Fülle neuentdeckter Quellen wegen ganz und gar unmöglich geworden ist, dem ganzen Stoffgebiet der zahlreichen Religionskomplexe und ihrer zahllosen Grenzerscheinungen Herr zu werden. Es wird deshalb verständlich, wenn im folgenden nur die Anordnung des Ganzen ihre Notierung findet, mit dem wohlberechtigten Hinweis auf die auch international ausgesprochene Bedeutung seiner deutschen und fremdländischen Bearbeiter.

Bd. I: 1. Zur Geschichte der Religionsgeschichte v. Prof. Dr. E. Lehmann in Lund. 2. Erscheinungs- und Ideenwelt der Religion v. Prof. Dr. E. Lehmann in Lund. 3. Die Religion der Naturvölker v. Prof. Dr. B. Ankermann in Berlin. 4. Die Chinesen v. Prof. Dr. O. Franke in Berlin. 5. Die Japaner v. Prof. Dr. K. Florenz in Hamburg. 6. Die Ägypter v. Dr. H. O. Lange in Kopenhagen. 7. Die Vorderasiaten v. Dr. Fr. Jeremias in Magdeburg. 8. Der Islam v. Prof. Dr. Chr. Snouck Hurgronje in Leiden.

Bd. II: 1. Die Inder v. Prof. Dr. St. Konow in Kristiania. 2. Die Perser und Manichäer v. Prof. Dr. E. Lehmann in Lund. 3. Die Griechen v. Prof. Dr. M. P. Nilsson in Lund. 4. Die Römer v. Prof. Dr. L. A. Deubner in Freiburg i. Br. 5. Die Slaven v. Prof. Dr. A. Brückner in Berlin. 6. Die Germanen v. Prof. Dr. V. Grönbech in Kopenhagen.

Die Fülle der vorgenannten Arbeiten beschließt Bertholet mit einem prachtvoll gearbeiteten Sachregister, das auf fast hundert dreigespaltenen Petitseiten eine höchst verdienstvolle Leistung bedeutet. Sie erst macht den schwierigen Apparat der an sich nur schwer zu übersehenden Materie lebendig und beweglich und beweist ohne weiteres, daß wir in der neuen Auflage des Lehrbuches das religionsgeschichtliche Standardwerk überhaupt verzeichnen können.

Warum auch in dieser Auflage, die doch zum größten Teil neu bearbeitet wurde, die amerikanischen Religionen keinen Platz gefunden haben, (nur wenige Hinweise Bd. 1, Kap. 3) ist dem Referenten nicht klar ersichtlich. Zugegeben, daß der immer noch bestehende Mangel entsprechender Quellen dies veranlaßt hat, bleibt das Fehlen dieser nicht minder interessanten Religionskomplexe bedauerlich.

Auch die verhältnismäßig kurze Erwähnung des finnisch-ugrischen

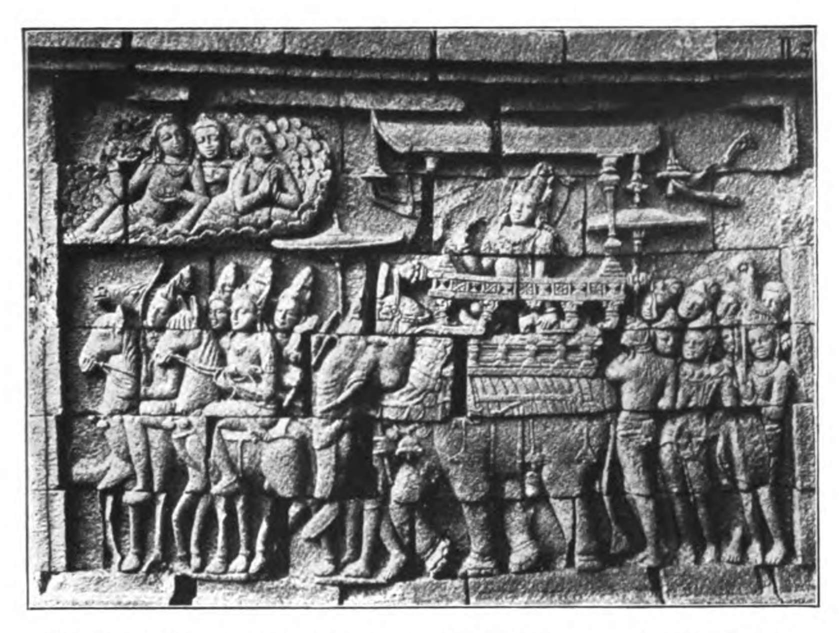


Abb. 1. Sudhana auf der Reise. Relief aus dem Gaṇḍavyûha; Borobudur, zweite Galerie (nach Krom).



Abb. 2. Durianbäume. Relief aus dem Mittavindaka-Jātakam; Borobudur, erste Galerie (phot. Cammerloher).

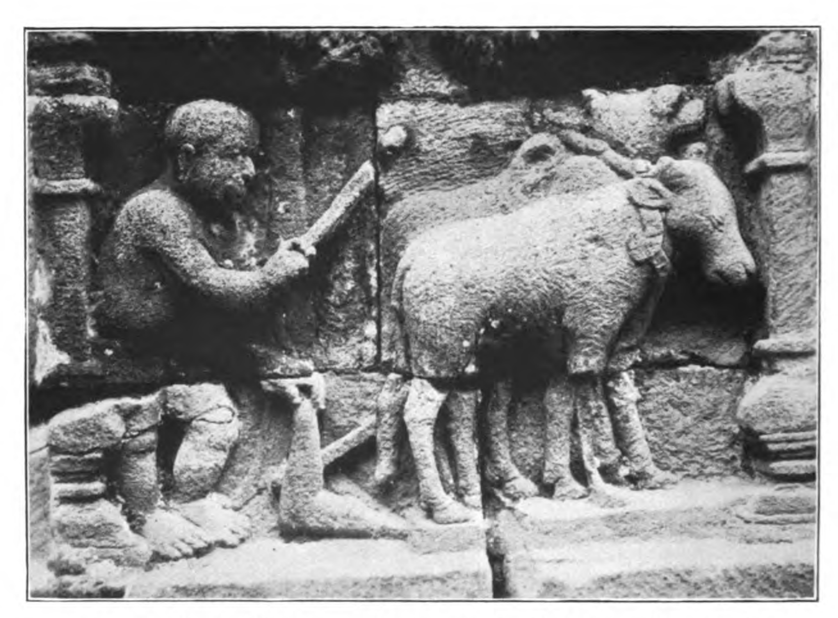


Abb. 3. Reispflüger auf einem Relief des Borobudur (phot. Franck).



Abb. 4. Javanischer Reispflüger der Gegenwart (phot. Cammerloher).



Abb. 5. Reisernte auf einem Relief des Borobudur (nach Cammerloher).



Abb. 6. Javanische Reisernte der Gegenwart (phot. Thio Piek.)

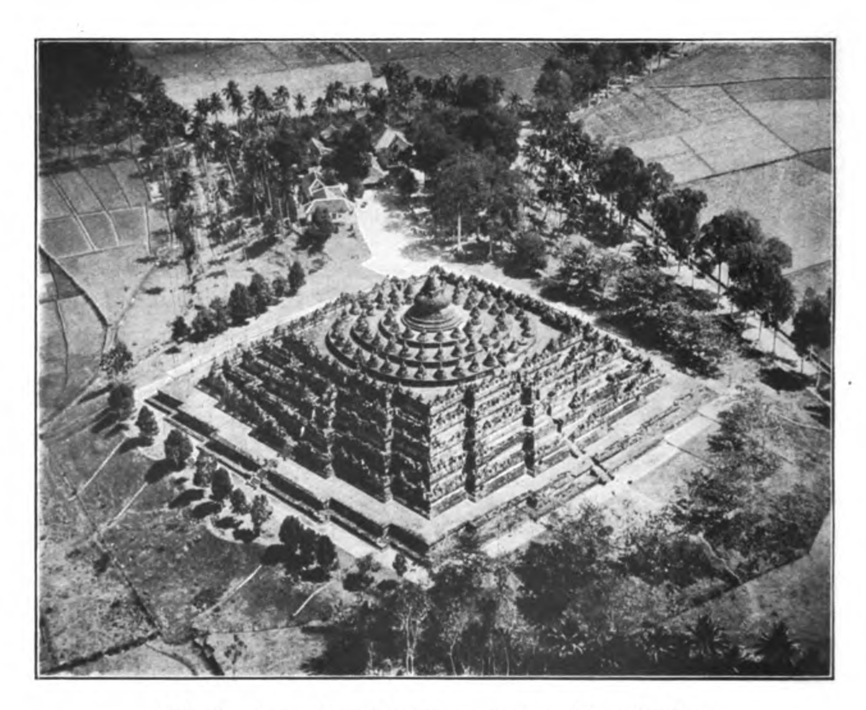


Abb. 7. Der Borobudur aus der Vogelschau
(Fliegeraufnahme nach Hoenig).

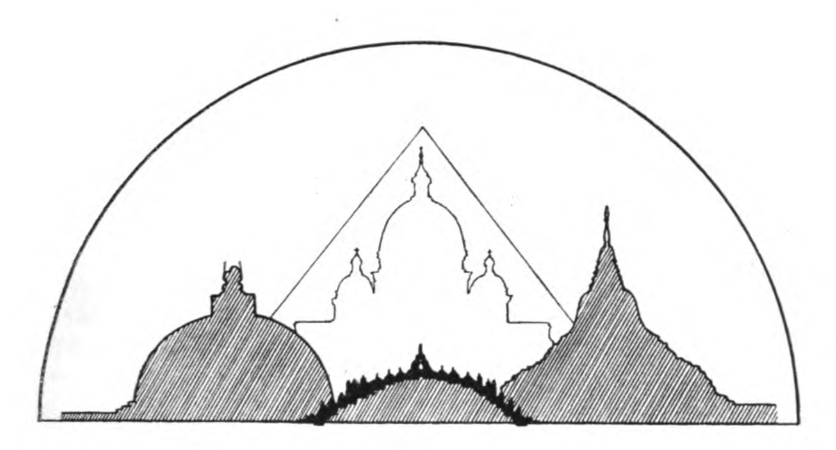


Abb. 8. Links Abhayagiri-Dagoba, rechts Shwe-Maudau-Pagode, in der Mitte der Borobudur; im Hintergrund die Konturen der Peterskirche (Rom) und der Cheops-Pyramide. Vergleichende Größendarstellung nach Hoenig.

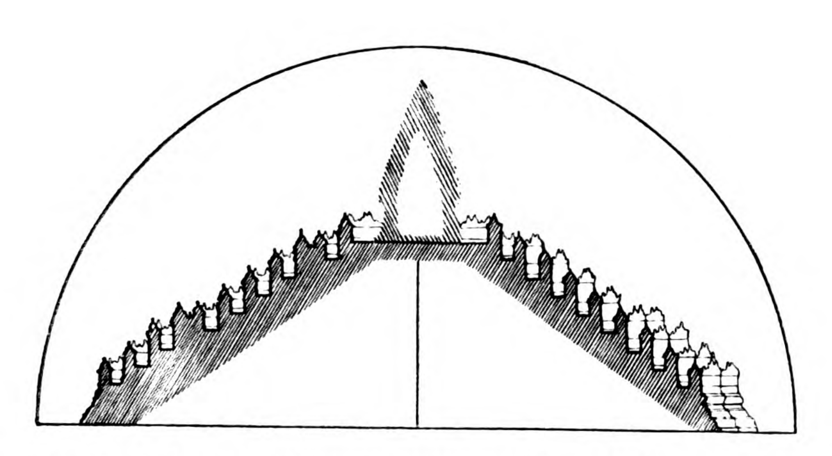
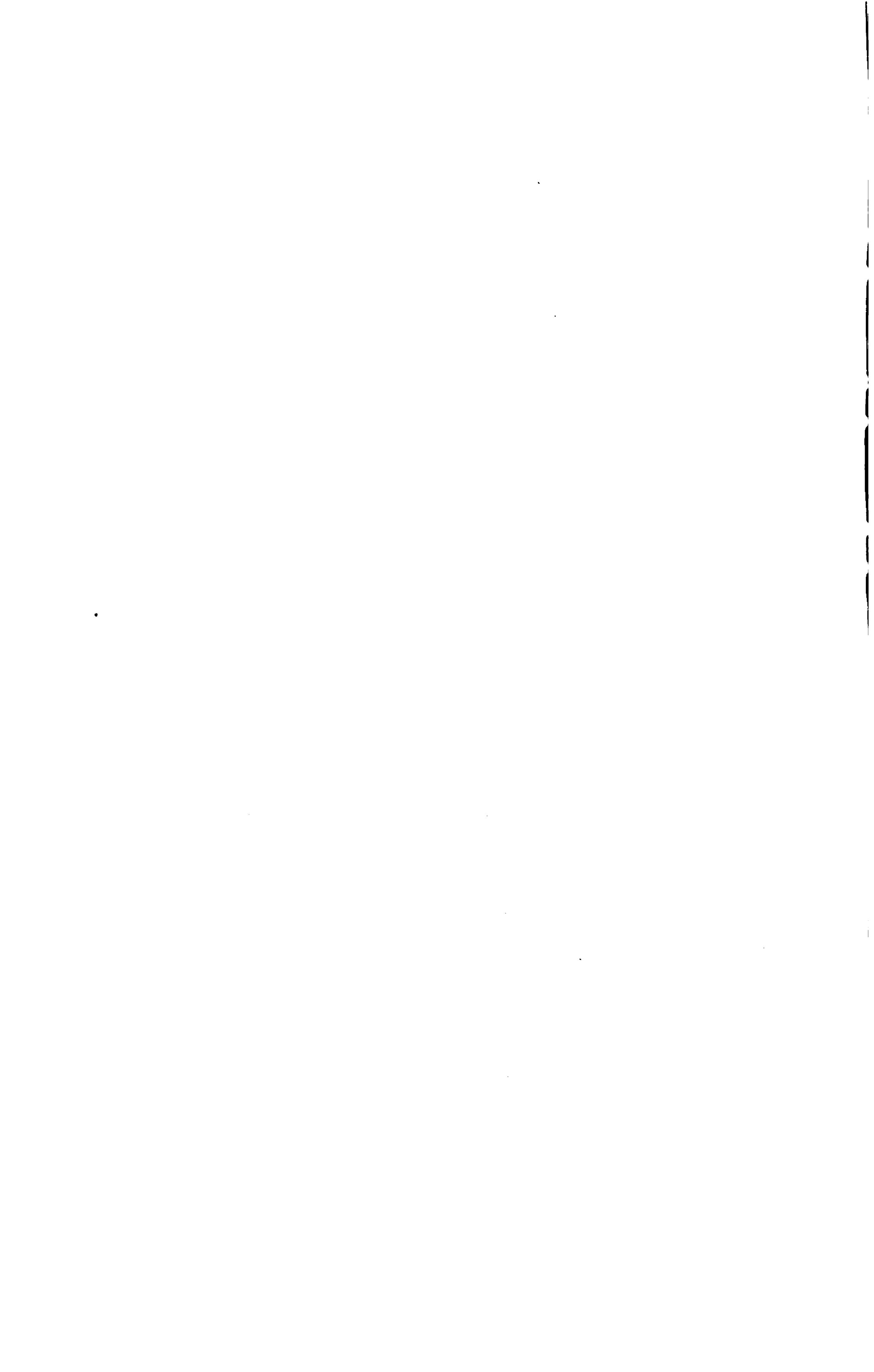


Abb. 9. Rekonstruktion des urprsünglich geplanten Borobudur im Stile einer khmerischen Stufenpyramide (nach Hoenig).



Kulturkreises (Bd. 2 Kap. 5) erregt Bedenken. Anders verhält es sich mit der Betrachtung der jüdischen und christlichen Religion, die beide in einer ganzen Reihe von umfassenden Monographien ihre glänzenden Darstellungen gefunden haben. (Die Herausgabe einer eigenen israelitischen Religionsgeschichte aus der Feder A. Bertholets ist in Aussicht genommen.)

Nicht unvermerkt soll bleiben, daß zu den im „Lehrbuch der Religionsgeschichte" gebotenen systematischen Darstellungen der verschiedenen Religionen nunmehr auch in einer neuen Ausgabe des „Religionsgeschichtlichen Lesebuches" (Alfred Bertholet) die bedeutsamsten Religionstexte in neu bearbeiteten Übersetzungen vorgelegt werden sollen.

Kurz überblickend genüge, daß auch den Besitzern anderer Religionsgeschichten (Jeremias, Orelli, Tiele-Söderblom u. a. m. das Studium dieser Religionsgeschichte wärmstens empfohlen sei. H. L. Held.

Martin Hürlimann, Tut Kung Bluff. Das unvermeidliche Buch eines Weltreisenden. Grethlein & Co., Zürich-Leipz. 1925. 282 S. mit 33 Abbildungen. Geb. Mk. 6.—

Das vorliegende Buch darf mit unter die geistvollsten Reiseschilderungen der letzten Jahre gerechnet werden. Zugegeben, daß sein Verfasser an verschiedenen Stellen die blendenden Lichter eines hypermodernen Feuilletonismus zu stark brillieren läßt, werden wir doch an anderen und zahlreicheren Stellen von der Tiefe seiner filmschnellen Erkenntnisse bewegt. Seltene Naturbilder drängen sich um psychologisch bedeutende Notizen. Glückliche Sezierungen am lebendigen Leib der Völker, fern von der antiquarischen Sucht des bloßen Sammlers und Wegtrotters. Beißender Hohn auf das moderne Reisefieber („Afrikanisches" Ägypten) paart sich mit weitgespannter Ehrfurcht vor allem Großen, das ihm zumeist auf dem asiatischen Weltteil begegnet.

Der Absage an Ägypten (Tut) folgt die tiefe Andacht vor Asien (Vorder- und Hinterindien, China, Korea und Japan = Kung) die im „Rummel" eines „Hin- und Herflitzens" in Amerika (Bluff) ihr Ende findet.

Tut — Kung — Bluff, drei scharf gesehene Symbole, vertieft durch die Wirklichkeit der Erlebnisse, die ledig des eigentlich Wunderbaren (keine Kinolandschaft, keine Kinoerlebnisse) weit über das schlechthin Populäre ähnlicher Werke hinausgreifen. Mag viel des Geschilderten schief gesehen sein — ohne Zweifel gilt das für die stark feuilletonistische Schilderung der amerikanischen Belange — immer packt der eigenwillige und eigensehende Verfasser unser Interesse, das die wunderbare Architektur seiner Asienschilderung kaum mehr vergißt. H. L. Held.

Ohasama, Zen, **Der lebendige Buddhismus in Japan.** Perthes, Gotha. M. 5.—.

Neben der Fülle von — freilich oft recht unzulänglichen Darstellungen des sogenannten „südlichen Buddhismus" sind die Versuche, in das religiöse Leben des „nördlichen", insbesondere das Mahâyâna einzuführen, noch

sehr zurücktretend. Was von religionsgeschichtlicher Seite geleistet wurde, trägt, bei aller Tüchtigkeit, doch immer noch recht deutlich den Stempel christlich-theologischer Herkunft. Hoffentlich wird die Lücke einmal durch das Wirken von Laufer, Walleser, Weller und andern Berufenen ausgefüllt, zunächst einmal durch die Schaffung eines Wörterbuches für die buddhistischen Texte der chinesischen Sprache. Das vorliegende Buch verdanken wir einem Bekenner der japanischen Zen-Schule des Buddhismus. Darin liegen alle Schwächen und alle Vorzüge: die innere religiöse Wärme und die geringe Fähigkeit, den andern buddhistischen Richtungen ganz gerecht zu werden. Mag der Untertitel: „Der lebendige Buddhismus in Japan" gemeint sein wie er will, jedenfalls dürfen wir dem Buddhismus anderer Form die Lebendigkeit nicht absprechen. Das nimmt dem in Einleitung und Anmerkungen niedergelegten Bekenntnis des Japaners seinen hohen Wert natürlich nicht. — Die Zen-Schule, die aus China gekommen und auf Bodhidharma zurückgeführt wird, ist ganz auf den Begriff des Dhyâna, der Kontemplation gerichtet, wenn sie sich in diesem Begriffe auch durchaus nicht völlig erschöpft. Das Wertvolle besteht gerade in dem Versuch, die religiöse Erkenntnis in einem tätigen Leben sich auswirken zu lassen. — Selbst in dieser, mit dem Begriff der „Leere" arbeitenden Schule, wird die Wesenheit des Nirvâna als „Nicht-Untergang, Nicht-Tod" betont. Auch erhellt aus dem Werke das Faktum, daß der Buddhismus die ihm oft abgestrittene Fähigkeit hat, in die mannigfaltigsten Formen einzugehen, ohne seinem innersten Wesen untreu zu werden. Nicht zuletzt ist dieser Umstand für die oft so oberflächlich beantwortete Frage von Wichtigkeit, welche Bedeutung der Buddhismus für das Abendland besitze. Aber auch der Buddhismus dürfte an der so richtigen Bemerkung des Einleiters nicht achtlos vorbeigehen, daß nichts verfehlter ist, als den Buddhismus mit fragwürdigen Reminiszenzen aus europäischer Philosophie und Afterphilosophie stützen und rechtfertigen zu wollen. —

Die Vorbemerkung des Herausgebers, daß er selbst keine orientalische Sprache kenne, berührt in unserer Zeit des Übersetzungsschwindels erfrischend. Aber die Übertragung der so tiefen, flüchtiger Lektüre und religiös gefärbter Neugier ganz unzugänglichen Texte will auch nicht unter „philologischen und ästhetischen" Gesichtspunkten beurteilt sein. Es kam auf möglichste Verdeutlichung dessen an, was wir Europäer den „religiösen Gehalt" nennen würden. Daß dieses, für jede Mystik in seiner Vollendung unerreichbare Ziel mit tiefstem Ernste erstrebt ist, erhellt schon daraus, daß Ohasama zum zukünftigen Patriarchen der Rinsai-Sekte ausersehen ist. Trotzdem wäre es wohl wünschenswert, daß bei einer hoffentlich bald folgenden 2. Auflage ein etwas direkterer Weg der Übersetzung gefunden werde als der vom Herausgeber mitgeteilte. — Für unsere abendländische Toleranz liegt ein beachtenswerter Wink darin, daß der zukünftige buddhistische Patriarch Ohasama in Heidelberg Philosophie und Theologie studiert hat. — Zu bedauern ist es, weil der nichtvorgebildete Leser dadurch leicht irregeführt wird, daß Ohasama in der Einleitung nicht scharf scheidet

zwischen Historischem, Legendärem und dem Bekenntnis des gläubigen Anhängers seiner Kirche. — Die Texte selbst werden auch den, der ihrem religiösen Gehalt zunächst fremd gegenüber steht, durch die mehr als nur ästhetische Schönheit, die dem Religiösen zuinnerst verwandt ist, ergreifen. — Hoffentlich hat das tiefe Buch nicht die Folge, daß wir in Europa zu allen andern geistigen Moden auch noch mit einem Salon-Zen bedacht werden. Möge dieses große Bekenntnis vor dem Exotik-Durst unserer literarischen Neurastheniker bewahrt bleiben. A. Attenhofer.

Haushofer, Japan und die Japaner. Teubner, Leipzig 1923. M. 3.80.

Wer Haushofers Buch durchgearbeitet hat, wird sicherlich noch kein Japankenner sein, aber sich die denkbar besten Grundlagen für weiteres Eindringen in den Stoff erworben haben. Gerade die ungeheure Fülle des auf so kleinem Raum Gebotenen zeigt, wie viel noch zu tun ist. Es ist direkt erstaunlich, welchen Reichtum Haushofer in die rund 160 Seiten hineingebannt hat. Dazu ist die Darstellung, bei aller Gründlichkeit, im besten Sinne lebendig bewegt. Hier ist der Begriff des Geographischen im umspannendsten Sinne gefaßt. Ich wüßte, nächst Frankes ganz anders angelegten „Ostasiatischen Neubildungen" kein Werk, das einen so tiefen Einblick in das Werden und das kulturelle Wesen Ostasiens im allgemeinen, nicht nur Japans, gewährte.

Nicht zuletzt ist Haushofers Mahnung, die sich eigentlich durch das ganze Buch hindurchzieht, zu beachten: „So verständnisloser Behandlung wichtigen staatlichen Lebensformen wie Japan gegenüber können und dürfen wir uns kein zweites Mal schuldig machen." Auch die spezielleren Interessen dieser Zeitschrift finden in dem Werk das Ihre, da Haushofer in verschiedenen Zusammenhängen die Bedeutung des Buddhismus für das kulturelle Leben Japans zeichnet. A. Attenhofer.

Jensen, Hans, **Geschichte der Schrift.** Lafaire, Hannover 1925. Leinen 40.— Mk.

Sprache, Kunst, Mythus und was mit ihnen zusammenhängt, sind die großen Erscheinungen des an eine Gemeinschaft der Menschen geknüpften Geisteslebens. Alle diese Gebiete sind in reichster Weise durchpflügt und durchforscht worden; nur die Schrift war dabei immer das Aschenbrödel. An gediegenen und gediegensten Einzeluntersuchungen war kein Mangel; aber eine, dieser Fülle von Einzelarbeiten gerecht werdende und sie völlig ausschöpfende Gesamtdarstellung fehlte. Es war so viel heller beleuchtet, so viel auch an ganz neuem Material gefunden worden, daß Werke z. B. wie die für ihre Zeit verdienstlichen von Wuttke, Faulmann etc. nicht mehr genügten. Die Lücke ist in ganz großartiger Weise durch das Werk von Jensen ausgefüllt worden. Geographisch wie zeitlich von fabelhafter Spannweite, klar, in seiner Art geradezu schön geschrieben, muß das Werk jedem, der sich für das wichtige Stück Geistesleben, das in ihm behandelt wird, interessiert, den größten Genuß bereiten. Gerade auch dem Nichtfachmann, der so leicht auf Dilettantisches hereinfällt,

ist das äußerst instruktiv illustrierte Buch nicht genug zu empfehlen. Natürlich finden auch das Sanskrit und Päli die gebührende Berücksichtigung.

A. Attenhofer.

Bilderatlas zur Religionsgeschichte. Herausgegeben von Hans Haas. Leipzig. Deichert. Lieferung 1 M. 1.40. Lieferung 2—4 M. 6.80.

Leider liegen mir von dem Werke nur die ersten Lieferungen vor, von denen Nr. 1 die „germanische‘, Nr. 2—4 die „ägyptische Religion“ darstellen. Was zunächst angenehm auffällt, ist der niedrige Preis. Freilich durften infolgedessen nicht allzu große Ansprüche an die Bildtechnik gestellt werden. Doch ist im 2. Faszikel ein guter Fortschritt zu verzeichnen. Die gedrängten textlichen Beigaben (von Mogk: Germanen und H. Bonnet: Ägypter) sind ganz glänzende Umrisse der betreffenden Gebiete, die der Anfänger gern als erste Einführung, der Fachmann als denkbar knappsten Überblick benutzen wird. Obschon der literarischen Darstellung durch die Abbildungen gewisse Grenzen gezogen sind, dürfte kaum ein Gebiet der beiden Religionen gänzlich unberührt geblieben sein. Wir sehen besonders den Heften über die indo-iranischen Religionen mit großer Spannung entgegen. Es ist von ungemeiner Bedeutung, daß hier der Versuch gemacht wird, auch auf dem Gebiet der Religionsgeschichte zu der für das Verständnis so wichtigen Verbindung von „Wörtern und Sachen“ zu gelangen.

A. Attenhofer.

Friedrich M. Trautz, Ceylon. 128 S. Text, 128 Tafeln. In der Serie „Der Indische Kulturkreis in Einzeldarstellungen“, herausgegeben von Karl Döhring. Georg Müller Verlag. München 1926. Leinen 32.— Mk.

Das Buch gibt eine gute Einführung und wendet sich an das Verständnis weiterer Kreise, nur könnte die Diktion hie und da etwas flüssiger sein. Der Text ist vielseitig. Nach einer Einleitung über geographische Lage, Schätze der Berge, Erze, Edelsteine, Klima und Verkehrswege wird die Landschaft Ceylons in Berg- und Tiefland und die Flora und Fauna gewürdigt. Interessant sind die ausführlicheren Mitteilungen über das Leben der Elefanten auf der Insel. Mit besonderer Liebe beschäftigt sich der Autor mit den Menschen Ceylons, ihrem Leben und Treiben, sowie mit ihrer Geschichte, Kultur und Religion, wobei natürlich auch der Buddhismus besprochen wird, dem ja noch heute zwei Drittel der Bewohner huldigen. Ein Kapitel über singhalesisches Handwerk und Kunstgewerbe sowie ein anderes über Theater, Tanzmasken und Spiel schließen den Textteil. Alle Angaben des Autors sind wissenschaftlich exakt, überall ist der neueste Stand der Forschung berücksichtigt. Ein mit Sorgfalt durchgearbeiteter Index erhöht die Brauchbarkeit des Buches als Nachschlagewerk, in dem man sich sicher und schnell über alle einschlägigen Fragen orientieren kann. Es ist zu begrüßen, daß in der Serie des „Indischen Kulturkreises“, zu dem dieses Werk gehört und dem soeben das früher in zwei Einzelbänden herausgebrachte (der dritte Band soll bald nachfolgen) Werk von Prof. Döh-

ring „Siam“ eingereiht worden ist, jedes einzelne der hierher gehörenden Länder so erschlossen werden soll.

Der Hauptwert des Buches liegt für uns in den gut gedruckten Tafeln, die sorgfältig ausgewählt, aber nicht immer ganz glücklich zusammengestellt sind. Jedes Kapitel ist durch eine Anzahl von Abbildungen erläutert, dabei muß vom Standpunkt unserer Zeitschrift aus hervorgehoben werden, daß gerade der Buddhismus in den Bildertafeln besonders hervortritt. Ceylon war ja immer eine Hochburg des südlichen Buddhismus und stand stets in enger Verbindung mit Birma und Siam. In diesen drei Ländern steht der Buddhismus noch bis auf den heutigen Tag in reichster Blüte.

Die große Karte am Schluß des Buches trägt zum Verständnisse des Textes bei. Dem rührigen Verlage kann für die mustergültige Ausstattung der in dieser schwierigen Zeit überraschend schnell herausgebrachten Serie warmes Lob gespendet werden. Karl Seidenstücker.

Ernst Waldschmidt, Gandhara, Kutscha, Turfan. Eine Einführung in die frühmittelalterliche Kunst Zentralasiens. 115 Seiten und 66 Tafeln. Klinkhardt & Biermann. Leipzig 1925. Preis brosch. M. 4.50, geb. M. 6.—.

Das Interesse an der frühen zentralasiatischen Kunst ist durch die Aufstellung der Schätze, die die vier deutschen Turfan-Expeditionen heimgebracht hatten, mächtig aufgelodert. Neben den vielen, oft recht dillettantischen und mehr wie naiven Arbeiten, die uns in letzter Zeit vorgelegt wurden, berührt das kleine Buch Waldschmidts überaus angenehm durch den sachlichen Ton und die große Zurückhaltung. Es lag in der Absicht des Verfassers, weitere Kreise für die archäologischen Ergebnisse der deutschen Forschungsreisen zu interessieren, zugleich sollte damit eine Einführung in die Sammlung des Berliner Völkerkundemuseums gegeben werden.

Waldschmidt hat sich dieser Aufgabe in ausgezeichneter Weise erledigt. Er hat die Materie auf drei Kapitel verteilt: „Die hellenistisch-buddhistische Kunst Nordwestindiens“; „Die ‚tocharische‘ Epoche in der Kunst von Kutscha“; „Die uigurisch-chinesische Epoche in der Kunst der Oase von Turfan“. Damit ist der Weg gezeigt, den die buddhistische Kunst von Indien nach Ostasien genommen hat und zugleich die zeitliche Abfolge der verschiedenen Epochen angedeutet.

Die Unterschiede zwischen der Kunst von Kutscha und von Turfan sind vom Verfasser gut herausgearbeitet worden, der „tocharische“ Stil in seinen beiden Phasen, mehr nach Westen weisend, ist scharf abgehoben vom uigurisch-chinesischen, der deutlich den ostasiatischen Einfluß verrät. Ein besonderes Verdienst ist es, daß Waldschmidt die Kunst von Kutscha als zum Hīnayāna, die von Turfan als zum Mahāyāna gehörig charakterisieren konnte.

Das kleine Buch wird viele Freunde finden, gerade weil die teuren Publikationen Grünwedels und v. Le Coqs nicht jedem zugänglich sind;

umsomehr, als hier die Resultate jener großen Bände in knapper Form wiedergegeben sind und für eine ausreichende Illustrierung gesorgt ist.

Ludwig Bachhofer.

Krause, F. E. A., Geschichte Ostasiens. Erster Teil. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 13.50 Mk.

Über kaum ein Land und eine Kultur besitzen wir eine solche Literaturflut wie über Ostasien im allgemeinen und China im speziellen. Dabei hebt Krause mit Recht die ungeheure Schwierigkeit hervor, gerade eine Geschichte Ostasiens zu schreiben. So sind die meisten bisherigen Versuche mit gutem Grund als verfehlte bezeichnet. Vor allem sind die Darstellungen der alten ostasiatischen Geschichte sehr fragwürdig. Und doch besteht das Wort Krauses unbedingt zurecht. „Die weitverbreitete Ansicht, daß ostasiatische Geschichte für uns erst seit dem Auftreten der ersten Europäer in China und Japan von Belang sei, ist grundfalsch. Gerade die Unkenntnis der älteren Vergangenheit hat bei uns so viele verderbliche Irrtümer entstehen lassen." Krause selbst ist sich bewußt, mit seinem Werk nur einen Abriß geben zu können. Wenn er verspricht, „Den Beziehungen, die zwischen den beiden, auf entgegengesetzten Erdhälften gelegenen Sphären bestanden haben, soll besondere Aufmerksamkeit gewidmet werden," so hat er sein Versprechen glänzend gehalten. Gerade die diesbezüglichen Abschnitte des Bandes sind von bestechender Klarheit und beinah betäubender Fülle. Immer liegt dem Verfasser daran, die jeweilige Gegenwart aus der Vergangenheit heraus verstehen zu lehren." „Gerade die Unkenntnis auf diesem Gebiete aber war die Ursache für den großen Mangel an Verständnis der natürlichen Entwicklungslinien, der auch für die Praxis manche schweren Fehler zur Folge haben mußte." Vor allem betont Krause die Wichtigkeit der chinesischen Kultur, nicht des chinesischen Staates als Ausgangspunkt der Betrachtung. — Schon im Quellenmaterial liegen große Schwierigkeiten, da uns die Archäologie fast völlig im Stiche läßt, sodaß wir lediglich auf tendenziös bearbeitete, umgestaltete und ergänzte Literatur angewiesen sind. Das berühmte Suchen nach einer gemeinsamen asiatischen Vorkultur wird in seiner ganzen Schwäche aufgedeckt. „Es führt ins Uferlose und bringt für unsere Erkenntnis keine verwertbaren Ergebnisse." In allem tritt die große Bedeutung der chinesischen Kultur hervor. „Die Kultur Ostasiens ist die Kultur der Chinesen." Daran konnte auch das gewiß nicht bedeutungslose (besonders für Japan) Eindringen des Buddhismus im Kerne nichts ändern. Auch dem Irrtum, als wäre in diesen Gebieten irgendeine ethnographische Einheit zu finden, macht Krause mit reichem Material und scharfen Schlüssen ein Ende. Gerade wegen des Fehlens dieser Einheit zerfiel das chinesische Reich mit dem Fortfall einer starken Zentralgewalt immer in seine einzelnen Landschaften, die getrennte Wege gingen. Ein gemeinsames Band bildet nur die Kultur. Der Konservativismus dieser Kultur, mit der Familie als Basis, ihr stark formaler Charakter lassen eine grundsätzliche „Europäisierung" Chinas als höchst unwahrscheinlich erscheinen. — Die ältere Ge-

schichte Chinas, Japans und Koreas ziehen in prachtvollem Aufbau an uns vorüber. Wichtige Spezialfragen, die sich dabei auftun, werden in Einzeluntersuchungen, gestützt auf eine Fülle von Quellenbelegen, behandelt. Trotz des großen inhaltlichen Reichtums haben wir nirgends ein trockenes Aneinanderreihen des Materials. Bei strengstem wissenschaftlichem Charakter liest sich das Werk flüssig und gibt eine prachtvolle Schau über das ungeheure Gebiet. Vor allem die Darstellung der west-östlichen Beziehungen ist von kritischer Klarheit und zuverlässiger Lebendigkeit. Das Werk wird für lange den unerläßlichen Berater eines jeden bilden, der sich für Ostasien interessiert. A. Attenhofer.

Krause, F. E. A., Geschichte Ostasiens. Zweiter Teil. Neuere Geschichte. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 1925. M. 18.—.

Was der 1. Band des Werkes versprochen, hält der 2. im vollsten Maße. Ich habe selten ein Buch mit solcher Spannung und Befriedigung in einem Zuge durchgelesen. Wieder ist es neben der Fülle des Stoffes die klare Gewandtheit, mit der das verworrene Gespinst der ostasiatischen Geschichte entwirrt wird. Die Darstellung reicht beinahe bis auf unsere Tage herab. — Es hat keinen Sinn, einen trockenen Auszug des historischen Geschehens vorzulegen. Wohl aber möchte ich aus der Einleitung einige Punkte anführen, da diese eine glänzende Charakterisierung der chinesischen Kultur gibt. Diese ist zunächst von Anfang und durch alle Zeiten eine ausgesprochen friedliche gewesen mit hohem Kulturideal, zu deren Wahrung auch der Abschluß gegen fremde Kultureinflüsse gehörte. Die chinesische Kultur ist ferner vollkommen einheitlich, in voller Übereinstimmung mit dem praktischen Leben und alle Bevölkerungsklassen durchdringend. Ihre Basis und ihr Vorbild ist die Familie. Negativ wichtig ist das Fehlen des Bewußtseins der eigenen Schwäche und Fehlerhaftigkeit. Die große Schätzung der Tradition führte zu übertriebenem Formalismus. Hervorstechend ist auch der praktische Zug, der keine unmöglichen und unerreichbaren Ideale kennt. — Schon dies Wenige läßt es begreiflich erscheinen, daß die Auseinandersetzung zwischen Ost und West zunächst notwendigerweise eine feindliche sein mußte. — Das ganze Werk ist so voller Perspektiven und klarer Erfassung der großen treibenden Momente, daß man darüber den ungeheuren Reichtum der Einzelheiten in keiner Weise als belastend empfindet. Wenn erst der 3. Teil mit den Indices erschienen sein wird, werden wir ein Werk besitzen, auf das die deutsche Orientalistik stolz sein darf. A. Attenhofer.

Jahrbuch der asiatischen Kunst. Herausgegeben von Georg Biermann. 2. Band 1925. Klinkhardt & Biermann, Leipzig. 216 Seiten und 115 Tafeln. 2 Bände zusammen pro Jahrg. Mk. 80.—.

Man kann dem Verlag und dem Herausgeber mit gutem Gewissen zu dem zweiten Band des Jahrbuchs gratulieren, eine Reihe wichtiger und bedeutsamer Arbeiten ist darin zusammengebracht worden. Der erste

Halbjahrband umfaßt West-, Süd- und Ost-Asien, der zweite ist als Festschrift zu Friedrich Sarres 60. Geburtstag gedacht.

H. Smidt-Bremen eröffnet den Reigen mit einem Bericht über die nun vollendete Aufstellung der „Ostasiatischen Kunstsammlung der Berliner Museen". Einem kurzen historischen Überblick über die Entstehung folgen einige Bemerkungen über die Prinzipien, nach welchen die Objekte vor dem Besucher ausgebreitet wurden. Die wichtigsten Kunstwerke sind angeführt und abgebildet, nur wäre es m. E. erfreulich gewesen, wenn man mehr Räume in ihrer Gesamtwirkung vorgeführt hätte: es sind in diesem Museum einige wichtige museale Probleme ausgezeichnet gelöst worden, so daß, im Interesse anderer Museen, es wohl am Platze gewesen wäre, näher darauf einzugehen.

Die Plastik ist in Berlin verhältnismäßig schwach und ungenügend vertreten. Die Stärke der Sammlung liegt in den alten Bronzen und in der Malerei. Otto Kümmel, der Direktor des Museums, berichtet über eine Serie von Lohan-Bildern des Malers Hsi-chin Chü-shih, der im 13. Jahrhundert in Ning-po gelebt hat. Es handelt sich hier um Gemälde ersten Ranges, die schwerlich in anderen europäischen Sammlungen ihresgleichen haben. Auf mich hat der Abb. 5—6 reproduzierte Lohan, ganz deutlich als Inder charakterisiert, den größten Eindruck gemacht: durch Komposition, Kolorit und Ausdruck steht er jedenfalls obenan.

A. A. Breuer beschreibt die Sammlung Dr. Burchard, die erst nach dem Krieg zusammengebracht worden ist und einige bemerkenswerte Stücke enthält. Es folgen die Abhandlungen von Z. v. Takacs über zwei hocharchaische chinesische Tonfiguren im Hop-Museum zu Budapest und über „Mittelasiatische Spätantike und Keszthelykultur", von A. Salmony über „Eine Silberplastik (K'i-lin) der T'ang-Zeit", von Martin Feddersen „Über die Benutzung graphischer Vorlagen für die figürlichen Darstellungen auf japanischen Schwertzieraten", und von E. Scheyer über „Gespenster und Grotesken im Japanholzschnitt", wertvoll durch die Quellenangaben.

A. v. Le Coq behandelt zwei Fragmente buddhistischer Malerei aus Ost-Turkistan, L. Bachhofer eine Pfeilerfigur aus Bodh Gaya, die in der ersten Hälfte des letzten vorchristlichen Jahrhunderts von der Königin Nagadeva gestiftet wurde.

Herrmann Goetz, der die neuere Kunstgeschichte Indiens zu seinem Spezialfach gemacht hat, bespricht sehr ausführlich „Die indischen Miniaturen der Sammlung William Rothenstein, London", er hat auch einen Aufsatz über „Geschnitzte Elfenbeinbüchsen aus Südindien" beigesteuert. Vom gleichen Verfasser findet sich im zweiten Halbjahrband, der Festschrift für Sarre, eine Abhandlung „Zur Biographie der indischen Miniaturmaler", die sehr wertvoll ist.

Es fehlt der Raum, auf alle Arbeiten einzugehen, zur raschen Orientierung diene das folgende Verzeichnis: E. Diez: Eine schiitische Moscheeruine auf der Insel Bahrein; S. Flury: Ein Stuckmihrab des X. Jahrhunderts; J. Strzygowsky: Zwei ältere Schnitztafeln, wiederverwendet im Mihrab

der Sitta Rukaia in Kairo vom Jahre 1132 n. Chr.; E. Cohn-Wiener: Die Ruinen der Seldschukenstadt von Merw und das Mausoleum Sultan Sandschaks; H. Glück: Eine seldschukische Sphinx im Museum von Konstantinopel; F. Taeschner: Zur Ikonographie der persischen Bilderhandschriften; A. Sakisian: L'Ecole Mongole de Miniature en Perse aux XIV[e] et XV[e] siècles; A. U. Pope: The Myth of the Armenian Dragon Carpets; R. M. Riefstahl: Das Palmenmotiv auf einem ägyptischen Teppich der Ballard-Sammlung; H. Stöcklein: Ein türkischer Helm; E. Kühnel: Daten zur Geschichte der spanisch-maurischen Keramik; H. C. Gallois: Grünglasierte persische Keramik der Safawidenzeit; L. A. Mayer: Das Schriftwappen der Mamelukensultane; F. Babinger: Die Großherrliche Tughra; J. H. Mordtmann: Um das Mausoleum des Molla Hunkiar in Konia; O. Reuther: Die Qa'a.

Man sieht, der Schwerpunkt des Jahrbuchs liegt diesmal auf der westasiatischen Kunst, Indien und sein Kulturkreis, Birma, Siam, Cambodja und Java sind etwas stiefmütterlich behandelt, auch kommt der ferne Osten nicht so zu Worte, wie es seiner Bedeutung entspräche. Trotzdem ist der Band äußerst wertvoll und unentbehrlich für jeden, der aus Beruf oder Neigung mit asiatischer Kunst sich befaßt.

Ludwig Bachhofer.

A. Berriedale Keith: Buddhist Philosophy in India and Ceylon. Oxford 1923. At the Clarendon Press. 340 S. 8°. 10 sh 6 d.

Seinen nützlichen Darstellungen des Sāṃkhya-Systems, der Karma-Mīmāṃsā und der indischen Logik und Atomistik hat der bekannte Edinburger Indologe eine solche der buddhistischen Philosophie folgen lassen, die es sich zur Aufgabe macht, die Lehren des kleinen und des großen Fahrzeuges in ihrer geschichtlichen Entwickelung darzustellen. Das Buch gliedert sich in vier Hauptabschnitte. Der erste ist dem Buddhismus des Pāli-Kanons gewidmet und handelt von den Erkenntnisquellen, vom Wesen des Selbst, von Kausalität und Karma, vom Heilspfade und vom Buddha, um schließlich in einem Schlußkapitel die Stellung des Buddhismus in der Gedankenwelt des alten Indien zu bestimmen. Der zweite Hauptabschnitt ist „Developments in the Hīnayāna" überschrieben. Nach einleitenden Bemerkungen über die Hīnayāna-Schulen werden die Lehren von der Realität, die Psychologie des Bewußtseins, die Karma-Theorie und die Buddhologie erörtert. Der dritte Teil befaßt sich mit der Philosophie des Mahāyāna. Zunächst wird der Ursprung des Mahāyāna untersucht und seine Literatur charakterisiert, hierauf werden Madhyamaka und Vijñānavāda beschrieben. Dann wird die Lehre vom Absoluten im Buddhismus mit der des Vedānta verglichen, schließlich die Trikāya-Theorie, die Heilsordnung und das Bodhisattva-Ideal gewürdigt. Der Schlußabschnitt endlich beschäftigt sich mit der buddhistischen Logik und den Kontroversen mit dem Nyāya. Die philosophischen Lehren des Vajrayāna werden nicht dargestellt, sondern nur flüchtig gestreift (S. 301 f.), offenbar weil der Autor

der Ansicht ist, daß sie mehr in einer Geschichte des buddhistischen Rituals als in einer der buddhistischen Philosophie ihren Platz haben.

Das Werk ist ungemein reichhaltig und zeugt von einer erstaunlichen Belesenheit in der Literatur, der indischen wie der europäischen. Als erster umfassender Darstellung des weiten Gebietes gebührt ihm Anerkennung und Dank. Bei dem gegenwärtigen Stand unseres Wissens kann eine derartige Arbeit natürlich keinen Abschluß, sondern nur ein Provisorium bedeuten; schon heute würden die neuen Veröffentlichungen von Th. Stcherbatskoi, L. de La Vallée Poussin u. a. wesentliche Modifikationen in manchen Punkten notwendig machen. Der Darstellung als Ganzem wäre eine größere Übersichtlichkeit zu wünschen gewesen; in der Fülle der Details zeichnen sich die großen Linien nicht mit der gebotenen Klarheit ab. Die Einstellung des Autors gegenüber seinem Thema ist zwar äußerlich eine vollständig objektive, doch tritt zu wiederholten Malen deutlich genug hervor, daß er weder die Persönlichkeit des Buddha noch die Lehre seiner Schule sonderlich hoch bewertet. Dieser Mangel an Sympathie gereicht dem Werke nicht zum Vorteil, da ein gewisses Maß derselben die notwendige Voraussetzung für die verständnisvolle Einfühlung in die geistigen Probleme ist, die zur Darstellung gelangen sollen. H. v. Glasenapp.

Karman. Ein buddhistischer Legendenkranz, übersetzt und herausgegeben von Heinrich Zimmer. Ein Oktavband mit 224 Seiten Text und einem Titelbild. In farb. Ganzleinenband M. 6.—. Verlag Bruckmann A.-G. München, 1925.

Das Buch enthält die Übersetzung von vier Erzählungen aus dem in Sanskrit abgefaßten Quellenwerke Divyāvadāna. Da von dieser Schrift bisher nur sehr geringe Bruchteile in eine europäische Sprache übertragen worden sind, das Divyāvadāna also im Westen noch so gut wie unbekannt ist, stellt das vorliegende Buch eine bedeutsame Ergänzung der bestehenden Übersetzungsliteratur aus dem indisch-buddhistischen Kulturkreis dar. Es ist merkwürdig, daß die reiche Legendensammlung des Divyāvadāna, das für die indische Geistesgeschichte von so großer Bedeutung ist und als Quellenwerk die Aufmerksamkeit des Forschers in hohem Maße auf sich lenkt, erst jetzt, in kleinen Ausschnitten, in einer deutschen Übersetzung weiteren Kreisen zugänglich gemacht wird. Die hier in einer — man kann geradezu sagen — künstlerisch vollendet schönen Sprache dargebotenen Stücke sind die Legenden von Dharmaruci, Kanakavarṇa, Jyotiṣka und Upagupta, — alle vier zum ersten Male aus dem Sanskrit-Original ins Deutsche übertragen, obwohl kleine Episoden aus der dritten und vierten Erzählung gekürzt bereits in das weitverbreitete Buch von Paul Carus „The Gospel of Buddha" Aufnahme gefunden hatten. Diese jātaka-artigen Erzählungen sind nicht nur für den Religionsforscher von höchstem Interesse, sondern auch als künstlerische Schöpfungen für jeden unverbildeten Geist von größtem Reiz. In der Mitte jeder Legende, alle anderen Personen turmhoch überragend, steht als Hauptperson die Gestalt des Buddha bezw. des Bodhisattva. Die Macht seiner Güte vermag nicht nur

die Qualen der Höllen zu lindern, sondern selbst die dunkle Tierheit eines Ungeheuers wie des berüchtigten Timitimiṅgila mit einem Strahle aufleuchtender Erkenntnis blitzartig zu erhellen. Wie in den Jātakas weitet sich auch hier der Horizont, mit dem Geburt und Tod ein Menschenleben von der unendlichen Flucht der Zeiten abzugrenzen scheinen: der Schleier der Geburt lüftet sich, und der geistige Blick des Beschauers fällt in ferne Vergangenheiten, in längst abgelebte Zeiten, und oftmals sind es Bilder von entzückender Schönheit, die sich vor unserem Auge ausbreiten. Und in jedem Falle ist es das Karman, die Tat, welche die geheimnisvollen Fäden von Leben zu Leben spinnt und die Gegenwart aus früherem Wirken aufbaut und gestaltet. In diesem Sinne ist der Titel zu verstehen, den Zimmer seinem schönen Buche gegeben hat. Wie der Herausgeber selbst bemerkt, war ihm für die Auswahl der hier gebotenen Legenden der künstlerische Wert der einzelnen Stücke und ihre Bedeutung als Typus ausschlaggebend. Es sollten inhaltlich wie stilistisch sehr verschiedenartige Stücke gegeben werden; dadurch ist in der Tat ein Kranz von Legenden nicht nur von bestrickendem Reiz, sondern auch von großer Mannigfaltigkeit der Erzählungen entstanden. Sachkundige Erläuterungen am Schlusse vermitteln auch dem Fernerstehenden das Verständnis etwaiger schwieriger Punkte und geben auch im übrigen willkommene Hinweise und Erläuterungen. Das Titelbild ist eine verkleinerte Wiedergabe eines der fünfzehn großen Wandbilder des neunten Tempels von Bäzäklik bei Murtuq in Chinesisch-Turkistan, die das Berliner Museum Albert von Le Coq verdankt. Das Bild gibt eine Darstellung der Weissagung Dīpaṅkaras an den jungen Sumati, — eine Episode aus der Dharmaruci-Legende. — Wie dem Herausgeber für seine schöne und nutzbringende Gabe aufrichtiger Dank gebührt, so ist auch die gediegene und geschmackvolle Ausstattung lobend hervorzuheben, die der Verlag dieser Neuerscheinung hat angedeihen lassen.

Karl Seidenstücker.

Alfred Hillebrandt: „Buddhas Leben und Lehre." Bd. 38 der Sammlung „Wege zum Wissen". Verlag Ullstein, Berlin (1925). 155 Seiten. Preis Halbl. Mk. 1.25.

Das Büchlein ist als eine gute und sachkundige Einführungsschrift, die sich an weitere Kreise wendet, zu begrüßen. Auf engbemessenem Raum hat hier der verdiente Breslauer Forscher alles Wichtige in äußerst klarer und übersichtlicher Darstellung zusammengetragen. Der dargebotene Stoff ist in folgende zwölf Abschnitte gegliedert: Buddhas Heimat und Jugend; die Zeit vor und um Buddha; die Denkmäler der Lehre; die Predigt von Benares; Nibbāna; beabsichtigter Agnostizismus; die Kausalitätsreihe; die Seele; Buddhas Person und Lehrweise; die Gemeinde; der Niedergang; Buddhismus und Abendland. Was bei dem Buche besonders sympathisch berührt, ist die warme innere Anteilnahme an dem Thema und die besonnene Art, mit der die schwierigen Probleme, ich möchte sagen das Kernproblem des älteren Buddhismus (anattā, nibbāna), besprochen werden. Wohltuend sticht Hillebrandts vorsichtiges und zurückhaltendes Urteil

gegenüber dem Seelenproblem von anderen Darstellungen ab, die mit fröhlicher Sicherheit das hier gestellte Rätsel gelöst zu haben glauben. Mit besonderer Genugtuung kann Ref. feststellen, daß das von H. (S. 92) über Buddhas Stellung zum Seelenproblem Gesagte mit seiner Auffassung nahezu sich deckt: „Buddha wendet sich gegen die Seele, die der Unwissende in den Skandha oder in einem von ihnen befindlich glaubt . . . . Manche Erörterungen wie die . . . . Yamakas (der der Meinung war, daß ein Mönch, in dem die Übel erloschen sind, nach der Auflösung des Körpers vernichtet wird und nach dem Tode nicht mehr ist) mit Sāriputta geben doch zu mancherlei Erwägung Anlaß.“ Auch dieBemerkung Hillebrandts (ibid.) gegenüber einer das Transzendente glatt negierenden Interpretierung: „Nach meiner Ansicht findet sich hier eine Lücke in bezug auf unser Verständnis der buddhistischen Lehre“ — scheint mir das Richtige zu treffen. Karl Seidenstücker.

The Sacred Books of the East. Translated by various oriental scholars and edited by F. Max Müller. Vol. X. Second edition revised. Oxford University Press. London: Humphrey Milford 1924. LXIII u. 99 S.; XVI u. 208 S. Ganzl.

Der hier in einem wohlgelungenen Neudruck vorliegende weitbekannte 10. Band der berühmten Sammlung der „Sacred Books of the East“ verdient, wenn auch viele Jahre seit seinem erstmaligen Erscheinen verflossen sind, selbst heute noch eine besondere, wenn auch kurze Würdigung an dieser Stelle. Er verdient sie nicht nur seines Inhaltes wegen, sondern vor allem im Hinblick auf die beiden, nun längst dahingegangenen ehrwürdigen Forscher, deren rastloser Arbeit die Indologie so viel verdankt und deren Namen dieser Band trägt: Max Müller und Viggo Fausboell. Max Müller, der Herausgeber der „Sacred Books“, war es, der durch seine ungezählten Aufsätze und Essays als Erster das Interesse weiter Kreise des Abendlandes, insonderheit Deutschlands, für das alte Indien und seine Geisteskultur zu wecken verstanden hat. Er hat in dem vorliegenden Bande seine englische Übersetzung des Dhammapada veröffentlicht, die, mag sie auch an manchen Stellen einer Berichtigung auf Grund neuerer Forschungen bedürfen, immer noch ihren hohen Wert behauptet und von allen, die sich mit dieser Schrift beschäftigen, unbedingt eingesehen werden muß. Nach dieser Müller'schen Übersetzung verfaßte Theodor Schultze seine deutsche Übertragung des Dhammapada, nach Albrecht Webers Verdeutschung die erste deutsche Dhammapada-Übersetzung, die vor einigen Jahren eine zweite Auflage erlebte. — Den zweiten Teil des vorliegenden Bandes bildet die englische Übersetzung des Suttanipāta von der Hand des berühmten Dänen Fausboell, dem wir u. a. auch die erstmalige Ausgabe desselben Textes sowie des großen Jātaka-Werkes verdanken. Die Fausboell'sche Übersetzung dieser vielleicht ältesten buddhistischen Quellenschrift ist bis heute, auch in Deutschland, ein vielbegehrtes Buch geblieben; denn die einzige vollständige deutsche Übersetzung des Suttanipāta, die sich als solche ausgibt und von der bereits die 2. Auflage vorliegt, verdient weder sachlich noch formell den Namen einer Übersetzung, wie das s. Zt. Pischel

in massiver Beweisführung und mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit dargetan hat. Karl Seidenstücker.

Some sayings of the Buddha according to the Pāli Canon translated by **F. L. Woodward.** Humphrey Milford, Oxford University Press, London 1925. Ganzl., 356 Seiten.

Der Verfasser, früher Leiter des Mahinda Buddhist College in Galle (Ceylon), hat mit diesem Büchlein eine zur Einführung recht geeignete buddhistische Anthologie, meines Wissens die zweite in englischer Sprache, veröffentlicht. Von dem weitverbreiteten Buch von Warren unterscheidet es sich in der Hauptsache dadurch, daß die Übersetzungen durchweg den älteren Partien des Pāli-Kanons entnommen sind und daß nur solche Reden oder Aussprüche Aufnahme gefunden haben, welche die Tradition dem Religionsstifter selbst in den Mund legt. So werden uns hier in achtzehn Kapiteln zahlreiche Texte aus dem Vinaya, den vier Nikāyas, dem Suttanipāta, Dhammapada, Udāna und Itivuttaka in einer, wie mir scheint, durchaus brauchbaren Übertragung geboten; der Khuddakapāṭha ist vollständig übersetzt. Hervorzuheben ist noch die gute Ausstattung in Druck und Papier und das bequeme Taschenformat nach Art der von den Bibelgesellschaften verbreiteten Ausgaben des Neuen Testamentes. Wir zweifeln nicht, daß das Büchlein eine weite Verbreitung im Osten wie im Westen finden wird. Karl Seidenstücker.

The Indian Buddhist Iconography mainly based on the Sādhanamālā and other cognate tāntric texts of rituals by **Benoytosh Bhattacharyya.** With 283 illustrations. XXII, XXIX, 220 Textseiten, 69 Tafeln. Humphrey Milford, Oxford University Press, London 1924. Preis Ganzl. 55 sh.

Wie der Verfasser angibt, hat er die ersten Anregungen zu seiner recht verdienstlichen Arbeit von Foucher empfangen. Das Buch stellt sich die Aufgabe, eine allgemein verständliche Darstellung der Ikonographie des indischen Buddhismus zu geben und beruht in der Hauptsache auf einem tantrischen Sanskrit-Text, den der Autor auf Grund von sieben Rezensionen der *Sādhanamālā* hergestellt hat und den er, sobald es die Umstände gestatten, herauszugeben gedenkt. Die beigegebenen zahlreichen Illustrationen stellen in der Mehrzahl Bildwerke dar, die sich in den indischen und außerindischen Museen sowie in den Sammlungen nepalesischer Klöster befinden. Wo Bilder nicht zu erhalten oder Aufnahmen unmöglich waren bezw. unbefriedigend ausfielen, wurde der Bildteil durch Zeichnungen ergänzt, die nepalesische Citrakāras aus alten überkommenen Büchern anfertigten. Die *Sādhanamālā*, über deren Handschriften der Verfasser die nötigen Angaben macht, ist eine Zusammenstellung der mannigfaltigen Sādhanas oder gottesdienstlichen Gebräuche; der Verf. wendet sich mit Recht gegen die Übersetzung von *sādhana* durch „Zauber". In ihnen spielen die sogen. *Dhyānas* eine wichtige Rolle, worunter man in diesem Zusammenhange die richtige bildhafte Vorstellung der betr. Gottheit, mit der sich der Verehrende gleichsetzt, zu verstehen hat. Die eigentliche Aufgabe seiner Arbeit

erblickt nun der Autor darin, die Bildwerke des indisch-buddhistischen Pantheons auf Grund der in der *Sādhanamālā* und änlichen tantrischen Werken beschriebenen Dhyānas zu identifizieren. Wir erfahren hier eine Fülle von Einzelheiten über die Gottheiten des nepalesischen Buddhismus, über ihr Wesen, ihre Herkunft, ihre Śaktis, Mudrās, Vehikel und Attribute, über ihre kosmische „Orientierung", die Farbensymbolik u. a. m. In der wohl richtigen Voraussetzung, daß die große Mehrzahl dieser Gottheiten als Emanationen des einen oder andern Dhyāni-Buddha gedacht werden, ist die in dem vorliegenden Buch gegebene Klassifizierung darauf angelegt, die zahlreichen Gottheiten nach den Dhyāni-Buddhas, denen sie entstammen, jeweils zu sondern, — ein Einteilungsprinzip, das man vom wissenschaftlichen Standpunkte aus nur billigen kann. Einer Reihe von Gottheiten — Independent Deities nennt sie der Verfasser — die sich dem Rahmen dieser Klassifizierung nicht einordnen ließen, ist ein besonderes Kapitel gewidmet. Ebenso haben die aus der bunten Vielheit merklich hervorragenden Gestalten des *Mañjuśrī* und *Avalokiteśvara* eine in Einzelheiten sich ergehende Spezialbehandlung gefunden. In der Einleitung werden wichtige Angaben über die Entwicklung der Lehre und die Stellung des *Vajrayāna* zu anderen Schulen innerhalb des *Mahāyāna* gemacht. Zusammenfassend läßt sich sagen, daß der Verfasser mit seiner Arbeit eine schmerzlich empfundene Lücke ausfüllt, indem er auf ein äußerst schwieriges und verwickeltes Gebiet des Buddhismus, das bisher noch im Dunkeln lag und bei dem man eine sichere Fährte nur allzusehr vermißte, helles Licht fallen läßt und damit zur Förderung unserer Kenntnis der östlichen Religion wesentlich beiträgt. Auch die äußere Ausstattung des Buches ist gut. Karl Seidenstücker.

BÜCHER-EINLAUF.

Weiterer Einlauf von Büchern und Broschüren, von denen ein Teil im II. Heft der Zeitschrift besprochen werden soll:

„Die Kunst des Ostens". Herausgegeben von **William Cohn,** Band 10: **„Ostasiatisches Gerät",** ausgewählt und beschrieben von **Otto Kümmel.** Mit einer Einführung v. **E. Grosse.** 64 S. Text, 140 Bildtaf. und 4 Textabb. Bruno Cassirer Verlag, Berlin 1925. Halblein. Mk. 14.—.

Richard Karutz, „Maria im fernen Osten". Das Problem der Kuan Yin. 99 S., 32 Abb. Otto Wilhelm Barth G. m. b. H., München-Planegg, 1925. Brosch. Mk. 5.—, Leinen Mk. 6.50.

„Sonnige Welten". Ostasiatische Reiseskizzen von **Emil und Leonore Selenka.** Borneo — Java — Sumatra — Vorderindien — Ceylon — Japan. 3. umgearbeitete und ergänzte Aufl. Herausgeg. v. L. Selenka. Mit zahlreichen Abb. im Texte und 2 farbigen Bildtaf. 364 S. Leinen Mk. 18.—. C. W. Kreidels Verlag in München.

„Der Weg zur Wahrheit" (Dhammapadam). Deutsch durch **Paul Eberhardt.** 162 S. Leopold Klotz Verlag, Gotha, Halblein. Mk. 4.—.

„Buddha und wir". Wege nach Orplid Bd. 5., herausgeg. v. **Joh. Maria Fischer.** 123 S., 9 Bildtaf. und 1 farbig. Einbandbild. Vossische Buchhandlung. Berlin, geb. Mk. 7.—.

„Die Brockensammlung", Zeitschrift für angewandten Buddhismus. I. Doppelheft 1925, 136 S. Neubuddhistischer Verlag, (Dr. Paul Dahlke) Berlin-Frohnau.

„Der Weg zur Vollendung", herausgeg. v. Graf **Hermann Keyserling.** Mitteilungen der Gesellschaft für freie Philosophie. Schule der Weisheit. 10. Heft. Dieses Heft enthält in der **„Bücherschau"** sehr interessante Besprechungen des Grafen Keyserling über Richard Wilhelm und Paul Dahlke. Otto Reichl Verlag, Darmstadt.

Bibliothek für Kunst- u. Antiquitätensammler Band 26.: **Chinesische Plastik.** Ein Handbuch für Sammler von **Alfred Salmony.** 172 S. und 129 Textabb. Verlag Rich. Carl Schmidt & Co., Berlin 1925, Lein. Mk. 8.—.

Sven Hedin, „Ossendowski und die Wahrheit". 111 S. F. A. Brockhaus, Leipzig 1925. Mk. 2.—.

Um Ferdinand Ossendowski. „Zur Authentizität". Prüfer und Zeugen, Nachwort. 1925. Frankfurter Sozietätsdruckerei, Mk. 2.—.

S. von der Trenk, „Leuchter um die Sonne". Eine Lebensdichtung in einer und zwölf Gestalten. Geb. Mk. 5.—. F. A. Perthes A.-G., Gotha.

Dr. Karl Seidenstücker, „Handbuch der Pāli-Sprache". Leipzig, Otto Harrassowitz. 3. Teil: „Pāli-Glossar", 1925. IV u. 98 S. — 1. Teil: „Elementargrammatik". 2. Aufl. 1926. VIII u. 117 S. Jeder Teil br. Mk. 6.—.

„Die Reden Gotamo Buddhos aus der Sammlung der Bruchstücke (Suttanipāto) des Pāli-Kanons. Übersetzt von **Karl Eugen Neumann.** 2. Aufl. Geb. Mk. 7.—, Ganzlein. Mk. 8.—. R. Piper & Co., München.

Jasink B., „La Mistica del Buddhismo", Torino, Fratelli Bocca Editori 1925.

„Von der Prinzessin Dordsche". Ein buddhistisches Märchen aus Tibet. Herausgeg. v. Eman. bin Gorion. Morgenland-Verlag, Berlin-Friedenau. Mk. 1.—.

„Unbewußtes Seelenleben". Die Psychoanalyse **Freuds** in ihren Hauptzügen von **Hans Zulliger.** 3. Aufl. 88 S. mit 20 Abb. Geh. Mk. 1.20, geb. Mk. 2.—, Franckh'sche Verlagshandlung, Stuttgart, 1925.

Hans Bethge, „Pfirsichblüten aus China". 115 S., Künstlereinband, Ernst Rowohlt-Verlag, Berlin, Mk. 4.50.

Albert Ehrenstein, „Pe-Lo-Thien". 80, XVI. S. Künstlereinband. Mk. 4.—, Ernst Rowohlt-Verlag, Berlin.

Jnayat Khan, „Das innere Leben" Übersetzt aus dem Englischen. 62 S., Mk. 2.—, Rotapfel-Verlag, Erlenbach-München.

Jnayat Khan, „Aus einem Rosengarten Indiens". Mit einem Bild des Verfassers. 195 S. Rotapfel-Verlag, Erlenbach-München. Mk. 3.60, geb. Mk. 4.50.

„Die Schale von Saki". Gedanken für tägliche Meditation. Aus den Lehren von **Jnayata Khan.** 126 S. Rotapfel-Verlag, Erlenbach-München. Kart. Mk. 2.50.

Akbar, „Der Schatten Gottes auf Erden“. Von Hans Much. Einhorn-Verlag, Dachau. Mk. 5.—, Lein. Mk. 7.50.

Der Piperbote. 2. Jahrgang, 1. Heft Frühjahr 1925, 2. Heft Sommer 1925, 3. Heft Herbst 1925, 4. Heft Winter 1925. Preis pro Heft 40 Pfg. Verlag R. Piper & Co., München.

Dr. Janert, Die Kunst vorteilhaft zu arbeiten. 79 S., Franckh'sche Verlagshandlung, Stuttgart, Mk. 1.20.

Dr. Rudolf Lämmel, Sozialphysik. Franckh'sche Verlagshandlung, Stuttgart. 74 S. Mk. 1.20.

Philosophiebüchlein. Ein Taschenbuch f. Freunde der Philosophie, IV. Band. Franckh'sche Verlagshandlung, Stuttgart, Mk. 1.20.

Der Kleine Brockhaus, Lieferung 1, 2 und 3 je Mk. 1.90, Verlag F. A. Brockhaus, Leipzig.

Martha Küntzel, „Die Erziehung des Kindes“, 40 S. Theosophischer Kultur-Verlag, kart. 80 Pfg.

„Die Seele des Nervösen“. Die Ursache seiner Leiden und der Weg zu ihrer Heilung. Gemeinverständlich dargestellt von Dr. **med. Wolfgang Bohn.** 56 S. Hans Hedewig's Nachf. Curt Ronniger, Leipzig 1925. Mk. 2.—.

Werdende Wissenschaft Band 9: **„Seelische Mächte im Diesseits und Jenseits“** von **Dr. F. Quade,** 92 S., Pyramidenverlag, G. m. b. H., Berlin, Mk. 2.—.

Luise von Brandt, „Geheimnisvolle Mächte“, 461 S., Berlin 1925, Pyramidenverlag, Berlin, Mk. 2.50, gebunden Mk. 3.50.

Zeitschrift für Kritischen Okkultismus und Grenzfragen des Seelenlebens, herausgeg. von **R. Baerwald,** Berlin. I. Band/I. Heft, 80 S. mit 5 Textabb. Verlag Ferdinand Enke, Stuttgart 1925. Preis pro Band Mk. 20.—.

Theosophisches Streben, Jahrgang XI. Doppelheft 5/6, September-Dezember 1925. Dieses Heft enthält einen **Kleinen Buddhistischen Katechismus,** zusammengestellt von **C. W. Leadbeater,** aus dem Singhalesischen übersetzt von **C. Jinarajadasa,** M. A. Preis pro Jahrgang Mk. 4.—. Verlag der Deutschen Landesgesellschaft der Theosophischen Gesellschaft (Adyar), Hamburg.

Zur Beachtung.

Zu unserem lebhaften Bedauern kann in dieser Nummer die Abteilung **„Buddhistische Weltschau“** nicht veröffentlicht werden, weil der bisherige Bearbeiter derselben uns das Manuskript entgegen den gemachten Zusicherungen nicht rechtzeitig abliefern konnte. Es ist von uns Vorsorge getroffen, daß die „Weltschau“ in Zukunft in jedem Hefte vertreten sein wird; in der nächsten Nummer unter Nachholung des für dieses Heft vorgesehenen Teiles. Der Herausgeber.

Oskar Schloss Verlag, München-Neubiberg. — Druck von W. Hoppe, Borsdorf-Leipzig.

ZEITSCHRIFT

FÜR

BUDDHISMUS

UND VERWANDTE GEBIETE



SIEBENTER JAHRGANG

(NEUE FOLGE VIERTER JAHRGANG)

ZWEITES HEFT

OSKAR SCHLOSS VERLAG
MÜNCHEN-NEUBIBERG

Zeitschrift für Buddhismus

Begründet und herausgegeben von Oskar Schloss
München-Neubiberg.

Schriftleitung:
GEH. RAT PROFESSOR DR. WILHELM GEIGER
München-Neubiberg.

Die Zeitschrift erscheint dreimonatlich in starken Heften von durchschnittlich 7—8 Bogen, mit Abbildungen und Kunstbeilagen, und ist durch jede Buchhandlung des In- und Auslandes, wie auch durch den Verlag unmittelbar zu beziehen.

Preis für den VII. Jahrgang Mk. 12.—.

Teilzahlungen sind gestattet.

Buchhändlerische Auslieferung durch Gustav Brauns, Leipzig.

Probehefte gegen Voreinsendung von Mark 2.— portofrei. Bestellungen auf die Zeitschrift sowie Bücher zur Besprechung wollen an den Verlag Oskar Schloss, München-Neubiberg direkt gesandt werden, Manuskripte während der Abwesenheit des nach Ceylon und Indien abgereisten Schriftleiters an den Herausgeber.

Inhaltsverzeichnis:

ZEITSCHRIFT FÜR BUDDHISMUS UND VERWANDTE GEBIETE

HERAUSGEGEBEN VON OSKAR SCHLOSS, MÜNCHEN-NEUBIBERG
SCHRIFTLEITUNG: PROFESSOR DR. WILHELM GEIGER, MÜNCHEN

VII. Jahrgang — Zweites Heft — 1926

Saṃyutta-Nikāya.

Die in Gruppen geordnete Sammlung
aus dem Pāli-Kanon der Buddhisten
zum ersten Mal ins Deutsche übertragen von Wilhelm Geiger.

Nandanavagga.

Der Abschnitt vom Nandanahain.

Sutta 11. Der Nandanahain.

1. Also habe ich vernommen.

Einstmals weilte der Erhabene in Sāvatthī, im Jetahaine, im Parke des Anāthapiṇḍika.

2. Da nun redete der Erhabene die Bhikkhus an: „Ihr Bhikkhus!" „Ja, Herr!" erwiderten die Bhikkhus aufhorchend dem Erhabenen.

3. Der Erhabene sprach also: „Früher einmal, ihr Bhikkhus, hat eine Devatā, die zu der Gruppe der Tāvatiṃsā[1]) gehörte, im Nandanahaine, von Nymphen umgeben, von den himmlischen fünf Arten sinnlichen Genusses erfüllt und durchdrungen und (an ihnen) sich ergötzend[2]), zu jener Zeit folgende Strophe gesprochen:

---

[1]) Es sind das die Bewohner der zweiten Götterwelt, skr. *trayastriṃśa*. An ihrer Spitze steht der Gott Sakka. Vgl. Kirfel, Kosmographie der Inder, S. 196 f. Der Nandanahain ist der Lustgarten des Sakka.

[2]) *P. paricāriyamānā*. So liest auch der Komm. in der Siam. Ausgabe I. 36[12]; wtl. „sich mit etw. versorgen lassend," dann = *ramayamānā* „an diesen und jenen Formen die Sinne sich weiden lassend". Die Genüsse sind fünffach, weil alle fünf Sinne an ihnen beteiligt sind.

4. *„Nicht kennen die das Glück, die den Nandanahain nicht sehen,*
Die Behausung der Götterscharen, der herrlichen Dreißig.“

5. Auf dieses Wort hin erwiderte eine (andere) Devatā jener Devatā mit der Strophe:
„Kennst du nicht, Törin, wie das Wort der Vollendeten[1]) *(lautet)?*
Unständig, wahrlich, sind alle Gestaltungen, dem Gesetz der Entstehung und des Vergehens unterworfen;
Entstanden schwinden sie wieder, ihre Stillung ist heilvoll.“[2])

Sutta 12. Er hat Freude.

1. Zur Seite stehend sprach dann die Devatā zu dem Erhabenen die folgende Strophe:

2. *„Es hat Freude an den Söhnen, wer Söhne hat, der Kuhhirte hat ebenso Freude an den Kühen;*
Durch die Lebensnotwendigkeiten[3]) *kommt des Menschen Freude; keine Freude hat ja, wer ohne Lebensnotwendigkeiten ist.“*

3. (Der Erhabene:)
„Es hat Kummer durch die Söhne, wer Söhne hat, der Kuhhirt hat Kummer durch die Kühe;
Durch die Lebensnotwendigkeiten kommt des Menschen Kummer; keinen Kummer hat ja, wer ohne Lebensnotwendigkeiten ist.“[4])

---

[1]) *P. arahataṃ.* Die Arahants sind auf der höchsten Stufe der Heilsentwicklung angelangt. (Vgl. Einl. zu 12—31 = Bd. 2, S. 68 meiner Übersetzung). Sie befinden sich im Besitz des Nirvana.

[2]) Über diesen Vers s. Bd. 2, S. 251, N. 1.

[3]) *P. upadhīhi*, wtl. „an den Substraten“. Über diesen Begriff s. Bd. 2, S. 149, N. 3.

[4]) Die beiden Verse finden sich auch Saṃy. 4—8 (= I. 107) und Suttanipāta v. 33 f. An beiden Stellen wird der erste dem Māra, der zweite dem Buddha in den Mund gelegt.

Sutta 13. Es gibt keine Liebe.

1. Zur Seite stehend sprach dann die Devatā in Gegenwart des Erhabenen die folgende Strophe:

2. „*Es gibt keine Liebe, die gleich wäre der zu den Söhnen; es gibt keinen Reichtum, der den Kühen sich gleichstellt*[1]);
Es gibt keinen Glanz gleich dem der Sonne; das Meer ist das höchste der Gewässer.“[2])

3. (Der Erhabene:)
„*Es gibt keine Liebe, die gleich wäre der zum eignen Selbst; es gibt keinen Reichtum, der dem Korn sich gleichstellt;*
Es gibt keinen Glanz gleich dem der Erkenntnis; der Regen fürwahr ist das höchste der Gewässer.“

Sutta 14. Der Edelmann.[3])

1. (Die Devatā:)
„*Der Edelmann ist unter den Zweifüßlern der beste, der Ochse unter den Vierfüßlern;*
Eine Jungfrau (aus gutem Hause) ist die beste unter den Gattinnen; unter den Söhnen der erstgeborene.“

2. (Der Erhabene:)
„*Der Allbuddha ist unter den Zweifüßlern der beste, ein edles Pferd unter den Vierfüßlern;*[4])
Eine gehorsame (Frau) ist die beste der Gattinnen; unter den Söhnen der folgsame.“

---

[1]) *P. gosamitaṃ dhanaṃ.* Auch im Skr. bedeutet *samita* „gleich“. Petersburger Wörterb. u. d. W.

[2]) Man lese *samudda-paramā sarā*, wtl. „die Gewässer haben das Meer als ihr höchstes.“

[3]) Bei diesem und den folgenden fünf Suttas fehlt in den Handschriften der einführende Satz.

[4]) Der Komm. I. 419 erzählt hier zur Erläuterung eine Geschichte von dem (singhalesischen) König Kūṭakaṇṇa. Dieser besaß ein Pferd von besonderer Schönheit. Als er nun einmal die Stadt (Anurādhapura) durch das Osttor verließ in der Absicht den Cetiyaberg (Mihintale) zu besuchen und an den Kalambafluß kam, weigerte sich das Pferd, ihn zu über-

Sutta 15. Eigener Wahn.

1. (Die Devatā:)
   „*Wenn die Mittagszeit da ist, wenn die Vögel (im Gezweige) sitzen,*
   Dann raunt[1]) *die weite Wildnis: da überkommt mich Furcht.*"
2. (Der Erhabene:)
   „*Wenn die Mittagszeit da ist, wenn die Vögel im Gezweige sitzen,*
   Dann raunt die weite Wildnis: da überkommt mich Wonne."[2])

Sutta 16. Schlaf und Trägheit.

1. (Die Devatā:)
   „*Schlaf, Trägheit, Gähnen, Unlust, Faulheit nach dem Essen:*[3])
   Dadurch wird nicht offenbar der edle Heilspfad den Lebewesen.
2. (Der Erhabene:)
   „*Schlaf, Trägheit, Gähnen, Unlust, Faulheit nach dem Essen:*
   Hat man das durch Energie beseitigt, wird der edle Heilspfad gebahnt."[4])

---

schreiten. Der herbeigeholte Trainer erklärte, das Pferd fürchte, sein Schweif möge naß werden und es könnte damit dann die Gewänder des Königs bespritzen. Als man darauf den Schweif des Pferdes sicherte, ging es sofort durch das Wasser. Über König Kūṭakaṇṇa (16—38 n. Chr.) s. Mahāvaṃsa 34. 28 ff.

[1]) *P. saṇate* od. *sanate*. Der Komm. I. 42[11] bezieht das auf die Töne, die durch den Wind in den hohlen Bäumen oder durch das Aneinanderreiben von Stämmen und Ästen hervorgerufen werden. Wenn das freilich dann als „großer Lärm" bezeichnet wird, so trifft das kaum den Sinn.

[2]) Die Verse finden sich auch unten in 9. 12, sowie teilweise Jātaka VI. 507[15].

[3]) *P. bhattasammado*, vom Komm. I. 43[14] durch *bhattamucchā bhattakilamatho* erklärt. Die Verszeile findet sich auch Jātaka VI. 57.

[4]) Wtl. „wird gereinigt"; das Bild ist wohl hergenommen vom Säubern eines verwachsenen Pfades in der Wildnis.

Sutta 17. Schwer durchzuführen.

1. (Die Devatā:)

„*Schwer durchzuführen, schwer auszuhalten ist des Samaṇa Leben für den Unwissenden.*
Viel sind da die Schwierigkeiten, wo der Tor erliegt.[1])
Wie viele Tage könnte er eines Samaṇa Leben wandeln, wenn er sein Denken nicht in Schranken hält?
Auf Schritt und Tritt muß er erliegen, unter seiner Wünsche Herrschaft stehend."

2. (Der Erhabene:)

„*Wie eine Schildkröte die Glieder in der eignen Schale des Herzens Gedanken wahrend,*
An nichts sich haltend[2]), *den andern nicht schädigend, wird der Bhikkhu, ins Nirvana eingegangen, über nichts sich beklagen.*"[3])

Sutta 18. Gewissenhaftigkeit.

1. (Die Devatā:)

„*Gibt es in der Welt einen Mann, mit Gewissenhaftigkeit bewehrt,*[4])
Der Tadel nicht zu fühlen braucht[5]), *wie ein edles Pferd die Peitsche?*"

---

[1]) *P. visīdati* wtl. „versinkt". In dieser Bed. z. B. Theragāthā 1154. Vgl. Mrs. Rhys Davids, Kindred Sayings I. S. 12, N. 3.

[2]) *P. anissito.* Nach dem Komm. I. 45[6] sind unter den *nissaya's*, an die man sich nicht halten, auf die man sich nicht stützen darf, *taṇhā* „Durst" und *diṭṭhi* „falsche Anschauung" verstanden.

[3]) Ich möchte *nūpavadeyya kiṃci* (nicht *kaṃci*) lesen, wie auch der Text in der Parallelstelle Saṃy. IV. 179 bietet. Mir scheint darin der Gegensatz zu *saṃkappānaṃ vasānugo* am Schluß des vorigen Verses enthalten zu sein. Der Komm. hat allerdings an beiden Stellen *kaṃci* gelesen, da er die Umschreibung *kaṃci puggalaṃ* (I. 45[7]) hat (ebenso zu IV. 179).

[4]) *P. hirīnisedho.* Der Komm. I. 45[13] sagt: „durch Gewissenhaftigkeit wehrt er das Böse ab". Ähnlich in der Parallelstelle Dhammapada 143.

[5]) *P. appabodhati* aus *a* neg. + *pabodhati.* Ein edles Pferd braucht, um munter zu werden, nur den Schatten der Peitsche zu sehen (SKo. I. 45[17]); es bedarf keines Peitschenhiebes.

2. (Der Erhabene:)

„Die da, am Leibe mit Gewissenhaftigkeit bewehrt, stets besonnen wandeln,
Die haben des Leidens Ende erreicht und wandeln eben auf unebenem Grund."

Sutta 19. Die Hütte.

1. (Die Devatā:)

„Hast du keine Hütte? hast du kein Nest?
Hast du keine Ausbreitung? bist du gelöst von der Fessel?

2. (Der Erhabene:)

„Wahrlich, ich habe keine Hütte; wahrlich, ich habe kein Nest;
Wahrlich, ich habe keine Ausbreitung; wahrlich, ich bin frei von der Fessel."

3. (Die Devatā:)

„Was mein' ich denn mit deiner Hütte? was mein' ich mit deinem Nest?
Was mein' ich mit deiner Ausbreitung? was mein' ich mit der Fessel?"

4. (Der Erhabene:)

„Die Mutter meinst du mit der Hütte; die Gattin meinst du mit dem Nest;
Söhne meinst du mit der Ausbreitung; den Durst meinst du mit meiner Fessel."

5. (Die Devatā:)

„Ja, du hast keine Hütte; ja, du hast kein Nest;
Ja, du hast keine Ausbreitung; ja, du bist gelöst von der Fessel."

(Fortsetzung folgt.)

Aus den letzten Jahrzehnten des Lamaismus in Rußland.

Von W. A. Unkrig.

Nachdem *Wilhelm Filchner* in seinem Buche „Sturm über Asien" einen Überblick über die politische Stellung Rußlands zum mittelasiatischen Problem gegeben, ist es vielleicht von Interesse, hier einige Beiträge zu demselben Thema zu liefern, die bei uns weniger bekannt sein dürften. Sie betreffen die Mittel und Wege, die Rußland anwandte und einschlug, um sich über das innere Leben dieser ihm in mancher Hinsicht kongenialen Sphären zu unterrichten, dann aber, wenn schon relativ spät, auch durch praktisches Entgegenkommen sich eine Brücke zum Herzen der Mongolen und Tibeter zu schlagen. Das Endziel aller dieser, man muß es zugeben, recht beharrlichen und durch die geographische Lage als mittelbarer oder unmittelbarer Grenznachbar bedingten Bestrebungen war und bleibt Tibet, das, wenn es einmal gewonnen war, unter russischer Vormundschaft und evtl. militärischer Besatzung ein festes Bollwerk gegen alle von Indien aus eingeleiteten britischen Ambitionen werden mußte. Klar kam dieses bestimmende Moment der russischen Politik allerdings erst um die Wende unseres Jahrhunderts zum Bewußtsein, als man die englischen Absichten zu wittern begann. Somit weisen die russischen Unternehmungen zur Erforschung Tibets und der Mongolei bis zu diesem Zeitpunkt mehr den Charakter des Abstrakten auf, getragen von wissenschaftlichem Idealimus und der Freude am Exotischen. Doch hat es auch in dieser langen Periode nicht an Männern gefehlt, die, wie z. B., *A. M. Pozdnejev,* der bedeutendste, nun leider schon verstorbene Fachgelehrte in Sachen des Lamaismus, die Resultate ihrer Arbeiten auch als Norm für das Verhalten der administrativen Kreise in den mongolischen Grenzgebieten Sibiriens und bei den Kalmüken gewertet wissen wollten. Nur für die Heranbildung von Beamten des diploma-

tischen Dienstes in Zentral- und Ostasien hat man dieser durchaus richtigen Erkenntnis Rechnung getragen.

Dem russischen Riesenreich bot sich bei den einschlägigen Bestrebungen in den Burjaten am Baikalsee in Ostsibirien und den in den Jahren 1628—1630 vorzugsweise ins Volgagebiet abgewanderten Kalmüken ein erwünschtes Medium, das richtig zu gebrauchen, Aufgabe einer entsprechend orientierten Politik sein mußte. Leider — im Sinne Rußlands gesprochen — hat diese es lange an der nötigen Einsicht fehlen lassen. Schuld daran hat in der Zeit ungefähr bis 1900 eine Strömung getragen, welche es darauf abgesehen hatte, nach Möglichkeit alle Beziehungen der lamaistischen Kalmüken und Burjaten zu ihren Glaubensbrüdern in der Mongolei und Tibet, sowie zu ihrem Oberhaupt, dem Dalai-Lama, zu unterbinden. In dieser Absicht schuf die Regierung für die im 17. und 18. Jahrhundert dem „Gelben Glauben", d. h. dem Lamaismus gewonnenen Burjaten das Amt des sogenannten Paṇḍita-mK'an-po[1]) — ein indisch-tibetanischer Titel — des „weisen geistlichen Lehrers", dessen Träger im bekannten Kloster am Gänsesee in Transbaikalien wohnten. Eine ähnliche Institution wurde für die Kalmüken in den Gouvernements Astrachanj und Stavropolj geschaffen. Sie vertraten, im Range niedriger wie der Paṇḍita, die Bakṣi's, Lehrer. Alle waren für ihre Gläubigen dem Petersburger Ressort für fremde

---

[1]) Zur Aussprache des Mongolischen und Tibetischen in der hier zur Anwendung gelangten Umschrift sei gesagt: In mongolischen bezw. kalmükischen Wörtern haben die Buchstaben denselben Lautwert, wie in der heute allgemein üblichen Sanskrittransskription, dagegen lautet k vor e, i und ü eher wie deutsch ausgesprochenes kch; gh ist stark gutturales g; x ist unser ch; die Verbindungen dz und tz sind in der Originalschrift nur je ein Zeichen; der Doppelpunkt über dem i hat keine phonetische, sondern nur graphische Bedeutung und markiert ein in der Schrift dem i voraufgehendes stummes Zeichen. Die Umschrift des Tibetischen folgt dem von Professor Grünwedel in seiner bekannten „Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei" (Leipzig 1900) angewandten System, nur steht statt seines c mit dem accent grave hier einfach c (mit dem Sanskritlautwert), statt ny hier ñ, statt z mit dem spitzen Winkel -sh —mit dem Klang von j im französischen „journal" — und statt s mit dem spitzen Winkel ṣ wie im Sanskrit.

Bekenntnisse, dem nota bene alle Religionen und Konfessionen mit Ausnahme der morgenländischen Orthodoxie der russischen Landeskirche, also auch die abendländisch-christlichen, untergeordnet waren, verantwortlich und empfingen von dort ihre Weisungen. Diese Bevormundung der Lamaisten war vom Gesichtspunkt einer Annäherung an die Zentren der Mongolei und Tibets natürlich falsch und nur geeignet, bei Burjaten und Kalmüken ein Gefühl der Erbitterung wachzurufen. Als erschwerender Umstand trat noch hinzu, daß Russifikationsbestrebungen der Regierung durch die Kirche in Gestalt oft recht eigentümlicher „Missionsmethoden" — Kazaken und Rubel spielten dabei manchmal auch eine Rolle — mit der Zeit den Bekennern Buddha's auf russischem Boden stark auf die Nerven fielen. Dies Verhalten der Regierung und gewisser ihr serviler Vertreter der Kirche beweist, daß sie durch rückhaltloses Vorgehen gegen die wehrlosen Burjaten jenes Verständnis für die Volkspsyche ersetzen zu können glaubten, das die Grundlage für jede missionarische Tätigkeit bilden muß. 1899 schrieb der russische Fürst Esper Esperowitsch Uchtomskij inbezug auf die Missionssache unter den Mongolen: „Voilà ce (nämlich das Studium der Volksseele) qui forme, sans parler de l'importance scientifique, la source où nos missionnaires, dont le succès est encore si imparfait, peuvent puiser, s'ils veulent amener nos païens à une renaissance spirituelle, et s'ils se proposent de faire d'eux des pioniers de la foi chrétienne, des éclaireurs capables de porter dans les deserts inexplorés de la Haute-Asie les lumières d'une croyance superieure." Diese Worte hätten schon um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts geprägt werden müssen, vielleicht, daß sich dann die russische Missionstätigkeit um den Baikalsee anders ausgewirkt hätte. Jedenfalls war das ganze Gebaren der Regierung nicht dazu angetan, diese Fremdvölker für sich zu gewinnen, abgesehen von Sympathien, die hie und da persönliche Beziehungen einzelner wohlwollender Russen ausgelöst hatten.

Dies Verhältnis sollte sich im Beginn unseres Jahrhunderts anders gestalten. Anstoß dazu hat zweifellos die Neuorientierung der mittelasiatischen Politik Rußlands angesichts der englischen

Umtriebe in der oben angedeuteten Richtung gegeben. Man besann sich auf die überaus günstige Konjunktur, die in der Zugehörigkeit mongolischer Stämme zum Staate lag. Sie zu pflegen und auszunutzen, war die nächste Aufgabe. Dann aber schwebten auch schon damals die Anzeichen der Revolution von 1905 in der Luft, die zu einem maßvolleren Verhalten allem nicht Chauvinistisch-Russischen gegenüber mahnten. Fanden auch dahin gerichtete Stimmen dermalen kein Gehör, so mußte sich diese Forderung nach dem unglücklichen Ausgang des Krieges mit Japan und der allerdings niedergeschlagenen Revolution doch durchsetzen. Einen weiteren Auftakt für eine friedliche Entspannung lange verhaltenen Grolls bedeutete das Toleranzedikt vom Jahre 1905, welches für die Bekenner des Lamaismus wirkliche Freiheiten brachte, während es andrerseits beispielsweise für die nicht-orthodoxen Christen Rußlands nur illusorischen Wert hatte. Mit den nun einsetzenden Zugeständnissen und Vergünstigungen hatte die Regierung mit einem Schlage bei den Lamaisten einen Stein im Brett. In geschickter Weise wußten bald die führenden Männer unter den Burjaten und Kalmüken diesen Umschlag der Stimmung für die Zwecke ihrer Volksgenossen und besonders für eine Festigung des sie einenden religiösen Bandes, des Lamaismus, auszunutzen. In dieser Bewegung hat der Buddhapriester Agvan Dordjiev eine hervorragende Rolle gespielt, derselbe, der auf politischem Gebiet eine innige Verknüpfung der Interessen Tibets und der Mongolei mit denen Rußlands als seine Lebensaufgabe betrachtete und unermüdlich für die Verwirklichung dieser Idee tätig gewesen ist. Es mag auch wohl wenig Vertreter des lamaischen Klerus geben, die wie er zu einer solchen Tätigkeit befähigt waren, wobei wir seine politische Arbeit hier nicht in's Auge fassen wollen.

Als Kind der Steppe in Transbaikalien, also als russischer Staatsangehöriger, 1849 geboren, trat er in jungen Jahren in den Datsaṅ (tib. *grva-ts'aṅ*, in mong. Übersetzung *xural-un küriye*, wörtlich Hof der Versammlung, dann Tempel, Klosterschule) seines Heimatsbezirkes ein, um dann nach Gandan (tib. *dGa-ldan*, skr. *tuṣita*, mong. *bayasxulaṅ-tu oron*: die freudenvolle Stätte), der lamaischen Hochschule von Urga in der

Mongolei, überzusiedeln. Nach Absolvierung dieser Anstalt finden wir den befähigten jungen Geistlichen im tibetischen Kloster Brebung (tib. *'bras-spuṅs*: Reishaufen), etwa sechs Kilometer nordwestlich von Lhasa, wieder, wo er seine Studien fortsetzte und als Lharamba (*Lha-rams-pa*), etwa „Doktor der Theologie", promovierte. Sein Wissen lenkte auf ihn die Aufmerksamkeit des Dalai-Lama, der ihn zunächst zum Soibuṅ (*bsoi-dpon*), genau genommen „Leibdiener eines hohen geistlichen Würdenträgers", dann aber „Hofmarschall", ernannte. Dadurch kam Dordjiev in recht nahe Beziehungen zum Oberhirten des Lamaismus und wußte den sich ihm eröffnenden Einfluß bald zugunsten seiner Anschlußidee an Rußland zu gestalten. Weitere Beschäftigung mit den gelehrten buddhistischen Disziplinen verschaffte ihm noch den höchsten Grad, den eines Tsanyid-Kampo (*mts'an-ñid mK'an-po*; *mts'an-ñid* = mong. *belge cinar* = wesenhafte Weisheit; *mK'an-po* = etwa skr. *upādhyāya*), eines „Professors der buddhitischen Philosophie und Theologie". Sein Eintreten für die russische Idee fand an allerhöchster Stelle in Petersburg natürlich auch die gebührende Würdigung durch Ordensauszeichnung. In einer Reihe von Audienzen bei Hofe hat es dann der Lama, welcher auch der russischen Kaiserin vorgestellt wurde, verstanden, die verschiedensten Vergünstigungen für seine Volks- bzw. Glaubensgenossen zu erwirken. Sehr zu statten kam ihm dabei die für einen Angehörigen seines Standes ungewöhnliche allgemeine Bildung, unterstützt durch eine gediegene Kenntnis nicht nur der asiatischen Sprachen, sondern auch des Französischen (!) und Russischen. In dieser letzteren hat er sogar Beiträge in den „Denkschriften der Kaiserlich-Russischen Geographischen Gesellschaft", deren Mitglied er war, geliefert (z. B. „*Lo-gun ge-bo*, ein religiöser Gebrauch in Lhasa"). Eigentümlich mag es klingen, wenn wir das bei einem russischen Staatsangehörigen noch besonders betonen. Es ist aber gerade bezüglich des Russischen bei den dortigen Lamen die Fähigkeit eines gewandten schriftlichen oder auch nur mündlichen Ausdrucks nur selten zu finden gewesen, was bei entschiedener Sprachbegabung — man denke nur an das für jeden Lama obligatorische und so unendlich viel schwerere

Tibetische — zweifellos auf die oben begründete Abneigung zurückzuführen ist. Es ist bezeichnend, daß die russische Regierung in ihren Bestimmungen für die Wahl des Paṇḍita mK'an-po ausdrücklich bei den betreffenden Kandidaten Kenntnis des Russischen, oder, zum mindesten, das Versprechen, es lernen zu wollen, forderte!

Zudem hatten wiederholte Reisen nicht nur nach den großen Verkehrszentren Rußlands, sondern auch nach Paris, wo er sogar lamaischen Götterdienst abhielt, nach Berlin, Wien und Rom den Gesichtskreis Dordjievs weit über den seiner Amtsbrüder ausgedehnt. Die Vorteile einer so umfassenden allgemeinen und Fachbildung nun auch der Entwicklung seiner Glaubensgenossen zugute kommen zu lassen, betrachtete er als sein schönes Vorrecht und als seine Pflicht.

Für seine engere Heimat zeigt sich das zunächst in einer eifrigen Förderung des Buch- und Schulwesens, das sich des mongolischen Alphabetes bediente. Die Unzulänglichkeit des letzteren für die Umgangssprache veranlaßte Dordjiev zu einer Modifikation der mongolischen Schriftzeichen unter engster Anlehnung an den Lautbestand des Burjatischen, das einen ziemlich rauhen Dialekt des Mongolischen bildet und seinerseits wieder in eine Reihe von Mundarten zerfällt. Die berückende und gerade in den letzten Jahren vor dem Kriege durch Professor Gonbo Shab Cybikov vom Orientalischen Institut in Vladivostok propagierte Idee, sie alle durch eine gemeinsame Schriftsprache zu einen[1]), hat ja viel für sich, muß aber schon allein deshalb auf Schwierigkeiten stoßen, weil ein in ihr fixierter Text, wenn er zu Gehör gebracht wird, in den einzelnen Gebieten des weiten mongolischen Sprachgebiets einmal ganz verschieden klingt, dann aber auch gewissen dialektischen Gesetzen der Silben- und Wortbildung und des Silbenausstoßes unterworfen ist. Trotz manchen Widerspruchs hat aber Dordjiev's System großen Erfolg ge-

[1]) Cybikov hat noch im Sommer 1924 eine 83 Seiten umfassende, im Dialekt geschriebene Grammatik der mongolisch-burjatischen Schriftsprache veröffentlicht: „Buryat Monghol-un nom bicik-ün kelen-ü dürim." Vor dem Titel steht die Devise des Kommunismus „Delekei-in Ügegüü-ner nigedüktün!" — „Proletarier aller Länder, vereinigt euch!"

habt, und war vorher der wißbegierige Burjate erst vor die saure Aufgabe gestellt, das Hochmongolische erlernen zu müssen, um überhaupt Bücher lesen zu können, so existiert heute schon eine verhältnismäßig umfangreiche Literatur in der neuen Schrift, Schulbücher, Liedersammlungen, Märchen, Broschüren geschichtlichen und naturgeschichtlichen Inhalts usw. Der Lama Erdenijev hat unter dem Titel „Kurze Auslegung der Glaubenslehre des Buddha Sigemüni" (= Çâkyamuni in mongolischer Aussprache) einen Katechismus für die Kinder herausgegeben, dessen deutsche Übersetzung nebst Vokabular voraussichtlich im Jahrgang 1926 des „Anthropos, Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde" (Redaktion: St. Gabriel, Mödling bei Wien) erscheinen wird. Referent besitzt sogar eine burjatische Zeitschrift, die Berichte aus den Sitzungen der kommunistischen Sovjets bringt. Wir dürfen eben nicht vergessen, daß Transbaikalien ganz offiziell zur „Mongolisch-burjatischen Förderativen Sovjet-Republik" mit der Hauptstadt Verchne-Udinsk (mong. *Degedü Üde-īn Xota*) geworden ist.

Aber auch das Wohl und Wehe der Kalmüken als stammverwandter Glaubensbrüder lag Agvan Dordjiev am Herzen. Bei ihnen, die von den Brennpunkten des „gelben Glaubens" (mong. *ṣara ṣaṣin* — den Ausdruck Lamaismus kennt natürlich sein Anhänger nicht) durch Hunderte von Meilen getrennt und geistlich ganz auf sich selbst angewiesen waren, galt sein Hauptaugenmerk der Heranbildung eines innerlich gefestigten einheimischen Klerus. Die Kalmüken waren in den Jahren 1628—1630 an die Ufer der Volga übergesiedelt, über welche Wanderung das nur handschriftlich vorhandene „*Xalimak xadīn tuuji*" (Geschichte der kalmükischen Herrscher) berichtet. Bei den Bakṣi's und Lamen nun der Gouvernements Astrachanj und Stavropolj sowie des Dongebiets fand Dordjiev hierbei volles Verständnis und tatkräftige Hilfe. So entstand 1906 im Bezirk Klein-Dörböt (Gouv. Astrachanj) unter den Kalmüken, von denen ein großer Teil noch nach der Väter Sitte mit seinen Herden nomadisiert, um nur im Winter sich einigermaßen häuslich in einer wohnlicheren Filzjurte einzurichten, eine buddhistische theologisch-philosophische Lehr-

anstalt, Coiri-Tsañid (lit. tib. *c'os-ra mts'an-ñid* = Schule oder Lehrhof; statt *c'os-ra* wird auch *grva-ts'añ*, gesprochen „datsañ", gebraucht, ein Ausdruck, der in der burjatischen Steppe und bei den Mongolen allgemeinhin jeden Lamatempel bezeichnet). Der Europäer mit seinem Eigendünkel wird die Achseln zucken und mitleidig lächeln, zumal, wenn er noch vernimmt, daß die Gründer diese Anstalt in den offiziellen Schreiben an die Behörden als „Hochschule" zu bezeichnen wagten. Die russische Regierung hat damals übrigens ihre Einwilligung zur Eröffnung erst gegeben, nachdem die Einschaltung der russischen Sprache in den Lehrplan zugesichert worden war. Doch schauen wir nicht geringschätzig auf wißbegierige und treu zu ihrem Glauben stehende Menschen herab, wenn sie auch nur einem von unserem Standpunkt armseligen Volk von Viehzüchtern und Viehhirten angehören, ohne uns vorher näher unterrichtet zu haben!

Ursprünglich für nur hundert Zöglinge berechnet, lagen bald nach Eröffnung der Anstalt weitere hundert Anmeldungen vor. Aufgenommen wurden nur besonders begabte und von ihren Äbten (*ṣiretü* = schriftmong. *ṣirege-tü*) empfohlene Klosternovizen im Alter von etwa fünfzehn Jahren. Das Programm der Coiri, über das im „Archiv für Religionswissenschaft" (Jhrg. 1914, SS. 113—124) ausführlicher die Rede gewesen, sagt in seiner Einleitung: „Ziel der Anstalt ist es, ihren Schülern die Gebote und den Willen Buddha's, des Meisters, zu erklären, ihnen zu zeigen, wie man dem Übel steuern könne, sich fern zu halten habe vom Bösen, recht im Leben zu verfahren und durch Erkenntnis des wahren Sinnes eines rechtschaffenen Wandels zum Nirvâṇa zu streben habe". Der Lehrgang dieser Anstalt — der Unterricht wird in kalmükischer und tibetischer Sprache erteilt — erstreckt sich einschließlich der Wiederholungskurse auf die Kleinigkeit von achtzehn Jahren; man hat also, wenn alles glatt geht, Aussicht, mit dreiunddreißig fertig zu sein! Die einzelnen Disziplinen behandeln in fortschreitender Schwierigkeit das Gesamtgebiet des dogmatischen, philosophischen und kultischen Lamaismus und die einschlägigen Lehrbücher, von denen bis jetzt erst ein einziges über den Weg einer Über-

setzung aus dem Russischen („Erkenntnistheorie und Logik nach der Lehre der späteren Buddhisten" von Th. Stcherbatsky, Mitglied der Russischen Akademie der Wissenschaften; übersetzt von Prof. Otto Strauß — Verlag Oskar Schloß, München-Neubiberg 1924) uns inhaltlich näher gebracht worden ist, dürften auch sprachlich geschulten europäischen Philosophen und Religionsforschern manche harte Nuß zu knacken geben. Dieser Bücher gibt es übrigens eine recht stattliche Anzahl. Berichterstatter hat s. Z. beispielsweise in der Bibliothek der geistlichen Akademie zu Kazanj an der Volga weit über hundert größere und kleinere, meist lithographierte Werke neuesten Datums in kalmükischer Sprache und sämtlich buddhistischen bezw. lamaistischen Inhalts gefunden, nachdem schon im 17. Jahrhundert Zaya Paṇḍita, ein gelehrter Lama und Schöpfer des kalmükischen Alphabets (1648), das sich natürlich an das mongolische anlehnt, im Gegensatz zu diesem aber für jeden Laut ein besonderes Zeichen hat, ungefähr einhundertundfünfzig Abhandlungen buddhistischen Inhalts als Erstlingsgabe einer Literatur im eigenen Idiom, wenn auch meist nach tibetischen Vorlagen, geschaffen. In letzter Zeit haben sich ferner die kalmükischen Lamen Cimid Baldanov (die Endung des Namens ist russifiziert), der Bakṣi Dalai-Lamīn Bogdān, Ocir Djungrujev, ein bekannter Tibetreisender (cf. Norzunov, Trois Voyages à Lhassa, 1898—1901, in „Le Tour du Monde", Paris 1904, S. 218.), die Bakṣi's M. Bormandjinov, Sarab Tepkin und Dordje Setenov literarisch, ja, wissenschaftlich, besonders auf dem Gebiete der Lexikologie, betätigt. Dordje Setenov, der General-Bakṣi der *Xurul*'e (kalm. für „Kloster") des Distrikts Yeke Dörböt (Groß-Dörböt) im Gouvernement Stavropolj (von den Kalmüken Sarabuul genannt) hat in die Sprache seines Volkes ein „Handbuch für die drei Klassen der Menschen, die ihre Zuflucht zur Religion nehmen wollen" (kalm. *Ibel yambuulxu sedkil öüskekü*; *ghurban törölkiteni möriīn kötölbüri*) aus dem Tibetischen *(skyabs-'gro sems byked bshugsso)* übersetzt und damit eine lamaistische Dogmatik herausgegeben, von der Schreiber dieses während der Bolschewistenunruhen trotz der strengen Zensur ein Exemplar über die Grenze

bringen konnte, dessen Veröffentlichung in deutscher Übersetzung mit den nötigen sprachlichen und sachlichen Erläuterungen in Aussicht genommen ist. — Die zwischen Vorlesungen, Gebet und Studien wechselnde Hausordnung der Coiri ist sehr streng, verbietet Rauchen, Trinken, Kartenspielen und Marktbesuch, macht Einfachheit in der Kleidung und Zellenausstattung zur Pflicht und läßt für den Schlaf nur sechs Stunden übrig. Feste Speisen, wie z. B. Fleisch, zu genießen ist gemäß den altbuddhistischen Vorschriften des Vinaya (tib. *'dul-ba*; mong. *winaj* oder in Übersetzung: *nomoghatxal*, wörtlich Bezähmung, Disziplin) verboten, da das die Urteilsfähigkeit trübt und Schlafsucht herbeiführt!

Eine Tat Dordjievs aber, die ihm die Seinen nie vergessen werden, war die Verwendung für den Bau eines lamaistischen Tempels in Petersburg. Im Vorort Novaja Derevnja (Neudorf) erhebt sich, aus klotzigen grauen und roten Granitquadern gefügt, in streng tibetischem Stile dieses imposante Gebäude, das sein Entstehen hinsichtlich der Kosten Stiftungen seitens des Dalmai-Lama und Sammlungen unter den Burjaten und Kalmüken verdankt. „Bulletin of the School of Oriental Studies, London Institution", Vol. III, Part IV (1925) berichtet noch bezüglich des Baus: "A group of Russian students of Buddhism also „co-operated with the constructors" (1. c., S. 652). Über den hohen drei Eingangspforten grüßt den Lamaisten in altindischem Lants'a (la-ñtsa), in tibetischen und mongolischen Schriftzeichen seine heilige, mystische Formel „Oṃ ma-ṇi pad-me hûṃ". Von ihr sagt ein mongolischer Ausspruch: „*Jirghughan üsük orcilań-atsa getülgekü ońghotsa sal mün*; *mu͘nxak xarańghui arilghakci dzula mün* = Die sechs Silben sind der Nachen, der aus dem Strudel des Saṃsâra hinüberführt, die Leuchte, welche die Finsternis geistiger Nacht zerstreut". Massive, nach oben zu schmäler werdende Säulen von quadratischem Querschnitt, mit farbiger Seide umwickelt, teilen den großen und hohen Raum, der nach seinen Vorbildern im „Schneeland", wie ja Tibet so oft genannt wird (tib. *K'a-ba-can-gyi Yul*; mong. *Tsasu-tu Oron*), nur oben mit Ausnahme der Nordseite schmale Fenster besitzt, in drei Schiffe, in dessen mittelstem die niedrigen Sitze



Abb. 1. Agvan Dordjiev als junger Lama.



Abb. 2. Agvan Dordjiev als Lha-rams-pa mts‘an-ñid m K‘an-po.



Abb. 3. Der Lama-Tempel im Petersburger Vorort Novaja Derevnja.

für die Lamen in der Längsachse angeordnet sind. Bei dieser Gelegenheit sei auch erwähnt, daß die tibetisch-mongolischen Tempel in der Richtung von den Eingangstüren zum Opferaltar (mong. *takil-un ṣirege)* gemäß den Vorschriften der lamaischen Kanonik stets von Süden nach Norden, nach *Ṣambhala-īn oron* (oder *jirghal gharxui* = Ausgang, Quelle der Seligkeit; tib. *bde-'byuṅ)*, wo der gegenwärtige Aufenthalt des Buddha Çâkyamuni gedacht wird, orientiert sind. Das mystische Halbdunkel wird im Bedarfsfalle durch elektrische Lampen in stilgerechten Armaturen erhellt. Auf dem wie immer an der Nordwand befindlichen Altar fallen dem Beschauer zunächst die aus unseren Museen bekannten „acht (glückbringenden) Kostbarkeiten" (skr. *aṣṭaratna*; tib. *rin-c'en brgyad* oder *bkra-ṣis rtags-brgyad*; mong. *naīman erdeni* oder *üldzei-tei naīman temdek*; cf. Pander-Grünwedel, Das Pantheon des Tschangtscha Hutuktu, Berlin 1890, SS. 104. 105.) in die Augen. Diese acht Gegenstände gelten als die Symbole eines Buddha. Die folgende Reihe bilden die „sieben Kostbarkeiten" (skr. *saptaratna*; tib. *rin-po-c'e sna-bdun*; mong. *dologhan erdeni*; cf. Pander-Grünwedel, 1. c.; Grünwedel, Mythologie du Buddhisme au Tibet et en Mongolie; Leipzig 1900, S. 50.), die Embleme eines weltlichen Herrschers (skr. *cakravartin*; tib. *'k'or-los gyur-ba*; moṅg. *kürde ergigülükci* oder *kürdün-iyer orcighulukci).* Hinter diesen Kultgeräten erheben sich die Götterfiguren, unter denen hier eine hohe vergoldete Silberstatue Buddha Gautama's in der bekannten hockenden Stellung (das Sitzen auf dem Diamantthron, *vajrāsana* ; tib. *rdo-rjei skyil-kruṅ*; mong. *dzabilaghat, wacir dzabilal)* besonders auffällt. Sie ist mit prächtigen Schärpen rituellen Charakters (tib. *k'a-btags*, wovon das mong. *xadak)* umhängt und trägt in russischen Lettern die Widmung: „Geschenk Sr. Kgl. Hoheit, des Königs von Siam, an den buddhistischen Tempel in Petersburg", und zwei Mönche und ein höherer Offizier wohnten auch der von Agvan Dordjiev vollzogenen Weihe bei als Vertreter des einzigen Landes der Erde, in dem der Buddhismus Staatsreligion ist. Zur Rechten Buddha's steht aufrecht, gleichfalls in vergoldetem Silber, Maitreya, der Liebe-

volle (tib. *byams-pa, byams-pa mgon-po*; mong. *Maïdari)*, der Messias der Lehre. An den Längswänden liegen die Zellen der Lamen, deren Zahl zu Beginn des Krieges zwölf betrug, doch war, wie ich von wohlunterrichteter Seite erfuhr, eine Erhöhung auf vierzig vorgesehen, die unterzubringen die Nebenräumlichkeiten des Tempels allerdings nicht ausreichen würden, doch sollte diesem Zwecke wahrscheinlich das unmittelbar neben demselben neu erbaute dazugehörige dreistöckige Haus dienen. Wir müssen eben berücksichtigen, daß ein buddhistisches Heiligtum in erster Linie Kloster, und nicht etwa „Pfarrkirche" ist. Einige größere Zimmer über dem Portal waren für den bejahrten Abt Itetschelev reserviert, ein Name, dem wohl das mongolische *itegel* = Glaube, Ehrbarkeit, Zuflucht, Beschützer, zugrunde liegt.

Ich habe die Petersburger Lamen als stille, freundliche Männer kennen gelernt. Zwei von ihnen hegten ein reges Interesse für die buddhistische Terminologie im Sanskrit, dem alten heiligen, für den Glauben praktisch verschollenen Idiom, an den Tag und notierten sich einige Ausdrücke, die ich ihnen sagen konnte. Dazu lieferten einige im Zimmer befindliche Kultgegenstände und Götterfiguren, die in einem eigens für sie bestimmten Schränkchen (*burxanai ordo xarṣi*, wörtlich: Palast des Buddha) standen, die Anknüpfung. Es ist also selbst bei den mongolischen Lamen das Interesse am Sanskrit noch nicht ganz erloschen. Professor B. J. Vladimirtsov, z. Z. der bedeutendste Mongolist Rußlands, erwähnt in einem 1918 erschienenen „Katalog mongolischer Handschriften und Holzdrucke im Asiatischen Museum der Russischen Akademie der Wissenschaften" eine tibetisch und mongolisch verfaßte Grammatik oder genauer, Phonetik der Sanskritsprache (tib. Titel: *sṅags klog t'abs bshugs)* als „kurioses Dokument dafür, daß man hie und da in der Mongolei das Interesse an der heiligen Sprache Indiens aufrecht erhalten habe", und ein erst im Jahre 1915 im Kloster Aga (Transbaikalien) gedrucktes erklärendes Tibetisch-mongolisches Lexikon (Titel: tib. *Bod Hor-kyi brda-yig miṅ-ts'ig don gsum gsal-byed, Kīrtibadzra-kyis btus nas bris-po*; mong. *Tübet Mongol-un dokiya nere üge*

utxa ghurban-i ghudutxakci, Kirti Bdazar[1]) *bar tegüdzü bicibei*) gibt auf seinen 565 Blatt eine große Menge von Sanskritäquivalenten, ja, auch nach anderen Anzeichen zu schließen, scheint Kovalevskij nicht so ganz Unrecht gehabt zu haben, als er in der Vorrede zu seinem berühmten, jetzt zu einer bibliographischen Seltenheit gewordenen „Dictionaire Mongol-Russe-Français" (Kazanj 1844, 1846, 1849) schrieb: „Les Mongols composaient pour leur propre usage des grammaires sanscrite (et tibétaine) sans se soucier nullement de la leur". (1. c., S. II.). — Den Wohnraum der Lamen — es war das in dem Hause neben dem Tempel — zierten zwei große Portraits, eines den Xutuktu von Urga, das geistliche und damals auch weltliche Oberhaupt der Mongolei vorstellend, das andere — den Zaren, der seit den Tagen Jekaterinas der Großen für den russischen und auch den mongolischen Lamaisten als Fleischwerdung der indisch-tibetischen Göttin Sitâtârâ (sib. *sgrol-ma dkar-mo*; *mong. tsaghan dara eke.*) gilt (cf. Pander-Grünwedel, op. c.; S. 78; Grünwedel, Mythologie, S. 149. — Pander's Äußerung läßt nur die Burjaten, die doch russische Untertanen waren, an die Inkarnation der weißen Târâ glauben; doch ist diese Anschauung auch auf die Mongolen, zum mindesten die Xalxa und Dürbet übergegangen, wie ein Passus in Pozdnejev's russischen „Skizzen aus dem Klosterleben in der Mongolei" (St. Petersburg 1887, S. 235—238) beweist; es ist dort auch das Problem der Inkarnationsmöglichkeit einer weiblichen Gottheit in einem männlichen Wesen nach Angabe eines Lama dadurch als gelöst hingestellt, daß die „Fleischwerdung des Leibes" (mong. *beye-ïn xubilghan)* stets sich in einem Weibe manifestiere, in den russischen Herrschern dagegen die „Fleischwerdung des Geistes" (mong. *setkil-ün xubilghan*). Jedenfalls hat zu diesem eigentümlichen Inkarnationsglauben der Umstand• die Veranlassung geboten, daß die ersten nachhaltigeren Beziehungen der bereits lamaisch gewordenen Burjaten in die Zeit der beiden Kaiserinnen Elisabeth und Katharina (1741—1762 und 1762—1796) fielen. Es dürfte sich

[1]) Der Verfasser Kirtivajra war nach Baradijn's Vermutung ein gelehrter mongolischer Lama in Urga.

nicht in Abrede stellen lassen, daß auch gerade diese mit der lamaischen Dogmatik so leicht vereinbarte Anschauung viel zur Annäherung, besonders der Burjaten, an das russische Herrscherhaus beigetragen hat. Dambo Uljanov, der etatsmäßige Gelüṅ (das tib. *dge-sloṅ*; skr. *bhikṣu*; in mong. Übersetzung: *buyan edlekci*: der sich die Tugend zunutze macht) eines Garderegiments der Don-Kazaken, hat sogar in einem umfangreichen russischen Buche den Versuch gemacht, „die Dynastie der Romanov aus dem Kâlacakra als künftige Weltbeherrscher nachzuweisen und ihre Genealodgie auf das alte Geschlecht des Sucandra zurückzuführen“ (Grünwedel, Der Weg nach Śambhala; München 1915, S. 4. — Dambo Uljanov hat auch bereits ein Lehrbuch der tib. Medizin in russ. Bearbeitung herausgegeben: cf. Grünwedel in „Hinnebergs Kultur der Gegenwart“, Abt. Orientalische Religionen, S. 155. 161. — und Schulemann, Geschichte der Dalai-Lamas; Heidelberg 1911, S. 70, Note 40). Die Geschichte hat darüber anders befunden ... — Am Tage der Einweihung und gelegentlich der Dreihundertjahrfeier des Hauses Romanov, 1913, sind in diesem Tempel auch Andachten mit Ansprachen gehalten worden und seine Götter sahen, als Juan-schi-kai, der große Chinastaatsmann und — ex officio — Konfucianer, gestorben war, eine glänzende Versammlung hoher Diplomaten und Würdenträger gelegentlich einer Trauerfeier, die der weitherzige lamaische Klerus für den Andersgläubigen abhielt. — Neben Zentralheizung verdient noch als eine Merkwürdigkeit die Dampfküche des Tempels hervorgehoben zu werden, in welcher die aus Butter, Mehl und Süßigkeiten hergestellten Opfer (skr. *balin*; tib. *gtor-ma*; mong. *baliṅ*) bereitet werden, deren äußere, oft variierende Aufmachung jedem Konditor bei uns Ehre machen würde.

Wieviel Mühe und Zeit hat es gekostet, den Bau des Tempels durchzusetzen! Ein heilloser Spektakel erhob sich, als der Plan bekannt wurde und die Wochenschriften Nachrichten darüber und Skizzen der Projekte brachten. Ein G ö t z e n t e m p e l im c h r i s t l i c h e n Petersburg — unerhört! Dann lag auch noch das Bauterrain drei Meter höher, als die benachbarte orthodoxe Michaeliskirche! Unter Hinweis auf

den Bau christlicher und speziell russischer Kirchen im buddhistischen Japan und in China (auch in Urga und Kalgan, also in der Mongolei, gab es solche) schrieb damals Bischof Andrej von Ufà: „Man solle erst einmal die ‚Heidentempel' auf dem Nevskij Prospekt schließen!" (Missionerskoje Obozrenie, 1911). Viel für den Tempelbau, d. h. sein Zustandekommen dürfte auch Fürst Uchtomskij, den wir bereits eingangs erwähnten, ein Bruder des eben genannten Prälaten der damaligen russischen Staatskirche, getan haben, ein gründlicher Kenner der buddhistischen Welt und besonders Mäcen ihrer Kunst, dessen liebenswürdiger Anregung und Entgegenkommen auch der Schreiber dieser Zeilen so manches zu verdanken hat.

Wir nehmen Abschied von Agvan Dordjiev, dem wir als ganzem Mann und Charakter unsere volle Achtung zollen müssen. In ihm verkörpert sich Rußland gegenüber sozusagen die gesamte lamaistische Welt als in ihrem würdigsten und nach Innen und Außen fähigsten Vertreter. Was die russische Regierung ihm gab, das lieferte er ungeschmälert, ja bereichert seinen Glaubens- und Stammesgenossen aus.

Die Festigung der aus diesem guten Einvernehmen erwachsenen Beziehungen fand und findet trotz der veränderten politischen Lage auch heute noch einen beredten Ausdruck in der Bereitwilligkeit, mit der nunmehr auch die Lamaisten sich gefällig zu erweisen suchten und zur Bereicherung der wertvollen, hauptsächlich literarischen Schätze in den russischen Museen und Bibliotheken beitrugen. Was früher wissenschaftlich an den Universitäten von Petersburg und Kazanj, hier auch auf der Geistlichen Akademie, am Orientalischen Institut in Vladivostok und anderwärts geleistet worden war, entwickelte sich unter gesteigerter lamaistischer Mitarbeit voller und reicher. Gonbo Shab Cybikov in Vladivostok publizierte eine mongolische und eine tibetische Grammatik, die „Stufen des Weges zur Erleuchtung" (tib. *lam-rim c'en-po*; mong. *yeke bodhi mür-ün dzerge*), das Hauptwerk *Tsoṅ-k'a pa's*, des bekannten Reformators des Lamaismus, und Dokumente aus dem Verwaltungswesen der selbständigen Mongolei, nachdem er schon vorher mehr als dreihundert auf einer Expe-

dition nach Tibet mühsam erworbene umfangreiche Werke der Bibliothek des Asiatischen Museums in Petersburg mitgebracht hatte. Lamen der kalmükischen und burjatischen Steppen beteiligten sich unter Professor Pozdnejev's Leitung an der Herausgabe einer ganzen Reihe von Büchern in den Sprachen ihrer Stammesgenossen. Badzar Baradijn unternahm 1906—1907 eine erfolgreiche Forschungsreise nach Nordosttibet, die gleichfalls zur Bereicherung der Petersburger Bücherschätze führte. Eine Monographie aus seiner Feder über den Tempel des Maitreya in Lavraṅ (tib. *bla-braṅ)* liefert wertvolles Material zur Kenntnis der lamaistischen Dogmatik und der Riten sowie speziell der buddhistischen Terminologie im Tibetischen und im Sanskrit. Der russische Priestermönch *(ἱερομόναχος)* Amfilochij Skvortsov, welcher im Auftrage des Heiligen Synods, also der höchsten russischen Kirchenbehörde, 1911 eigens zum Studium des Lamaismus nach Urga reiste, sandte von dort an die Geistliche Akademie von Kazanj, deren Lehrkörper er angehörte, mehrere große Kisten mit mongolischen Drucken und Handschriften, die für Jahrzehnte Material zu wissenschaftlichen Forschungen bieten. Er arbeitete, wie er mir 1916 aus Urga schrieb, an einer „Dogmatik des Lamaismus", doch, wer weiß es, ob unter den heutigen Verhältnissen dieses so außerordentlich notwendige Buch jemals das Licht der Welt erblicken wird. Ratna Shab Bimbajev, der Jahrzehntelang als staatlicher Dolmetscher in dem russisch-mongolischen Grenzstädtchen Kjachta fungierte und dann in den Bürgerkriegen gefallen ist, gab 1916 mit Unterstützung des Generalstabes von Irkutsk ein mongolisch-russisches Wörterbuch heraus, dem eine kleinere Ausgabe und ein Gesprächsbuch voraufgegangen waren. Ein gleichfalls von ihm unternommenes Lexikon in denselben Sprachen, jedoch noch mit Hinzufügung des Mandshurischen, sollte infolge seines vorzeitigen Todes unvollendet bleiben. In Charbin und Urga erschienen mit russischer Subvention mongolische Zeitungen, und Referent selbst war während des Krieges eine Zeitlang Abonnent des „*Moṅghol-un sonin Bicik*", der „Neuen Nachrichten aus der Mongolei", eines Wochenblattes von recht respektablem Umfang und Format. Doch genug an diesen Beispielen,

die sich um viele vermehren ließen. Sie alle beweisen nur, daß Rußland es verstanden hat, seine Lamaisten und die Mongolen für sich zu gewinnen, dabei sie aber auch, der großen Masse dieser letzteren unbewußt, unter eine Vormundschaft zu bringen, die bis heute anhält. In japanischer Agitation und Spionage erwuchs ihm zwar in der eigentlichen Mongolei ein Konkurrent. Haben doch die Japaner beispielsweise für die Mongolen Schulbücher herausgegeben (*aṅxa surghaghuli-īn uṅṣixu bicik* = Erstes Schullesebuch, in 3 Heften — und *aṅxa surghaxu jiruxai-īn bicik* = Erstes Buch für den Unterricht im Rechnen; beide: Tôkyô 1908) und seit 1908 erschien in Kirin in der Manshurei die gleichfalls von Japanern redigierte Monatsschrift „*Moṅghol üsük-ün Bodorol*" (etwa „Revue der mongolischen Presse") mit parallelem chinesischen Text. Es ist jedoch bezeichnend, daß eine während des Krieges infolge des Hurra-Banzai-Bündnisses gewissermaßen notgeborene japanisch-russische Zeitschrift über die Abneigung und Kälte der Mongolen gegenüber den Strahlen aus dem Lande der aufgehenden Sonne Klage führt.

Wer kann voraussagen, was die Zukunft für Rußland, die Mongolei und Tibet im Schoße birgt?! Möglicherweise aber werden die Mongolen, von den mittelalterlichen Schriftstellern „Tartaren" (statt des richtigen Ausdrucks „Tataren") genannt, auch für Europa wieder einmal eine Rolle spielen. Es gab eine Zeit, da man bei uns in den Kirchen betete: „Domine, libera nos a Tartaris!" .....

Nichirens Charakter.

Ein Beitrag zur Erforschung des Mahāyāna-Buddhismus.

Von Käthe Franke.

Der Buddhismus, geboren in Indien, dem Lande der Meditation, systematisiert in China, dem Lande der tiefen Gelehrsamkeit, realisiert, d. h. ins Leben übertragen im Lande der praktischen Besitzergreifung, in Japan, hat in seiner drei Jahrtausende alten Geschichte wie wohl keine zweite Religion das Schicksal gehabt, daß ungezählte Sekten sich um seine Auslegung mit eigenem doktrinären Kritizismus bemühten und sein autoritatives Prinzip zu geben versprachen. Im Grunde verfolgen sie alle dasselbe Ziel: Es ist die auf dem Pfade der Erleuchtung erlangte vollkommene Erlösung und Glückseligkeit.

Die beiden wesentlichsten Gruppierungen innerhalb des Buddhismus sind gegeben durch *Hīnayāna* und *Mahāyāna.* Die erstere Bezeichnung bedeutet wörtlich „kleines Fahrzeug" und ist der bildliche Ausdruck für den Buddhismus in seiner südlichen Form, wie man ihn in Ceylon, Süd-Indien, Birma und Siam interpretiert. Er ist bisher fast allein Gegenstand des Interesses und der Forschungen westlicher Gelehrter gewesen, während das spätere *Mahāyāna,* der umfassender und in neuem Lichte gesehene Buddhismus der nördlichen Kirche, in Europa noch fast keine Beachtung gefunden hat. Mahāyāna heißt wörtlich übertragen „großes Fahrzeug", i. e. das den Gläubigen zur Erlösung trägt, und bezeichnet die Auffsassung des Buddhismus in Nord-Indien, Tibet, China, Korea und Japan.

Das wahre Wissen, die vollkommene Weisheit des Buddhismus erfaßt (nach Kuroda-Seidenstücker S. 47)[1]) die drei Prinzipien: *Anātman* (Nicht-Individualität), *Dharma* (das Nichtbestehen der Dinge) und *Vidyāmātra* (alle Dinge sind nur Geist). Diejenige wahre Weisheit nun, in der ein Teil dieser Prinzipien, nämlich das *Anātman* (das Nicht-Bestehen des Ego) erkannt wird, heißt *Hīnayāna.* Im Gegensatz hierzu

[1]) S. Kuroda: Mahāyāna. Deutsche Ausgabe, Oskar Schloß Verlag, München-Neubiberg.

bedeutet *Mahāyāna* dasjenige wahre Wissen, durch welches die genannten Prinzipien als ein Ganzes verwirklicht werden.

Ihrer Zahl nach werden Buddhas Lehren auf 80 000 geschätzt, die indessen bei spezieller Anwendung auf Teilgebiete menschlichen Lebens und Denkens alle zum selben Ziel hinführen sollen. Seine Anhänger und Bekenner teilten sich in zahlreiche Schulen, je nach der Verschiedenheit in der Auswahl und Auslegung dieser Lehren, die nun als Wertmaßstab an die Gesamtheit der Lehre gelegt, alle übrigen Schriften des Buddhismus erklären sollten.

Unter den buddhistischen Schulen des heutigen Japan ist eine in ganz besonderem Maße dazu angetan, in weitesten Kreisen bekannt zu werden und Interesse zu erwecken. Sie will nicht nur Auslegung und Doktrin sein, sondern blutwarmes Leben, will keine rein religiöse Idee vorstellen, sondern die synthetische Zusammenfassung aller kulturschaffenden und kulturfördernden Mächte sein, in früher Vergangenheit wurzelnd und weit vorweisend in eine Zeit der allgemeinen Menschheitserlösung durch Buddhatum. Auf breitester Grundlage baut sie auf, will eine jede Erscheinung des heutigen Lebens mit ihrem Ethos durchdringen, will die drei Mächte Verstand, Gefühl und Willen einen, und ihr vornehmstes Ziel ist, alles zur Rechtschaffenheit zu erziehen, angefangen von der kleinen Einheit des Individuums bis hinauf zu den höchsten Einheiten von Staat und Welt. Der mahāyānistischen Gruppe angehörig proklamiert sie Hokekyo (*Saddharmapuṇḍarīka-sūtra)* als ihren ursprünglichen und autoritativen Kanon. Ihn erkannte vor ungefähr siebenhundert Jahren als die höchste, eigenste Lehre Buddhas der japanische Reformator Nichiren. Durch tief innerlich-mystischen Zusammenhang war und fühlte er sich dem Meister verbunden. Hart war das Ringen seiner einsamen Jugend um Wissen und Erkenntnis, grausam körperliche Verfolgung und Entbehrungen des gereiften Mannes, grausamer die Verwundung dieses zarten Herzens durch die kühle Gleichgültigkeit seines Volkes, wenn er glühte, durch Mißdeutung gehässiger Gegner, wenn er sich darbrachte. Aber wie erhebend die Erkenntnis der eigenen Berufung, das Bewußtsein der Leistung, die Überzeugung von Notwendigkeit und Tragweite

des persönlichen Wirkens im Sinne Buddhas für das höchste Ideal in der Zukunft der Menschheit!

Das Leben des gewöhnlichen Menschen kennt nur Zufälligkeiten; er hat eine Laufbahn, Zu- und Abneigungen, Beschäftigungen. Nur große Menschen haben durch die Ausscheidung des Zufälligen, Fremden, Nicht-Notwendigen, durch die Bewältigung, die Umbildung und Formung ihres zurückbleibenden Lebens-Rohstoffes nach ihrem Eigensten ein wirkliches Schicksal. Dieser Aufsatz trägt den Titel: „Nichirens Charakter". Ebenso könnte er „Das Leben Nichirens" heißen, denn im Leben, eben im Tun und Erleiden, manifestiert sich sein Charakter. Gerade bei dieser Persönlichkeit besteht der Satz zu vollem Recht: Sein Leben ist sein Werk. Die uns erhaltenen Zeugnisse dieses Lebens müssen uns Mittel sein zur Erfassung von Nichirens Gestalt. Suchen wir ein Prinzip, nach dem wir sie am besten anordnen und werten können, so bietet sich dafür in aller Einfachheit der von ihm in harten Mühen erkannte, in der Zeit der Zweifel sorgsam gehütete und in der Reife kraftvoll ausgesprochene Leitsatz seines Lebens, die uralte Prophezeiung Buddhas.

Nach zwanzigjähriger Arbeit fand Nichiren als Resultat seiner vierfachen sorgfältigen Lektüre aller buddhistischen Schriften Klarheit in seinen religiös-philosophischen Studien. Er stimmte bis zu einem gewissen Grade überein mit der kritischen Doktrin des großen chinesischen Gelehrten Tendai und seines japanischen Nachfolgers im Geiste, Dengyo. Doch erweiterte und vertiefte er dessen Methode von seinem einzigartigen Gesichtspunkt aus. Er hatte, wie Tendai und Dengyo, die achtundzwanzig Kapitel umfassende buddhistische Schrift Hokekyo im autoritativen Myohorengekyo-Text als höchste Entwickelung des Buddhismus erkannt, doch nach sorgfältiger Prüfung beider Teile — im Gegensatz zur Ansicht seiner Vorgänger — dem zweiten, Honmon, gegenüber dem ersten, Shakumon genannten, den unbedingten Vorzug gegeben. Und hier erklingt das Leitmotiv seines Lebens. Es ist die Überzeugung, durch eine religiöse Ausübung der Hokekyo, nämlich ihre Realisierung mit Leib und Leben, der Honge Jogyo (Skt. *Viṣiṣṭa-Caritra)* zu sein.

Der Honge Jogyo ist Buddhas nächster Schüler; er nimmt den höchsten Rang ein unter den Verkündern von des Meisters Lehre. Ihn hat Buddha Shakamuni (Skt. *Śākyamuni*) in der Hokekyo oder Myo-ho-renge-kyo (Skt. *Saddharmapuṇḍarīka-sūtra*) selbst vorausgesagt. In Versen des 13. Kapitels (Satomi, Japanese Civilization S.41[1])) prophezeit Buddha das Geschick des Honge Jogyo, der betraut ist mit allen Rechten und der Sendung, das Sūtra in der Zukunft zu verbreiten. Da heißt es, daß von ihm in den schlimmen Zeitaltern, die voll von Furcht und Gefahren, die höchste heilige Schrift (i. e. *Hokekyo*) verkündet werden würde. Von Mönchen spricht die Prophezeiung, die voll eitlen Stolzes den wahren Sinn fälschen würden, von Verfolgungen, die dem Honge Jogyo mit Waffen und Stöcken bereitet werden, von Vertreibung und Schmähungen, die er erleidet, und von seiner Hingabe mit Leib und Leben an die heilige Aufgabe der Verkündung. — — Zur Ausbreitung und Erklärung seiner heiligen Persönlichkeit braucht Buddha den Honge Jogyo. Denn, dem 16. Kapitel zufolge, ist Buddha Shakamuni, der in Indien geboren war und sterben mußte, nur eine Manifestation für die Lehre von der Erlösung. Shakamunis Buddhaheit ist nicht erst seit seinem Erscheinen in Indien erworben und spielt sich nicht zwischen Geburt und Tod ab, sondern immer lebt und wirkt er durch alle Ewigkeit. In ihm verkörpert sich die kosmische Wahrheit. Dem Honge Jogyo aber, seinem natürlichen Erben, muß er all seinen Besitz und seine Rechte überantworten. (*Satomi* S. 46). All seine kostbaren Mysterien vertraut er ihm im 21. Kapitel der Hokekyo an und führt die zehn großen Wunder aus, die die Einheit der zukünftigen Religionen symbolisieren. In diesem Kapitel spricht er auch vom Charakter des Honge Jogyo: „Er, der dieses Sūtra, das wahrhafte Gesetz, hält, wird das Mysterium des höchsten Menschen erreichen, wird bald erfassen, welche Wahrheit es war, die erreicht wurde auf dem Söller der Erleuchtung . . . . .“ Und weiterhin: „Er wird nach dem vollständigen Erlöschen des *Tathāgata* (Buddha)

[1]) Kishio Satomi: Japanese Civilization, its Significance and Realization. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. 1923. Trubner's Oriental Series.

den Ursprung und die Vorschriften kennen und wird das Gesetz predigen, so, wie es der wirklichen Bedeutung von Buddhas Schriften entspricht. Wie das Licht von Sonne und Mond Finsternis und Dunkel auf Erden erhellt, so verscheucht diese Persönlichkeit Unwissenheit von allen Wesen." (*Satomi* S. 68). Damit waren Schrift und Buddha selbst dem Honge Jogyo anvertraut.

Es ist unmöglich, Nichiren zu verstehen, wenn man nicht seinen Standpunkt kennt, nach dem er sich — Buddhas Prophezeiung gemäß — als den einzigen Retter in den bösen Tagen des späteren Gesetzes ansah, durchdrungen von seiner Autorität als rechter Hüter und Verkünder der Heiligen Schrift. Er schreibt: „Japan und China, Indien, ja die ganze Welt und alle Wesen darin, weise oder unwissend, sie müssen alle wie eines den Heiligen Titel anrufen, *Namu-Myohorengekyo.* Da er indessen nicht verbreitet wurde, niemand dieses Gesetz während der letzten 2225 Jahre seit Buddhas Tod hielt, so wiederhole ich, Nichiren, allein unaufhörlich *Namu-Myohorengekyo, Namu-Myohorengekyo* etc. . . . ."

In dieser Anschauung also von der Realisierung der prophezeiten Persönlichkeit ist der Standpunkt gegeben, von dem aus für uns die Gestalt Nichirens als Ganzes faßbar wird. Und indem wir sein Verhalten gegen seine Umwelt, seine Stellung zu verschiedenen Problemen seiner Zeit beleuchten, wird immer zu beachten sein, welch' harmonischen Zusammenklang die Führung seines privaten Lebens gab mit der des Honge Jogyo.

Nichiren wurde geboren am 16. Tage des 2. Monats im vierten Jahre des Shokyo-Krieges, d. i. nach unserer Zeitrechnung am 16. Februar 1222. Diese Zeit begreifen wir unter dem Namen der Kamakura-Periode, so genannt, weil diese Stadt damals der Sitz der tatsächlichen, wenn auch nicht legitimen Regierung war. Der Geist dieser Epoche wird treffend charakterisiert in William Cohns Vorwort zur „Altbuddhistischen Malerei Japans" (Verlag M. A. Seemann, Leipzig): „Die Gottheiten (in der darstellenden Kunst) sind fast zu Menschen geworden. Immer zierlicher werden die Gestalten, feiner der Pinsel, gefälliger der Kontur. Das Ornament häuft sich . . .

Die Darstellung, die am vollsten gelingt, ist (im Gegensatz zur Feierlichkeit und Monumentalität früherer Darstellungen, deren Thema in besonderer Symbolik die Figur Buddhas war) ein Bodhisattva, der als Mensch im Priesterornat erscheint." — Das zeigt, wie das Heilige dem Weltlichen weicht und die Tendenz der Zeit überhaupt von der Großartigkeit und feierlichen Würde des nationalen Wesens fortstrebt zu den Zügen, die auch heute dem Ausland als allgemein hervorragendste Merkmale Japans gelten, dem Zierlichen und Kleinen. Dieser Strebung setzte sich Nichiren, zutiefst an die alt-nationalen Grundsätze gebunden, mit allen Kräften entgegen.

Nichirens Geburtsort war ein Fischerdörfchen an der Küste des Stillen Ozeans in Awa, einer Provinz des östlichen Japan. Dem Auge, das sich von der Unendlichkeit des Meeres abkehrt, begegnet auf der anderen Seite ein friedlich begrenzender, stiller Höhenzug. Dort lebte er bis zu seinem zwölften Jahre. Über seine Abstammung haben wir nur wenig Autoritatives. Er selbst nennt sich den Sohn eines armen Fischers. Andere Überlieferungen wollen wissen, daß sein Vater Ritter war, infolge politischer Schwierigkeiten aber zurückgezogen hier an der Küste lebte. Auch von der Mutter heißt es, daß sie einer vornehmen Familie entstammte. Diese Angaben entbehren nicht aller Wahrscheinlichkeit, wenn man dazu in Betracht zieht, wie viele Bekannte Nichiren in hohen Kreisen hatte; und vollends, wenn man sein Bildnis betrachtet, erscheint seine Zugehörigkeit zu einer Ritterfamilie der Feudalzeit nicht unglaubhaft. In seinem dreizehnten Jahre nun entstanden ihm die beiden großen Probleme, an deren Lösung er sein Leben setzte: 1. „Wie war es möglich, daß in Japan, diesem Lande, das von altersher der Kaiserfamilie als den Nachfahren der Landesgottheit und Sonnengöttin zutiefst ergeben war, allen nationalen Prinzipien zum Trotz eine aufrührerische Regierung dem Herrscherhaus entgegentreten konnte?" Und 2. „Wo ist unter den vielen Spaltungen und Sekten der wahre Buddhismus zu finden?" —

Deswegen betete Nichiren von seinen Kindertagen an darum, der weiseste Mann Japans zu werden. Er erwirkte von seinen Eltern die Erlaubnis, im Kloster zu studieren, und

nachdem er seine Erkenntnis errungen, hörte er bis ans Ende seines Lebens nicht auf, sie zu verkünden. Willig ertrug er dafür die Steinwürfe und Beschimpfungen von Komachi, einer Straßenkreuzung in Kamakura, die Verbannung Nagatokis nach Izu für drei entbehrungsvolle Jahre, den bewaffneten Überfall des Herrschers Tojo Kagenobu im Fichtenwald von Komatsubara, all die verzweifelten Kämpfe mit religiösen Gegnern und Regierung um öffentliches Gehör, das auf so wunderbare Weise vereitelte Todesurteil von Tats no Kuchi und schließlich die unmenschlich harte Verbannung nach dem unwirtlichen, eisigen Sado, einer Insel ganz im Norden Japans.

Da ist es besonders rührend zu sehen, mit welcher zarten Treue und Liebe ein Mann, den das Leben dermaßen in Kämpfen und Sorgen härtete, an seinen Eltern hing. — Als er zuerst nach Beendigung seiner Studien zurückkehrte und am Abend des 28. April 1253 vor versammelter Einwohnerschaft, seinen Eltern und dem Lehrer seiner ersten Jugend, dem alten Dozen, predigend alle bestehenden buddhistischen Sekten verwarf und seinen einzigartigen Glauben an die Hokekyo verkündete, da wandte sich alles von ihm ab. Auch Eltern und Lehrer waren ob seines vermeintlichen Irrweges in größter Betrübnis und baten ihn flehentlich nachzugeben. Er aber ließ nicht ab, bis er die Hüter seiner Kindheit sicher geborgen wußte in der Zugehörigkeit zum rechten Glauben. Das gibt ihm Zufriedenheit und Stolz. Er schreibt einmal: Es sei kindliche Ehrfurcht, den Eltern kritiklos gehorsam zu sein, vom Standpunkt des Weisen aber müsse man dann ein „ungehorsames Kind“ genannt werden. In seiner religiösen Erkenntnis könne er nicht nachgeben, selbst wenn seine Eltern mit dem Tode bedroht würden. Weil er sie aber schon zu ihren Lebzeiten zum rechten Glauben geführt, so habe er seine Eltern mit der besten Liebe geliebt. — Er, der für sich selbst harte Strafe und sogar drohende Enthauptung nicht fürchtete, denkt vor der Verbannung in sehnsuchtsvoller Unruhe an den Kummer der fernen Lieben. Er schreibt: „O könnte ich über Berg und Meer nach der Heimat fliegen, um Eltern und Lehrer zu sehen.“ Und doch ist er zufrieden, daß sich in ihm die Prophezeiung des Honge Jogyo erfüllt. — Von seiner kindlichen Pietät legt noch eine

Briefstelle aus späterer Zeit Zeugnis ab. Er schreibt einem seiner Gläubigen: „Wenn auch die Eltern sehr streng gegen uns sind, so sollen wir ihnen doch gehorsam sein ohne Auflehnung. Und wir sollen ihnen Geschenke machen. Können wir das aber nicht, so müssen wir ihnen wenigstens mehrere Male am Tage ein freundliches Gesicht zeigen.“

Wie er nach der Verbannung von Izu wieder in Kamakura weilte, wurde ihm im August 1264 gemeldet, seine Mutter sei schwer erkrankt. Auf die Nachricht hin verließ er sofort die Hauptstadt und eilte ins Heimatdorf. Doch als er zur elterlichen Hütte kam, schien es, als habe die Mutter schon das Leben ausgeatmet; ihr Puls war nicht mehr fühlbar. In tiefer Trauer betete er an ihrem Lager für ihre Erweckung und Gesundung, bis seine Bitte Erhörung fand. Er schreibt: „Durch mein Gebet wurde meine liebe Mutter nicht allein gerettet, sondern lebte noch vier weitere Jahre.“ — — In großer Ferne martert ihn später mächtige Sehnsucht, das Grab der Eltern zu besuchen. Doch sagt ein altes japanisches Sprichwort, man dürfe aus der Fremde nur in feinster Seide nach Hause kehren. Er aber war äußerlich entehrt durch seine Verbannung nach Sado, wohin sonst nur schwere Verbrecher kamen. Es hieß aber auch, daß aus dieser entlegenen Wüstenei keiner lebendig wiederkehre. Da es ihm nun gelungen war, von dort nach Kamakura zurückzukommen, so gab er auch die Hoffnung nicht auf, in vollen Ehren später auch noch die Grabstätte der Eltern zu besuchen. Was aus Osten, aus der Heimat kommt, ist ihm besonders lieb, und wenn er hört, daß Ostwind sei, geht er in den Garten hinaus, damit ihn der Wind berühre und er die Wolken ziehen sehe. Die letzten neun Jahre seines Lebens wohnte er ruhig im Tale von Minobu. Die mündliche Überlieferung geht, der bejahrte und schon leidende Mann sei täglich von da aus 700 m hoch auf den Gipfel des Berges gestiegen, um weit über das Land hin nach dem Grabe seiner Eltern zu blicken.

Es besteht in Japan die Sitte, für abgeschiedene Angehörige durch Priester beten zu lassen. In vielen Briefen äußerte Nichiren seine besondere Freude über Gaben, die für Gebete zugunsten verstorbener Eltern eingingen. Ein Beispiel sei hier

mitgeteilt: Als einst ein Ritter, dessen Mutter dreizehn Jahre tot war, Nichiren eine Gabe sandte mit der Bitte, für sie zu beten, war er von diesem treuen Gedenken ganz besonders gerührt. Er antwortete brieflich, daß auch er seine Mutter gerade vor dreizehn Jahren verloren habe. Im Leben habe er ihr nicht genügend gehorcht, nun halte er es für seine Pflichterfüllung an ihr, den Buddhismus genau zu studieren und er hoffe, daß durch sein Gebet die Seele der Verstorbenen, vom irdischen Schmutz befreit, selig in den Himmel eingehe. Am selben Tage habe er mit besonderer Inbrunst für die Mutter des Ritters wie für die eigene gebetet.

Ähnlich pietätvoll wie gegen seine Eltern zeigte Nichiren sich auch gegen seinen ersten Lehrer Dozen. Unter seiner Leitung hatte er zu Beginn des Sommers 1233, also 11 Jahre alt, im Kloster von Kiyosumi, 4 km von seinem Heimatsort entfernt, seine Studien begonnen. Dozen führte ihn ein in Buddhismus und Brahmanismus. in die Lehre des Confuze und in die japanische Literatur. Er selbst befolgte die Regeln der Nenbuts-Lehre und betete nach ihren Formeln, ohne dabei direkt Nenbutsist zu sein. Diese Sekte war damals ziemlich neu, aber ungemein verbreitet, ihr Hauptziel sah sie im Nachdenken über Buddha, und zwar verehrte sie den Amida-Buddha, den Herrn des westlichen schönen Reiches, unserm Paradies vergleichbar, wohin die Seligen nach dem Tode eingehen. Sie glaubte, daß Buddhas Religion in späterer Zeit keine Ausübung mehr erfahren und nur noch Lehre sein würde, eine Anschauung, die der des Nichirenismus diametral entgegengesetzt ist. — Der Charakter dieses Lehrers Dozen nun erscheint von geringer Mittelmäßigkeit; er ist gutmütig, dabei träge, ohne Überzeugung in seinem Glauben, aber zu feig, sich einem besseren hinzugeben, weil es ihm äußeren Schaden bringen könnte. Als Nichiren, dem er sich immer sehr zugetan gezeigt und der als eifriger und gelehriger Schüler seinem Herzen sicher sehr nahe stand, damals zum ersten Male in der Heimat seine Religion verkündet hatte und, von allen preisgegeben, keinerlei Zuflucht besaß vor den Häschern des ergrimmten Landesfürsten, da verweigerte auch er ihm die Herberge. Trotzdem hielt Nichiren sein Andenken stets hoch, und es war sein

sehnlichster Wunsch, den Lehrer, dem er die ersten Unterweisungen verdankte, zum rechten Glauben zu führen. Er erkannte indessen die Einfalt und Feigheit Dozens, der um seiner Überzeugung willen nicht das bequeme Kloster verlassen hätte; so gab er seine Hoffnung der Zeit anheim. Und wirklich brachte ihm die Zukunft noch Gelegenheit zu seinem Werk der Dankbarkeit. Wie er aus der ersten Verbannung von Izu zurückgekehrt am Krankenlager der Mutter weilte, da ließ es ihm keine Ruhe, bis ein Wiedersehen mit Dozen zustande kam, heimlich natürlich, denn die Späher des Herrschers dieser Provinz hätten ihm einen öffentlichen Besuch im Kloster sicher verwehrt. So trafen sie sich am dritten Orte. Bei diesem Wiedersehen nach zwölfjähriger Abwesenheit sprach Nichiren seinem Lehrer zunächst in aller Güte zu und versuchte, ihn verstandes- wie gefühlsmäßig von der einzigen Geltung der Hokekyo-Lehre zu überzeugen. Aber bald muß er einsehen, daß der andere sich nicht so leicht führen läßt. Dozen macht Einwendungen, wie, daß er schon alt sei, keine besondere Hoffnung mehr habe und nun durch die freundlich-milde Lehre der Nenbutsisten selig werden wolle. Nichiren aber hatte zu Kamakura im Kampf für den wahren Glauben den ersten und erbittertsten Angriff gerade gegen die Nenbuts-Lehre gerichtet, denn seine Losung war: Die Nenbuts-Sekte ist die Hölle, die Zen-Sekte der Teufel, die Shingon-Sekte der Reichsfeind und die Rits-Sekte der Aufwiegler. Nichiren hatte die Entfremdung mit Dozen zunächst nur auf äußere Einflüsse, wie die Verfolgung des Fürsten usw. geschoben. Als er nun aber sah, wie tief der andere im falschen Glauben verstrickt und wie schwer seiner matten Seele beizukommen sei, da ließ er die Freundlichkeit fahren und wies ihn mit aller Strenge auf die Folgen hin. Schließlich stellte ihm Dozen, doch etwas berührt, diese Frage: „Ohne eigentlichen Willen dazu habe ich fünf Amida-Buddhas geformt. Werde ich deswegen in die Hölle kommen?“ Nichiren nun überlegte, je höher der Mensch stehe, umso größere Anforderungen müsse man an ihn stellen. Ein einfacher Fischer dürfe leichter einen falschen Glauben haben als einer, der dazu bestimmt sei, ihn zu verbreiten, wie Dozen. Dazu kam die Erwägung, der Lehrer sei alt und müsse vor dem Tode, wenn

es anders nicht möglich, mit aller Strenge zur rechten Erkenntnis geführt werden. Darum antwortete er ihm in dem Sinne, daß Amida nur der Oheim der Menschen, Shakamuni aber nach der Hokekyo der Vater sei. Da Dozen nun den Oheim fünfmal geformt, den Vater dagegen vernachlässigt habe, so müsse er schwer gestraft werden durch fünfmalige Höllenstrafe. Er gab dem Lehrer und anderen ihn begleitenden Personen noch genaue Unterweisungen, ohne indessen genügend verstanden zu werden. Dann trennten sie sich. Aber diese Saat sollte doch nicht ganz auf unfruchtbaren Boden gefallen sein. Denn nach einigen Jahren neigte Dozen zur Hokekyo, und er formte eine Shaka-Figur. Als die Nachricht davon zu Nichiren gelangte, war er sehr glücklich. Er schrieb einem befreundeten Priester: „Ich habe gehört, daß Dozen jetzt der Hokekyo angehört. Hat er also seinen falschen Glauben abgelegt? Ist er schon zum guten Menschen geworden? Wie wollte ich dann zufrieden sein! Oder wie soll ich deuten, daß er jetzt Shakas Figur gemacht hat? Ich habe damals sehr scharf gedacht und gesprochen, doch genau nach der Hokekyo; nur so konnte ich ihn beugen. Guter Rat ist den Ohren unangenehm (japanisches Sprichwort) und gute Medizin ist bitter. So habe ich, Nichiren, die Wohltat meines Lehrers vergolten. Hoffentlich nimmt Buddha mein gutes Werk an.“ —

Wie Nichiren im Alter von vierundfünfzig Jahren in Minobu lebte, starb der alte Dozen. Zu seiner Ehrung verfaßte Nichiren eine besondere Schrift, die zu seinen wichtigsten Werken gezählt wird: „Ho-on-sho“ (d. h. Dankbares Wiedergeben). Er führt darin aus, daß die höchste Ethik, ja, die Bedeutung des Lebens darin liege, empfangene Wohltat zu vergelten und daß in diesem Satze die Basis gegeben sei für den wahren Aufbau der menschlichen Gesellschaft. Er selbst betont die Wichtigkeit dieses Werkes. Zum ersten Mal behandelt er darin die Frage, was der wahre Stamm des Buddhismus sei, propagiert die Hokekyo und bezeichnet sich als Honge Jogyo. Zum Schluß fügt er das Gebet an, alle seine Verdienste möchten der Seele des verstorbenen Lehrers zugute kommen. Gern hätte er selbst dies Geschenk zum Grabe getragen, doch galt er als Verstoßener. Darum beauftragte er einen Priester, es zu einem

seiner Gläubigen nach Kiyosumi zu bringen, der es dann auf dem Grabe, seinem Willen gemäß, laut las.

Auch hier ist wieder — neben der Pietät gegen den etwas einfältigen und feigen Menschen die Harmonie in Nichirens Handlungsweise zu bewundern, Mitleid mit dem Alter und Strenge der Überzeugung, Einklang von Gefühl und Verstand, wie es im Wesen und Ziel des Honge Jogyo liegen muß.

Es war gegeben in der Prägung seiner Erscheinung, in seinem einzigartig vorherbestimmten Wesen, daß er in der Not der Zeit, in der er auftrat, ganz allein auf der Wacht stehen mußte, ohne gleichwertige Genossen, die Schulter an Schulter mit ihm arbeiteten und kämpften. Doch mit dem Fortschreiten seiner Erkenntnis, mit seinem öffentlichen Auftreten und Wirken gewann er allmählich eine Schar von Schülern und Gläubigen, die in wirklich tiefer Ergebenheit an ihm hingen, seine Persönlichkeit verehrten und sich seiner Lehre anvertrauten. Den Einfluß, den er auf diese seine Gläubigen ausübte, begriff er mit dem ganzen tiefen Ernst eines religiösen und sittlichen Führers.

Zunächst gab er durch seine Haltung das Vorbild. Sei es nun, daß man die Überlieferung von seiner ritterlichen Abstammung glauben oder mehr der Ansicht zuneigen will, daß er, aus dem Volke hervorgegangen, der Sohn armer Fischerleute sei, — dies eine ist sicher, er besaß den natürlichen Adel durch die Eigenschaften aller Starken, er hatte die Haltung des Edelmannes, sein Ehrempfinden, sein Pflicht- und Verantwortungsgefühl und auch seinen Mut. So prägt er seinen Schülern ein: „Vor immer vermehrten Feinden dürft ihr nicht zurückweichen, keinerlei Furcht haben, wenn auch der Kopf mit der Säge abgesägt, der Leib mit Lanzen durchstochen, die Füße mit Nägeln durchbohrt und gerieben werden. Um die Lehre der Hokekyo zu verbreiten, dürft ihr Körper und Leben nicht schonen. Immer sollt ihr den Heiligen Titel äußern, selbst noch im Sterben." — — Ein anderes Mal heißt es: „Keiner meiner Gläubigen darf feige sein, an Eltern, Frau und Kinder denken oder sein Hab und Gut berücksichtigen..." — In einem Brief nach dem Überfall von Komatsbara lautet eine Briefstelle an Lord Nanjo: „. . . Wie viele lesen und

studieren die Hokekyo. Doch niemand ist verwundet worden für die Verbreitung der Schrift; viele dagegen wurden wegen Diebstahl geschlagen oder Ehebruch. Darum sind alle Leser der Schrift in Japan es nur dem Namen nach, doch die Worte der Schrift haben sie noch nicht gelesen. Nun trifft aber für mich das Wort zu: „Körper und Leben liebe ich nicht, noch umhege ich sie, sondern allein pflege ich die Höchste Wahrheit. So bin ohne Zweifel ich, Nichiren, der einzig Ausübende der Hokekyo in Japan.“ (*Satomi*, a. a. O., S. 139—140). — Ähnlich spricht er sich anläßlich seiner Verbannung nach Sado aus: „Keiner von euch, meinen Schülern, darf, wenn ihr irgend stolz darauf seid, meine Schüler zu sein, Furcht empfinden. Seid nicht besorgt um Eltern, Familie oder Haus. Von Ewigkeit bis zum heutigen Tage waren und sind, die ihr Leben für ihre Eltern, ihre Kinder oder ihr Haus hingaben, zahlreicher als der Sand am Meer; niemand aber ist bisher für die heilige Wahrheit der Hokekyo gestorben. Manche sind wohl schon als Ausübende von starker Überzeugung aufgetreten, doch sobald die Verfolgung einsetzte, wichen sie zurück und klagten . . . Bereitet euch vor, all meine Schüler! Wenn ihr eure Körper in die Hokekyo wandelt, so ist das, als ob ihr Steine in Gold, Reis in Schmutz wandelt . . .“ (*Satomi*, a. a. O., S. 149). — Aus der Entsetzens-Insel Sado schreibt er tröstend: „Ihr müßt nicht klagen über meine Verbannung . . . Das Leben ist kurz. Ihr dürft euch nicht fürchten zu sterben. Vielmehr sollen wir uns sehnen nach Buddhas Land.“ — — Wegen eben dieser Verbannung hatten einige Gläubige Zweifel bekommen an seiner Sendung, waren von ihm abgefallen und hatten ihm sogar noch in seinem Sinne falsche Ratschläge erteilt. Ihnen prophezeit er schlimmere Höllenstrafen als den Nenbutsisten: „Obwohl St. Nichiren unser Meister ist,“ läßt er sie sagen, „ist doch seine Art zu rauh, wir wollen künftig die Verbreitung der Hokekyo gelinder betreiben.“ „Solche Rede,“ fährt er fort, „gleicht dem Glimmern einer Feuerfliege, die über Sonne und Mond lacht, oder ist, als ob ein kleiner Hügel einen großen Berg geringschätzig behandelt, ein Bach den Ozean verachtet, eine Elster einen Kranich höhnt.“ (*Satomi* 162). So mahnt er seine Schüler und Anhänger zur Gering-

schätzung des eigenen Lebens und Vorteils für einen höheren Zweck.

Wie Nichiren sein ganzes Leben hindurch ein Vorbild der Stärke und Ausdauer im passiven Erleiden war, so ist seine Besonnenheit, sein tatkräftiges Zupacken und sein persönlicher Mut gerade im Augenblick akuter Gefahr zu bewundern. Mit zehn Schülern nur reitet er durch den Wald von Komatsbara und wird von einer nach Hunderten zählenden Schar unter Führung ihres Fürsten selbst angegriffen. Tapfer setzen sie sich zur Wehr, zwei seiner Schüler fallen, andere werden verwundet, ein Hilfstrüppchen stellt sich gerade zur rechten Zeit ein, und die von heiliger Begeisterung erfüllte Schar kann sich schließlich durchschlagen. Ihr Führer Nichiren hatte ihnen dabei selbst das beste Beispiel gegeben; hatte er doch ein Einzelgefecht mit dem feindlichen Anführer, woraus er siegreich hervorging. — Ein weiteres Beispiel seines besonnenen Mutes in einem jener Augenblicke, wo der selige Anblick des Sonnenlichtes für immer verwirkt und Todesnacht schon gewiß schien, gibt jene wundervoll poetische, von ihm selbst in einfachster Sprache markant und bildhaft dargestellte Szene auf dem Richtplatz von Tats-no-kuchi, wo er enthauptet werden sollte: Aus dem Tiefdunkel der Mitternacht ringsum leuchten nur vereinzelte Wachtfeuer auf, inmitten der Soldaten erwartet Nichiren die Exekution. „Da zeigte sich in der Richtung von Enoshima etwas wie ein feuriger Ball, flog von Südost nach Nordwest und eines jeden Antlitz ward deutlich wahrnehmbar. Die Henker wandten sich verwirrt und fielen in Ohnmacht, die Soldaten rannten von Entsetzen gepackt ein paar hundert Meter davon, einige warfen sich zu Boden, andere legten sich flach an die Pferderücken." Doch ohne dies Wunder für die Erhaltung seines Lebens ausnutzen zu wollen, ruft Nichiren als einzig Besonnener sie an: „Warum flieht ihr vor solchem Verbrecher vom schwärzesten Schwarz?! Doch niemand kam nahe, trotzdem ich rief: Kommt hierher! Kommt näher! Wieder drang ich in sie und sprach: Der Tag dämmert schon, beeilt euch und köpft mich, wenn das euer Vorsatz ist, bevor die aufgehende Sonne euer schimpfliches Benehmen bescheint! Doch lange Zeit kam keine Antwort." *(Satomi*, S. 152*)*.

(Fortsetzung folgt).

Die Thot Kathin-Feier in Siam.

Von Karl Döhring.

In Siam, wo es noch heute feststehender Gebrauch ist, daß jeder männliche Bewohner des Landes vor seiner Verheiratung eine kürzere oder längere Zeit im Kloster zugebracht haben muß, um sich dort mit den Lehren der buddhistischen Religion vertraut zu machen, ist die Mönchsgemeinde auch numerisch außerordentlich stark. In der Hauptstadt Bangkok dürfte es nahezu zehntausend, im ganzen Lande etwa hunderttausend Mönche geben.[1]) Viele von ihnen sind auf Lebzeiten Mitglieder des Ordens.

Während früher niemand Anstoß an dem religiösen Leben der Mönche nahm, das vollständige Befreiung von Erwerbsarbeit und Beruf verlangt, um sie zu befähigen, sich ihren religiösen Obliegenheiten zu widmen, haben doch schon Bastian[2])

---

[1]) Hierbei sind die vielen Tempelschüler (Nen) nicht mitgerechnet, die auch im Kloster leben und dieselbe Gewandung tragen wie die Mönche. Sie sind Diener der Priester und tragen ihnen auf Wanderungen Fächer, Almosenschalen und sonstiges Gepäck nach. Als es noch keine Volksschulen in Siam gab, wurde jeder Knabe so Schüler und Diener eines Priesters, von dem er dann als Entgelt für seine Dienste unterrichtet wurde. Die Einführung der allgemeinen Schulpflicht hat natürlich auch hier vieles von Grund aus geändert. Heute sind in den großen Tempeln der Hauptstadt vielklassige Schulen eingerichtet; als Klassenräume dienen die Hallen (Sala), die um die Kultgebäude errichtet sind.

[2]) Er hat seine Eindrücke und Studien, die er in Siam gemacht hat, in einem umfangreichen Band niedergelegt: A. Bastian, „Die Völker des östlichen Asien“, Band III: „Reisen in Siam“. Jena 1867. Wenn auch seine Ausdrucksweise manchmal sehr schwer verständlich und verworren ist, so ist doch gerade dieser Band von gewissem Wert, weil König Mongkut selbst sich vielfach mit ihm über die wichtigsten Fragen des Buddhismus unterhalten hat. Der König schätzte ihn sehr und empfahl ihn an die bedeutendsten Oberpriester des Landes. Da Bastian in kürzester Zeit die Landessprache erlernt hatte, so konnte er sich verhältnismäßig gut mit ihnen selbst über schwierigere Fragen unterhalten. Die Lehren des Buddhismus hat Bastian allerdings nicht verstanden, aber er gibt eine Menge brauchbarer Angaben, die man heute im Lande in solcher Fülle kaum noch erhalten könnte; wenn auch vieles entstellt wiedergegeben ist, so können sie doch als wichtige Fingerzeige dienen.

gegenüber, der 1862 Siam besuchte, verschiedene führende Staatsmänner Siams Bedenken über diese Zustände geäußert. Besonders der damalige Kriegsminister hätte gerne jüngere Priester als Soldaten in das Heer eingereiht. Bei dem Übergang zu neuzeitlichen Staatsformen war auch Siam gezwungen, durch die Machtentfaltung der europäischen Staaten im Osten ein eigenes, schlagfertiges, modernes Heer aufzustellen. Wenn es nun in der ersten Zeit nach Einführung der allgemeinen Wehrpflicht vielfach vorgekommen ist, daß junge Leute sich durch den Eintritt in die Priesterschaft dieser Pflicht entziehen wollten, so ist aus der Mönchsgemeinde selbst heraus eine Abwehr gegen diesen Mißbrauch des Priestergewandes getroffen worden. Unter den Fragen, die vor der Aufnahme in den Orden von jedem wahrheitsgetreu beantwortet werden müssen, befindet sich auch die, ob der Betreffende als Sklave seinem Herrn entlaufen ist. Diese Frage entspricht nicht mehr den modernen Zuständen in Siam. Durch König Chulalongkorn wurde die Leibeigenschaft[1]) aufgehoben. Heutzutage stellt man die Frage in modernem Sinn und versteht darunter Verpflichtung zum Heeresdienst oder anderer Obliegenheiten der Regierung und den Gesetzen gegenüber. Auch die neue Rechtsprechung hat diesen Fall durch besondere Bestimmungen geregelt.

[1]) Die Aufhebung der Leibeigenschaft wurde nicht mit einem Federstrich diktiert, sondern ist sehr maßvoll durchgeführt worden und zwar sind hier auch buddhistische Gründe ausschlaggebend gewesen. Die Leibeigenen, die nicht an wirtschaftliche Selbständigkeit gewöhnt waren, hätten sich infolge der plötzlichen Umstellung vielfach nicht selbst ernähren können und das Geschenk der Freiheit wäre ihnen zum Verderben geworden. Infolgedessen hat sich die Freilassung der Leibeigenen auf eine lange Zeit nach Jahrgängen verteilt, doch konnte jeder, der es wünschte, nach Maßgabe gewisser Vorschriften sein eigener Herr werden. Es ist aber bezeichnend, daß nach Durchführung des Gesetzes in vielen Fällen das alte Verhältnis zwischen Herren und Untergebenen bestehen blieb und die früheren Leibeigenen ihre Herren baten, sie in demselben Verhältnis wie früher zu behalten. Prinz Dilock, der ausführlich in seinem Buch „Die Landwirtschaft in Siam" über die hierbei gemachten Erfahrungen berichtet, betont ausdrücklich, daß die Herren in allen Fällen den Wünschen ihrer Untergebenen entsprochen haben und zwar, weil sie als Buddhisten sich weiter verpflichtet fühlten, für ihre Leute zu sorgen. Auch mir ist dies in Siam

Die werktätige Bevölkerung Siams hat bis jetzt ohne jeden Widerspruch die Mönche durch freiwillige Spenden an Nahrung und Kleidung unterhalten, da sie ja mit ihnen in so naher Verbindung steht und alle Siamesen früher selbst das gelbe Gewand getragen haben. Die Regierung hat sich jedoch von jeher mit dieser Angelegenheit befaßt und die tüchtigsten Minister des Landes waren in diesem Sinne tätig.[1]) Die Speisung der Priesterschaft in einem Land, das hauptsächlich Ackerbau treibt und dessen Boden so ungemein fruchtbar ist, daß der größte Teil der Reisernte für den Export[2]) bereit gestellt werden kann, macht nicht so große Schwierigkeiten als vielmehr die anderen Ausgaben für die bauliche Unterhaltung der Klöster und besonders für die Bekleidung der Mönche. Kirchensteuern gibt es in Siam noch nicht, sondern bisher ist durch freiwillige Gaben aller Aufwand reichlich gedeckt worden. Die Bautätigkeit hat sogar in vielen Fällen das Bedürfnis der Mönchsgemeinde überschritten.

Wenn die Priester jeden Morgen auf den Almosengang von Haus zu Haus gehen, so dürfen sie zwar nicht um Nahrung bitten, aber ihr Erscheinen vor den Häusern erinnert die Bewohner an ihre frommen Pflichten. Anders steht es mit der Beschaffung der notwendigen Kleidung. Kein Angehöriger des Ordens darf irgendjemand um ein Kleidungsstück bitten, und da die Mönche kein Geld besitzen sollen, so können sie auch selbstverständlich sich diese Gewänder nicht durch Kauf beschaffen. Die Regelung dieser Frage hat zur Einsetzung der Thot Kathin-Feiern geführt, welche die Veranlassung zu

---

verschiedentlich versichert worden. In diesem Zusammenhang muß auch berichtet werden, daß die Gesetze selbst nicht streng waren und die Vorschriften über die Leibeigenschaft in Siam stets milde gehandhabt wurden.

[1]) So hat vor allem Prinz Damrong die in der Mönchsgemeinde schlummernden Kräfte für Lehrzwecke und Volkserziehung nutzbar gemacht, indem er überall Tempelschulen einrichtete und die Mönche zur Erteilung des Unterrichts in großem Maßstabe heranzog.

[2]) Durch die Teilnahme Siams am Weltkriege gegen uns hat sich allerdings auch dort vieles verschlechtert, sodaß augenblicklich Siam eine schwere Krise durchzumachen hat. Die Währung des Landes steht so hoch, daß der Überschuß der Reisernte kaum exportiert werden kann.

prunkvollen Festen von höchster Prachtentfaltung sowohl für den königlichen Hof, die Fürsten, höheren Beamten, als auch die Bewohner des Landes selbst geben.

Früher wurde die ganze Bekleidung der Bevölkerung einschließlich der Mönchsgewänder im Lande selbst hergestellt. Da bei der glücklichen geographischen Lage Siams die Einwohner des Landes, die durchweg Reisbauern waren, durch die Arbeiten der Feldbestellung nicht so sehr belastet wurden wie etwa unsere Bauern, so war genügend Zeit vorhanden, alle anderen Bedürfnisse in reichem Maße zu befriedigen. Hausindustrie sorgte nicht nur für die Herstellung der notwendigen Kleidung und Geräte, sondern es war auch noch soviel überschüssige Kraft vorhanden, daß diese Gegenstände in schönen Formen hergestellt und mit ornamentalem Schmuck versehen werden konnten. Durch die Berührung mit westlicher Zivilisation sind diese glücklichen Zeiten für Siam im Schwinden begriffen. Wenn die Regierung auch die größten Anstrengungen gemacht hat, den Bedarf an Kleidung im Lande selbst durch die Bewohner herstellen zu lassen, so ist dies doch nur zum allergeringsten Teil gelungen, und augenblicklich ist Siam in dieser Beziehung auf den Import angewiesen. Zwar werden noch vielfach die Gewänder der Mönche im Lande selbst gewebt, doch wird auch schon viel Stoff für diesen Zweck eingeführt. Da früher die Beschaffung der Priestergewänder und deren Schenkung an die Mönche keine baren Auslagen verursachte, sondern diese durch eigene Arbeitskraft hergestellt wurden, so fiel es den Siamesen viel leichter, dieser frommen Pflicht zu genügen. Trotzdem muß zum Ruhme der buddhistischen Bevölkerung festgestellt werden, daß auch heute die Mönchsgemeinde in dieser Beziehung keinen Mangel zu leiden hat.

Seit der Reformation des Buddhismus durch König Mongkut bestehen in Siam zwei Richtungen. Die Anhänger der älteren nennt man Mahanikai-, die der neueren Schule Thammajut-Priester. Die Unterschiede zwischen beiden Sekten bestehen nicht nur in der Lehre, sondern äußern sich auch in der Tracht. Während die Mahanikai-Priester, so wie es früher üblich war, nur die linke Schulter mit ihrem togaähnlichen,

in langen, prachtvollen Falten herabwallenden Gewand bedecken, so verhüllen die Thammajut-Priester beide Schultern.

Die ersten bildlichen Darstellungen Buddhas stammen aus Gandhāra in Nordwestindien und sind unter hellenistischem Einfluß entstanden. Dort wurde nach dem Vorbild des Apollo-Typus die stehende Buddha-Statue mit erhobener Hand geschaffen, später Bilder des Erleuchteten in sitzender Stellung. Bei den Gandhāra-Skulpturen kommt sowohl die Verhüllung der linken als auch beider Schultern vor.[1]) Beide Trageweisen lassen sich also schon in den ältesten Zeiten durch authentische Denkmäler der Plastik belegen. Später allerdings wurde es allgemein Sitte, daß nur die linke Schulter mit dem Gewande bedeckt wurde und die rechte frei blieb. So ist es üblich bei den Buddhastatuen auf Ceylon, der Mehrzahl der Buddhabilder in Indien nach der Gandhāra-Kunst, und den Plastiken in Siam sowie in Java. Auch in Birma hat man lange Zeit hindurch nur Statuen mit freier rechter Schulter hergestellt.

Heute besteht in Ceylon eine Siam-Sekte, die beim Tragen der Gewandung die rechte Schulter freiläßt, und eine Birma-Sekte, die beide Schultern bedeckt. Auf welchen Nachrichten fußend König Mongkut die Verhüllung beider Schultern für die Thammajut-Priester anordnete, ist nicht ersichtlich.

Wenn man zum erstenmal buddhistische Mönche in ihren langwallenden Gewändern sieht, so wird man unwillkürlich an den Faltenwurf antiker Statuen erinnert. Es wäre nun möglich, daß die Anordnung des Gewandes auf den ersten buddhistischen Kultbildern bestimmend auf die Tragweise des Mönchsgewandes eingewirkt hat.

Zur Zeit Buddhas trugen seine Anhänger Gewänder, wie sie solche gerade von frommen Laien als Geschenke erhielten; die Kleidung der Mönchsgemeinde war zuerst weder in Farbe

[1]) Nachdem es Bachhofer gelungen ist, mit Hilfe der Münzfunde einigen Aufschluß über die Datierung der Gandhāra-Skulpturen zu geben (Zeitschrift für Buddhismus VI, S. 4 ff.), muß allerdings festgestellt werden, daß bei den älteren Buddhastatuen beide Schultern durch das Gewand bedeckt waren. Jedenfalls haben die dort abgebildeten Beispiele beide Schultern durch das Mönchsgewand verhüllt.

noch in Tragweise einheitlich. Später wurde die gelbe Farbe vorherrschend und diese ist heute allgemein, wenigstens in den Südbuddhistischen Ländern, eingeführt.[1]) Umsomehr muß es auffallen, wenn man auf siamesischen Gemälden vielfach die Gewänder Buddhas und seiner Jünger in einer brennendroten Farbe dargestellt sieht. Gewöhnlich hält die Malerei, besonders wenn es sich um konventionelle Typen und Figuren handelt, sowohl in Zeichnung wie in Farbe an der hergebrachten Tradition zähe fest. Wie weit dies nun tatsächlich auf früher bestehende Gebräuche in Siam hinweist, läßt sich heute bei den geringen historischen Nachrichten kaum noch feststellen. Es wäre auch denkbar, daß die schmutziggelbe Farbe der Mönchsgewänder, die manchmal ins Bräunliche geht, früher noch dunkler gewesen ist, und dieses jetzige Rot der Malerei aus einem Braunrot entstanden sein könnte, doch ist dies unwahrscheinlich.

Außer den gelben Gewändern der Mönche werden in Siam auch noch solche für die Nonnenklöster gebraucht. Ihre Farbe ist im Gegensatz zu der der Mönche weiß.[2]) Die Nonnen[3]) sind viel weniger zahlreich als die Mönche.

---

[1]) Es besteht in Siam direkt die unzweideutig strenge Vorschrift, daß die Mönche keine anderen als gelbe Gewänder tragen dürfen.

[2]) Weiß ist die Farbe der Trauer, und weiß, grauweiß oder perlmuttfarbig auch die des Planeten Venus, der den Westen regiert. Die weiße Farbe des Nonnengewandes scheint hiermit direkt in Zusammenhang zu stehen. Auch bei uns war weiß ursprünglich die Farbe der Trauer und vor allem die Farbe der Frau.

Wenn ein Siamese in die Priesterschaft aufgenommen werden soll, so kommt er in großem, feierlichem Zuge, umgeben von einer Menge von Verwandten und Freunden, zum Kloster. In den meisten Fällen reitet er dorthin. Sein Gewand ist weiß, mit vielen Silber- und Goldornamenten bestickt. Er selbst gilt als Nāga. Da er den Freuden dieses Lebens in den letzten Tagen vor dem Eintritt in das Kloster noch ausgiebig gehuldigt hat, so ist seine Benennung als Nāga auch hieraus zu erklären, da das Reich der Nāgas im Westen liegt und Westen die Gegend des sexuellen Genusses ist. Auch hier hängt die weiße Farbe seines Gewandes mit der planetarischen Farbe der Venus zusammen, die ja den Westen regiert (vgl. Döhring, Siam II, S. 18/19).

[3]) Es sind fast durchweg alte Frauen, meistens ältere Witwen; nur sehr selten sieht man ein junges Gesicht unter ihnen. Auch sie tragen das

Da die Errichtung von Klostertempeln ein frommes Werk ist, so fällt die Aufgabe ihrer Unterhaltung zunächst den Gründern zu. Bei den Tempeln, welche die früheren Könige Siams erbaut haben, wird diese Verpflichtung ohne weiteres von dem jeweils regierenden Herrscher übernommen. Hierzu gehört vor allem auch die Versorgung der Priesterschaft mit den nötigen Gewändern. Es gibt adelige Familien in Siam, die ihre eigenen Tempelstiftungen haben und auch unterhalten. Doch ist der Wohltätigkeit der einzelnen Buddhisten damit nicht gewehrt und die meisten Tempel sind von Angehörigen des gewöhnlichen Volkes gestiftet. In Siam ist die Familientradition nicht so eingebürgert wie bei uns und daher besteht bei vielen Tempeln kein Zusammenhang mehr zwischen der Familie des Gründers und dem früher von ihm errichteten Kloster, besonders wenn die Gründung weiter zurückliegt. Aber auch solche Tempel leiden keinen Mangel, da jeder fromme Buddhist sich mehr oder weniger zu einem bestimmten Tempel hingezogen fühlt, den er durch seine Opfergaben, die Erbauung eines Grabphrachedi oder durch die Stiftung eines Buddhabildes bevorzugt,[1]) besonders aber durch Geschenke am Thot Kathin-Fest.[2])

Haupthaar und die Augenbrauen abrasiert und leben strenge nach der Ordensregel, abgesondert von den Laien, in der Nähe der Tempel. In der Öffentlichkeit treten sie fast nie hervor, sie unterrichten und predigen nicht.

[1]) Gewöhnlich pflegt er auch sonst diese Tempel häufiger aufzusuchen als andere und dort seine Opfer an Blumen, Räucherkerzen und Sandelholz darzubringen. Der Aberglaube ist aber auch verbreitet, daß gewisse Buddhabilder besonders wirksam für spezielle Wünsche sind, so glaubt man allgemein, daß sich das große Buddhabild im Tempel Vat Kalajanimit in Bangkok Chinesen günstig zeigt und bei Glücksspielen und in der Lotterie hilft.

[2]) „Kathin" oder „Krathin" kommt von dem Pāliwort „Kathina" und hat die Bedeutung von „schwierig" oder „schwer". Das Wort wird auf drei verschiedene Begriffe angewandt. Zunächst bedeutet es das Muster eines Priestergewandes, das aus Flickwerk zusammengestellt ist; dann ist es der Name dieses Gewandes selbst, das aus roher Baumwolle hergestellt sein und in einem einzigen Tage und einer einzigen Nacht vollendet werden muß — wirklich eine schwierige Arbeit, und schließlich bezeichnet es das Verdienst, das der Hersteller sich als Belohnung für seine gute Tat erwirbt. Das andere Wort „Thot" heißt „niederlegen", sodaß der ganze Ausdruck,

Dieses findet einmal im Jahre, nach Beendigung der Regenzeit, im Monat Oktober statt und dauert etwa vier Wochen lang. Während dieser Zeit werden die Tempel besucht und die Mönche mit Gewändern beschenkt. Diese Feier wird nachweislich schon seit vielen Jahrhunderten in Siam begangen.

Die hauptsächlichste Bedeutung des Festes liegt in der Beschenkung der Mönche mit Gewändern für das nächste Jahr. Dies geschieht jedoch nicht nur am Thot Kathin-Fest, sondern auch bei vielen anderen Gelegenheiten. Wenn man die Mönche zu Haarschneidezeremonien, Hochzeiten und Leichenfeiern in die Wohnungen bittet, so werden ihnen Gaben gespendet, darunter häufig auch neue Gewänder. Dies ist besonders Brauch in den wohlhabenden Familien. Da hierbei beliebte Priester größere Mengen von Gewändern erhalten als sie verwenden können, so schenken sie die überflüssigen an andere Mönche, die solche nötig haben. Wenn ein Siamese nur zu vorübergehendem Aufenthalt in das Kloster eingetreten ist, manchmal nur auf drei Monate oder sogar noch kürzere Zeit, so läßt er sein Gewand im Kloster zurück und übergibt es einem der Mönche. Die Gewänder von verstorbenen Priestern werden heute im allgemeinen nicht mehr getragen, sondern man hängt sie unter den Stamm eines heiligen Baumes.[1])

Nicht nur der König bringt seine Gaben in großer Staatsprozession unter Entfaltung ungewöhnlicher Pracht zu den Tempeln, sondern in diesen Tagen kann man auch viele andere, größere und kleinere Festzüge in Booten zu den Tempeln fahren sehen; solche Prozessionen werden auch zu Lande ab-

---

der als Name der Zeremonie der Schenkung von Priestergewändern gebraucht wird, bedeutet: „Niederlegen von Gewändern, die nach dem Kathina-Muster hergestellt sind", auf den Boden oder auf einen Tisch, damit die Mönche sie nehmen können." (Ernest Young, The Kingdom of the yellow Robe, London 1917, S. 344.)

[1]) Vielfach werden heilige Bäume (ficus religiosa), Buddhastatuen und die Glocken von Phrachedi mit Tüchern oder Schärpen geschmückt. Hierbei werden rote, gelbe oder weiße Tücher gebraucht. Gewöhnlich schreibt man eine Widmung darauf, etwa in der Form: „Das Mädchen Talap widmet dieses Tuch der Buddhareligion, um später das Nipan zu erlangen." Besonders fällt auf, daß die Glocken von Phrachedi, die doch Buddhareliquien

gehalten, doch sind die auf dem Wasser eindrucksvoller. Hierbei zeichnen sich die Rudermannschaften der einzelnen Boote durch gemeinsame geschmackvolle und farbenprächtige Kleidung aus. Selbst die Festzüge, die von Leuten des Volkes gebildet werden, sind bestrebt, durch Entfaltung ungewöhnlicher Pracht mit den königlichen Prozessionen zu wetteifern und auch unter ihnen sieht man häufig reich geschmückte Boote. Es ist dies ein allgemeines Freudenfest, und bei dem heiteren Charakter des Volkes ist es nur erklärlich, daß nach der religiösen Feier auch andere Lustbarkeiten stattfinden.[1]) Dieses Fest soll früher aber keine allgemeine Gültigkeit gehabt haben, sondern erst von König Phra Ruang als Feier für das ganze Land angeordnet worden sein. Über ihre Entstehung und Einsetzung gibt Ernest Young[2]) folgenden Bericht:

(Fortsetzung folgt.)

---

enthalten, mit roten Tüchern behangen werden, z. B. das große Prachedi Klang Nam, das jedes Jahr zu den dort stattfindenden Feiern einen solchen Schmuck erhält.

[1]) Ähnlich geschieht es bei den großen Festen am Tempel Vat Phrachedi Klang Nam in der Mündung des Menamstromes nach Beendigung der großen Bootprozessionen, wobei das Hauptphrachedi von den Pilgerscharen in Kähnen rechts umfahren wird. Nach den religiösen Feiern finden allerhand Belustigungen auf dem Wasser statt, u. a. auch die jährlich wiederkehrenden Bootsrennen.

[2]) Ernest Youna. ga. O. S. 338 ff.

Abhidhammattha-Saṅgaha.

Ein Compendium Buddhistischer Philosophie und Psychologie.

Aus dem Pāli
zum ersten Mal ins Deutsche übersetzt und erläutert
von Ernst L. Hoffmann.

Einleitung.

Der birmanischen Tradition zufolge, lebte der als Thera („Ältester") Anuruddha bezeichnete Autor des im vorliegenden übersetzten Abhidhammattha-Saṅgaha zwischen dem 8. und 12. Jahrh. n. Chr. in einem Vihāra (Kloster) zu Polonaruwa auf Ceylon. Außer diesem Werk werden ihm noch zwei andere philosophische Bücher (Paramattha-vinicchaya und Nāmarūpa-pariccheda), sowie ein buddhistisches Lehrgedicht in klassischem Sanskrit (Anuruddha Śataka) zugeschrieben.

Viel wesentlicher als diese unsicheren historischen Angaben ist die angesehene Stellung, die der Abhidhammattha-Saṅgaha in der klassischen Literatur des Buddhismus einnimmt. Er ist ganz auf den Texten des Kanons aufgebaut und zeigt in kürzester und gedanklich konzentriertester Form die psychologischen und philosophischen Ideen des buddhistischen Lehrgebäudes. Diese Tatsache war bei der Wahl des deutschen Titels ausschlaggebend, der nicht eine Übersetzung des Originaltitels darstellt, sondern nach Möglichkeit seinen Sinn verdeutlichen will. Wir haben bei den verschiedenen Dhammapada-Übersetzungen die Schwierigkeiten gesehen, die mit der Verdeutschung des Wortes „dhamma" entstehen, weil es in unserer Sprache (wie in anderen) keinen Ausdruck gibt, der alles das umfaßt, was der Buddhist unter „dhamma" versteht. Dhamma ist Wahrheit, Gesetz, moralisches Gesetz wie Weltordnung, Wirklichkeit, Religion, Lehre des Buddha usw. (Darüber später mehr.) Der dritte Teil des buddhistischen Kanons (Tipiṭaka) ordnet unter dem

Titel Abhidhamma-Piṭaka den Buddha-Dhamma nach philosophischen und psychologischen Gesichtspunkten und enthält die sieben Bücher: 1. Dhamma-Saṅgaṇi, 2. Vibhaṅga, 3. Kathāvatthu, 4. Puggala-paññatti, 5. Dhātu-Kathā, 6. Yamaka, 7. Paṭṭhāna. Unser Compendium ist nun — wie sein Titel sagt — eine Zusammenfassung der wesentlichsten Punkte des Abhidhamma. Mit vollem Recht schrieb Sirī Saddhānanda Thera zum Beginn der Pāli-Text-Society-Veröffentlichungen, in dem an die Gesellschaft übersandten Segenswunsch, daß der große Thera Anuruddha, in dem so außerordentlich kurzen Compendium des Abhidhammattha, den ganzen Inhalt des in den — oben genannten — sieben Büchern enthaltenen Abhidhamma zusammengefaßt habe; und wer daher dieses Compendium mit Unterweisung seines Lehrers auswendig lernte, würde damit zugleich jene sieben Bücher beherrschen, sodaß das Studium des Compendiums der beste Weg zum Verständnis des Abhidhamma sei.

Als ich die erste Übersetzung des Abhidhammattha-Saṅgaha ins Englische von Shwe Zan Aung — revidiert und herausgegeben von Frau Rhys Davids — in die Hände bekam, war auch ich so tief von der geistigen Bedeutung dieses Buches überzeugt, daß mir eine Übersetzung des A. S. ins Deutsche dringend notwendig erschien. Trotz der ausgezeichneten englischen Übersetzung war eine Neuübertragung aus dem Pāli unerläßlich, um allen sprachlichen und gedanklichen Feinheiten gerecht zu werden. Die Pāli Text Society stellte mir freundlicherweise (den seit langem vergriffenen) Originaltext zur Verfügung. Ich möchte an dieser Stelle den beiden verdienten Pāli-Forschern Shwe Zan Aung und Frau Rhys Davids meinen Dank für die durch ihre gemeinsame Arbeit gegebene Anregung und Unterstützung aussprechen. Auch den Verfassern des Pāli-Diktionärs, T. W. Rhys Davids und W. Stede bin ich in hohem Grade verpflichtet.

Was gerade das einzelne Wort im A. S. bedeutet, wird jedem klar sein, der auch nur einen flüchtigen Blick in seinen Text wirft. Wir haben es hier nicht mit zusammenhängenden Sätzen oder Beschreibungen zu tun, bei denen das einzelne Wort, falls es nicht eindeutig ist, aus dem Zusammenhang

hervorgeht, sondern hier steht jeder Begriff als festumrissener Wert wie eine mathematische Größe in einer Berechnung. Dem Aufbau jedes Kapitels liegt ein gewisses System zugrunde, demzufolge jedes Wort seinen bestimmten Platz hat, und vielfach ergibt sich aus der Anordnung und der (manchmal scheinbar willkürlichen) Reihenfolge erst der tiefere Sinn, d. h. das, was außer dem rein sprachlich ausgedrückten, angedeutet werden soll. Mit anderen Worten: es ist nicht nur wesentlich, was gesagt wird, sondern wie es gesagt wird. Wenn man sich vergegenwärtigt, wie verschwenderisch der Inder mit Worten umzugehen gewohnt ist und war — selbst die Lehrreden des Buddha machen keine Ausnahme — dann wird man es doppelt bedeutsam finden, wenn plötzlich ein Buch ohne alles dieses Beiwerk geschrieben wurde, das sogar die strengste europäische Formulierung noch übertrifft. Selbst alle in der Sprache gebräuchlichen Füllworte sind vermieden. Dadurch erhält jedes einzelne Wort solche Bedeutung und jedes Kapitel eine derartig formelhafte Bestimmtheit, daß man weder ein Wort auslassen noch hinzufügen kann. Zur Veranschaulichung dieser Tatsache und Erleichterung des Verständnisses soll den wesentlichsten Abschnitten ein Schema ihres Aufbaues als Anhang beigegeben werden.

An der Struktur des Abhidhammattha-Saṅgaha wird uns der Unterschied zweier philosophischer Einstellungen in treffendster Weise klar. Die eine gründet ihre Lehre auf dem Erlebnis, die andere auf dem Intellekt. Erlebnisphilosophie ist dargestellte Wirklichkeit, d. h. Darstellung von etwas, das ist, nicht von etwas, das erst bewiesen werden muß. Intellektualphilosophie ist die Darstellung von Gedachtem, d. h. von Gedankenkomplexen, deren Wahrheit oder (besser gesagt) Berechtigung bewiesen werden muß. Demgemäß ist die Darstellung der Erlebnisphilosophie ein Ordnen des Stoffes, das mit der Komposition eines Kunstwerkes zu vergleichen ist, wo es auch gilt, ein Erlebnis sichtbar, formal zu gestalten. Die Darstellung der Intellektualphilosophie hingegen besteht in einem logischen Entwicklungsgang. Somit ist der Inder in erster Linie Systematiker, der Europäer Logiker. Der eine gestaltet die amorphe Masse des (im weitesten Sinne) empirisch

Gegebenen, der andere führt uns einen Weg zu einem bestimmten Resultat.

Der Abhidhammattha-Saṅgaha ist also kein Buch, das man „durch"-liest, um auf diesem Wege zu einem Endresultat zu gelangen (wenn auch das letzte Kapitel den Gipfelpunkt bildet), sondern ein Buch zum Meditieren. Es ordnet und gestaltet eine Geisteswelt, die jeder Einzelne, mindestens in der Anlage, haben muß — andernfalls die Beschäftigung mit diesem Werke fruchtlos sein würde. Es ist ein Buch, von dem der Leser viel fordern kann, das aber vom Leser alles fordert, nicht nur, was er geistig hat, sondern was er ist. Denn das wirkliche Begreifen eines Geisteswerkes ist nichts anderes als seine rückläufige Schöpfung. Da es durch Erleben entstanden ist, kann es auch nur durch Erfüllung mit eigenem Innenleben begriffen werden. Wer das Buch nur durchliest, dem muß es trocken und langweilig erscheinen. Wer sich aber in seine Ideenwelt versenkt, dem wird — wie dem im Beschauen eines Bildes Verweilenden — aus den Beziehungen der Einzelheiten die Gesamtheit der Komposition lebendig werden. Und wie der Beschauer des Bildes die Farben und Formen mit eigenem Erlebnisinhalt füllt, um aus dem symbolhaft Angedeuteten Wirklichkeit zu schaffen, so muß derjenige, der in das vorliegende Compendium eindringen will, die Begriffsformen und Formsymbole mit eigenem Leben erfüllen, um Wirklichkeit aus ihnen erstehen zu lassen.

Compendium Buddhistischer Philosophie und Psychologie.

EHRE DEM ERHABENEN, DEM HEILIGEN, DEM VÖLLIG ERWACHTEN!

(1) *Einleitung.*

Nachdem ich den vollkommen Erwachten, den Unvergleichlichen, mit dem höchsten Gesetz und der würdigen Brüderschaft ehrfurchtsvoll begrüßt habe, will ich nun vom Abhidhammattha-Saṅgaha (dem Compendium buddhistischer Philosophie und Psychologie) sprechen.

Das im Abhidhammattha Gesagte stellt sich im tiefsten Sinne vierfach dar: als Bewußtsein, geistige Eigenschaften, Körperlichkeit (materielle Eigenschaften) und Nibbāna.

ERSTES KAPITEL.

COMPENDIUM DER BEWUSSTSEINSZUSTÄNDE.

Das Bewußtsein ist nun vierfacher Art:

I. Das in der Sinnenwelt wandelnde Bewußtsein;
II. das in der Formenwelt wandelnde Bewußtsein;
III. das in der Nichtformwelt wandelnde Bewußtsein;
IV. das überweltliche Bewußtsein.

I. Teil:

Vom Bewußtsein der Sinnenwelt.

Was hiervon ist nun in der Sinnenwelt wandelndes Bewußtsein?

(2) A. *Die 12 Klassen unheilsamen Bewußtseins:*

a. *Die acht mit Begierde verbundenen:*

1. Von Freude begleitetes und mit irrtümlichen Ansichten verbundenes, nicht-willkürliches Bewußtsein einerseits;
2. von Freude begleitetes und mit irrtümlichen Ansichten verbundenes, willkürliches Bewußtsein andererseits.
3. Von Freude begleitetes und nicht mit irrtümlichen Ansichten verbundenes, nicht-willkürliches Bewußtsein einerseits;
4. von Freude begleitetes und nicht mit irrtümlichen Ansichten verbundenes, willkürliches Bewußtsein andererseits.
5. Von weder freudiger noch leidiger Empfindung begleitetes und mit irrtümlichen Ansichten verbundenes, nicht-willkürliches Bewußtsein einerseits;
6. von weder freudiger noch leidiger Empfindung begleitetes und mit irrtümlichen Ansichten verbundenes, willkürliches Bewußtsein andererseits.

7. Von weder freudiger noch leidiger Empfindung begleitetes und nicht mit irrtümlichen Ansichten verbundenes, nicht-willkürliches Bewußtsein einerseits;
8. von weder freudiger noch leidiger Empfindung begleitetes und nicht mit irrtümlichen Ansichten verbundenes, willkürliches Bewußtsein andererseits.

Diese acht nennt man mit Begierde verbundene Bewußtseinsklassen.

b. *Die zwei mit Widerwillen verbundenen Klassen:*

9. Von Kummer begleitetes und mit Widerwillen verbundenes, nicht-willkürliches Bewußtsein einerseits;
10. von Kummer begleitetes und mit Widerwillen verbundenes, willkürliches Bewußtsein andererseits.

Diese zwei nennt man mit Widerwillen verbundene Bewußtseinsklassen.

c. *Die zwei im Wahn wurzelnden Klassen:*

11. Von weder freudiger noch leidiger Empfindung begleitetes und mit Unklarheit (Zweifel) verbundenes Bewußtsein einerseits;
12. von weder freudiger noch leidiger Empfindung begleitetes und mit Unruhe (Zerfahrenheit) verbundenes Bewußtsein andererseits.

Diese zwei nennt man wahnverwurzelte Bewußtseinsklassen.

Somit sind dies insgesamt zwölf unheilsame Bewußtseinsklassen.

(3) *Merkspruch.*

Achtfaches Bewußtsein wurzelt in Begierde,
zweifaches wurzelt in Widerwillen
und zweifaches in Verblendung:
das sind zwölf unheilsame Klassen des Bewußtseins.

(4) B. ***Die 18 Bewußtseinsklassen ohne „Wurzelursache“:***

a. *Die acht aus schlechtem Karma entstehenden (nachwirkenden):*

1. Von weder freudiger noch leidiger Empfindung begleitetes Seh-Bewußtsein;

2. ebensolches Hör-Bewußtsein,
3. Riech-Bewußtsein,
4. Schmeck-Bewußtsein.
5. Von Schmerz begleitetes Berührungs-Bewußtsein (Körper-Bewußtsein).
6. Von weder freudiger noch leidiger Empfindung begleitetes aufnehmendes (rezeptives) Bewußtsein.
7. Von weder freudiger noch leidiger Empfindung begleitetes forschendes Bewußtsein.

Diese nennt man die sieben aus (in früherer Existenz getanem) Übel sich ergebenden (nachwirkenden) Bewußtseinsklassen.

b. *Die acht aus gutem Karma entstehenden (nachwirkenden) Klassen:*

8. Von weder freudiger noch leidiger Empfindung begleitetes Seh-Bewußtsein;
9. ebensolches Hör-Bewußtsein,
10. Riech-Bewußtsein,
11. Schmeck-Bewußtsein.
12. Von Freude begleitetes Berührungs-Bewußtsein (Körper-Bewußtsein).
13. Von weder freudiger noch leidiger Empfindung begleitetes aufnehmendes Bewußtsein.
14. Von Freude begleitetes forschendes Bewußtsein.
15. Von weder freudiger noch leidiger Empfindung begleitetes forschendes Bewußtsein.

Diese nun nennt man die acht aus (in früherer Existenz getanem) Guten sich ergebenden (nachwirkenden) Bewußtseinsklassen ohne „Wurzelursache".

c. *Die drei (karmisch) nicht wirkenden Klassen:*

16. Von weder freudiger noch leidiger Empfindung begleitetes, an den „fünf Toren" sich (zu den Eindrücken) wendendes Bewußtsein.
17. Ebensolches am „Geistestor" sich (zu den Eindrücken) wendendes Bewußtsein.
18. Von Freude begleitetes Bewußtsein der Entstehung ästhetischen Vergnügens.

Diese drei nun nennt man (karmisch) nichtwirkende, wurzelursachenfreie Bewußtseinsklassen.

Somit sind dies insgesamt achtzehn wurzelursachenfreie Bewußtseinsklassen.

(5) *Merkspruch.*

Sieben aus (früher getanem) Übel entstandene,
acht aus (früher gewirktem) Verdienst entstandene,
drei (karmisch) nichtwirkende — (im Ganzen):
achtzehn wurzelursachenfreie Bewußtseinsklassen.

(*Betreffs des Schönen*:)

Frei vom Bösen und seinen Wurzelursachen
ist das Bewußtsein vom Schönen, so heißt es;
es ist in neunundfünfzig oder einundneunzig
Bewußtseinsklassen.

(6) C. *Die 24 Klassen wurzelursachen-besitzenden Bewußtseins.*

a. *Die acht (aus gegenwärtiger Existenz) in der Sinnenwelt entstehenden, heilsamen Klassen*:

1. Von Freude begleitetes, mit Wissen verbundenes, nicht-willkürliches Bewußtsein, einerseits;
2. von Freude begleitetes, mit Wissen verbundenes, willkürliches Bewußtsein andererseits.
3. von Freude begleitetes, nicht mit Wissen verbundenes, nicht-willkürliches Bewußtsein einerseits;
4. von Freude begleitetes, nicht mit Wissen verbundenes, willkürliches Bewußtsein andererseits.
5. von weder freudiger noch leidiger Empfindung begleitetes, mit Wissen verbundenes, nicht-willkürliches Bewußtsein einerseits;
6. von weder freudiger noch leidiger Empfindung begleitetes, mit Wissen verbundenes, willkürliches Bewußtsein andererseits.
7. Von weder freudiger noch leidiger Empfindung begleitetes, mit Wissen nicht verbundenes, nicht-willkürliches Bewußtsein einerseits;
8. von weder freudiger noch leidiger Empfindung be-

gleitetes, mit Wissen nicht verbundenes, willkürliches Bewußtsein andererseits.

Diese acht nun nennt man die aus dem Sinnenwelt-wandel entstehenden heilsamen Bewußtseinsklassen.

b. *Die acht nachwirkenden Klassen*:

9. Freudebegleitetes, wissensverbundenes, nicht-willkürliches Bewußtsein.
10. Freudebegleitetes, wissensverbundenes, willkürliches Bewußtsein.
11. Freudebegleitetes, nicht-wissensverbundenes, nicht-willkürliches Bewußtsein.
12. Freudebegleitetes, nicht-wissensverbundenes, willkürliches Bewußtsein.
13. Weder-freud-noch-leidvolles, wissensverbundenes, nicht-willkürliches Bewußtsein.
14. Weder-freud-noch-leidvolles, wissensverbundenes, willkürliches Bewußtsein.
15. Weder-freud-noch-leidvolles, nicht-wissensverbundenes, nicht-willkürliches Bewußtsein.
16. Weder-freud-noch-leidvolles, nicht-wissensverbundenes, willkürliches Bewußtsein.

Diese acht nun nennt man wurzelursachen-besitzende, (aus in früherer Existenz) in der Sinnenwelt (getanen Taten) sich ergebenden Bewußtseinsklassen.

c. *Die acht (karmisch) nicht-wirkenden Klassen*:

17. Freudebegleitetes, wissensverbundenes, nicht-willkürliches Bewußtsein.
18. Freudebegleitetes, wissensverbundenes, willkürliches Bewußtsein.
19. Freudebegleitetes, nicht-wissensverbundenes, nicht-willkürliches Bewußtsein.
20. Freudebegleitetes, nicht-wissensverbundenes, willkürliches Bewußtsein.
21. Weder-freud-noch-leidvolles, wissensverbundenes, nicht-willkürliches Bewußtsein.
22. Weder-freud-noch-leidvolles, wissensverbundenes, willkürliches Bewußtsein.

23. Weder-freud-noch-leidvolles, nicht-wissensverbundenes, nicht-willkürliches Bewußtsein.
24. Weder-freud-noch-leidvolles, nicht-wissensverbundenes, willkürliches Bewußtsein.

Diese acht nun nennt man die wurzelursachen-besitzenden Klassen des in der Sinnenwelt wandelnden (karmisch) nicht-wirkenden Bewußtseins.

Dies sind im ganzen vierundzwanzig wurzelursachenbesitzende Klassen des in der Sinnenwelt wandelnden, heilsamen, nachwirkenden und nichtwirkenden Bewußtseins.

(7) *Merkspruch.*

(*In Bezug auf Abschnitt C:*)

In Empfindung, Wissen und Wollen eingeteilt,
sind uns vierundzwanzig Klassen des
wurzelursachen-besitzenden, in der Sinnenwelt wandelnden, verdienstlichen, nachwirkenden
und nichtwirkenden Bewußtseins bekannt.

(*In Bezug auf sämtliche Bewußtseinsklassen der Sinnenwelt:*)

Im Sinnenwelt-Bewußtsein gibt es:
dreiundzwanzig (von früher) nachwirkende,
zwanzig verdienstliche oder unverdienstliche,
und elf (karmisch) nichtwirkende Klassen.
Das sind zusammen vierundfünfzig.

Anmerkungen

Titel und Einleitung. Der Titel des I. Kapitels steht im Pāli-Text über der Einleitung, sodaß es den Anschein hat, als gehörte die Einleitung mit zum I. Kapitel. Aus ihrem Inhalt geht aber hervor, daß sie als Einleitung zum ganzen Werk gedacht ist, das man unter vier Hauptgesichtspunkte einteilen kann. Das I. Kapitel gehört unter den ersten dieser Gesichtspunkte.

Merksprüche und Tabellen. Die Einleitung sowie sämtliche Merksprüche haben im Original die Form von Versen. Da „Nachdichtungen" für gewöhnlich auf Kosten der Klarheit gehen, ziehe ich die einfache Prosa-Übersetzung vor. — Außerdem übernehmen die Tabellen zum I. Kapitel bereits die Funktion der Gedächtnisunterstützung. Sie

sollen nicht nur für Fachleute sein, sondern gerade dem Laien, der sonst keine Gelegenheit hat, sich eine Vorstellung von dem Aufbau eines Originaltextes zu machen, einen Einblick in denselben geben. Mit dieser Methode soll ein neuer Weg gezeigt werden, der zwischen Wissenschaft und Publikum vermittelt, ohne „populär" zu sein.

Ich möchte weniger Tatsachen und mehr Konzentration lehren, mehr Lernfähigkeit als Gelehrsamkeit kultivieren. Auf unser Compendium bezogen: Es sind nicht nur die einzelnen Tatsachen, auf die es ankommt, sondern ebensosehr die Methodik, die zur Schulung des eigenen Denkens anregt und zur Konzentration leitet. — Der Raumersparnis und der (damit zusammenhängenden) Übersichtlichkeit wegen, enthalten die Tabellen so gut wie keine Erläuterungen in deutscher Sprache, aber ihre Anordnung entspricht bis ins einzelne der Einteilung der Übersetzung, sodaß jedermann sie zu verstehen imstande ist. In Rücksicht auf diese Einteilung sind Wiederholungen nicht gekürzt: außerdem tragen sie zur visuellen Beeindruckung, einem der wichtigsten mnemotechnischen Hilfsmittel, bei.

Die eingeklammerten Zahlen bei der Übersetzung, die auf die Einteilung des Pāli-Textes (Ausgabe der P. T. S. von 1884) verweisen, sind in den Tabellen nicht berücksichtigt.

Cittaṃ. Da die deutsche Sprache keine Pluralform für „Bewußtsein" hat, wäre als Übersetzung für cittaṃ „Bewußtseinszustand" geeignet, da es den dazugehörigen Plural cittāni mit „Bewußtseinszustände", ohne Hinzusetzung eines neuen Wortes, zu bilden imstande ist. Andererseits aber hat der Begriff „Zustand" ein allzu selbstständiges Gepräge, sodaß der Ausdruck „Klasse" bei einer mehr gedanklichen Einteilung, wie wir sie im Vorliegenden sehen, vorzuziehen ist. In Wirklichkeit findet ein dauerndes Übergehen und Sichdurchdringen der verschiedenen Klassen statt. Aber Wirklichkeit läßt sich ja nur durch Abgrenzung charakteristischer Einzelheiten begreifen.

I. A. a. 5. „Von weder freudiger noch leidiger Empfindung begleitet" = upekkhāsahagataṃ. Upekkhā ist hier — wie aus dem Zusammenhang hervorgeht — nicht positiv, als geistige Ausgeglichenheit, seelisches Gleichgewicht oder innere Ruhe aufzufassen, sondern negativ, als Abwesenheit von Freude und Leid.

I. A. c. Während es von den unter a. und b. beschriebenen Bewußtseinsklassen heißt, daß sie mit Begierde (lobha) und Widerwillen (paṭigha) begleitet (sahagata) oder verbunden (sampayutta) seien, werden die unter c. erwähnten wörtlich „Wahnbewußtseinsklassen" (momūhacittāni) genannt. Die durch Fortlassen des Wortes „verbunden" oder „begleitet" entstehende unmittelbare Verbindung der beiden Worte (m. + c.), erscheint mir nicht aus Zufall, sondern in der Absicht geschehen zu sein, das Primat des Nichtwissens (moha), das hier auch durch die Verdoppelung des Wortes „moha" (momūha) noch betont wird, anzudeuten. Der zwölffachen Kausalreihe des Paṭiccasamuppāda zufolge ist avijjā (moha) die Wurzel alles Übels, ohne die Begierde (taṇhā,

lobha) und Widerwillen bzw. Haß (dosa) nicht denkbar sind.*) Die beiden unter c. beschriebenen Bewußtseinsklassen sind nicht nur von Wahn begleitet, sondern haben moha als Eigenschaft, weshalb ich sie als wahnverwurzelt bezeichne.

Das Sichgegenwärtighalten des primären Charakters von avijjā würde manche Mißdeutung buddhistischer Lehren verhüten. Die Beurteilung einer Handlung, eines Willensaktes, eines Wunsches oder eines Gedankens kann im buddhistischen Sinne nur vom Kriterium des avijjā-Begriffes aus beurteilt werden. Avijjā ist nach dogmatischer Definition das Nichterkennen der Vier Heiligen Wahrheiten. Die Erkenntnis der Vier Heiligen Wahrheiten ist die Erkenntnis der Wirklichkeit, die Aufhebung der Illusionen. In anderen Worten: avijjā ist derjenige Geisteszustand, der mit der Wirklichkeit nicht übereinstimmt und deshalb notwendigerweise zur Disharmonie, d. h. zu leidvollen Zuständen führt. So bezeichnet taṇhā das von avijjā abhängige Verhältnis des Willens zu einem realen oder imaginären Objekt. Dem Begriff taṇhā ist avijjā inhärent, und umgekehrt ist eine Handlung, ein Willensakt, ein Wunsch oder ein Gedanke, der nicht unter dem Einfluß von avijjā steht, auch nicht als taṇhā zu bezeichnen. Der Einfluß von avijjā besteht nicht, wo volle Übereinstimmung mit der Wirklichkeit herrscht und keine unvorhergesehenen Folgen entstehen (d. h. wo auch der zukünftige Teil der Wirklichkeit — die Auswirkungen — übersehen werden). Ein Kind, das Blumen liebt und weint, wenn sie verdorren, leidet infolge der Nichtkenntnis der Wirklichkeit, derzufolge irrtumgenährtes Verlangen (taṇhā) aufspringt — während der Verständige sich an den Blumen freuen wird, ohne von ihrem Vergehen enttäuscht zu sein, weil er sie der Wirklichkeit gemäß auffaßt. Wenn er den Wunsch hat, sein Heim mit Blumen zu verschönen, so hat dieser Wunsch keinen Irrtum zur Voraussetzung und ist daher nicht als taṇhā zu bezeichnen (umsomehr da er auch mit seiner Verwirklichung erlischt). Die aus der Betrachtung der Blumen — um bei diesem Gleichnis zu bleiben — entstehende Freude ist frei von den Grundübeln und karmabildenden Wirkungen, wie jedes „von Freude begleitete Bewußtsein der Entstehung ästhetischen Genusses“ (I. B. c. 18.). Und warum? — Bhikkhu Sīlācāra sagt: „Weil in der Betrachtung des Schönen, wenn sie wirklich rein ist, keinerlei selbstische Motive mitspielen und der Mensch vollkommen Ichbefreit ist. Die vollkommene Abwesenheit des „Ich“, wenn aufrechterhalten, ist Nibbāna. Und der Mensch, dem es vergönnt ist, zeitweilig vom „Ich“ in der Betrachtung des Schönen befreit zu sein, hat hiermit vorübergehend Nibbāna in einer Weise erlebt, die ihn schließlich zum vollständigen, wahrhaften, vollkommenen Nibbāna

---

*) Wahn, Haß (Widerwillen), Begierde und die ihnen entgegengesetzten Eigenschaften werden hetū „Ursachen, Bedingungen, Motive‘, genannt. Zur Unterscheidung von anderen, weniger grundlegenden Ursachen bezeichnen wir sie als „Wurzelursachen“.

führen könnte. Deshalb behaupte ich, daß Schönheit Vielen dazu verhelfen wird, Nibbāna zu finden."

Daß durchaus nicht jeder Bewußtseinsinhalt oder jede Tat (was im Grunde genommen dasselbe ist, da letztere aus ersterem geboren wird) karmabildend ist, gehört zu den wenigbeachteten Lehren des Buddhismus. Es gibt ein Tun ohne Täter — hat es doch der kanonischen Anschauung zufolge, einen wirkenden und dennoch karmafreien, Saṅkhāra-befreiten Buddha gegeben. Man wende nicht ein, es seien die Auswirkungen früherer Existenzen gewesen. Die Saṅkhārā des Buddha waren bereits bei seiner Erleuchtung aufgehoben worden, und aus freiem Entschluß kehrte er in die Welt zurück, um ihr zu helfen.

(A-)kusala, vipāka, kriyā. Jede Gruppe (weltlicher) Bewußtseinszustände unterscheidet heilsam oder unheilsam wirkende (kusala, akusala),

karmisch nachwirkende (vipāka) [als Ergebnis früherer Zustände, bzw. Handlungen]

und karmisch nichtwirkende (kriyā) Bewußtseinsklassen. Also nur eine Kategorie innerhalb jeder Bewußtseinsgruppe ist saṅkhārā-bildend, während von den anderen beiden die eine Auswirkung früherer Ursachen darstellt, die andere hingegen sich selbst interferiert.

Kusala und akusala werden als heilsam und unheilsam übersetzt, weil gut und böse ebensowenig wie moralisch und unmoralisch dem buddhistischen Standpunkt ganz entsprechen. Für den Buddhisten gibt es keine Sünde — ebensowenig wie es einen Jehova gibt, der etwas verbietet, wogegen man sündigen könnte — sondern es gibt höchstens Irrtum, Nichtwissen, Verblendung, und jedes damit verbundene Denken und Handeln ist für den Urheber selbst am unheilvollsten. Dementsprechend kann man die Wirkung einer Handlung oder eines Denkaktes nur als heilsam oder unheilsam bezeichnen, entsprechend seiner Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung, Harmonie oder Disharmonie mit der Wirklichkeit, anders ausgedrückt: entsprechend seiner Erkenntnis (vijjā) oder Nichterkenntnis (avijjā) derselben. Die Aufhebung des Nichtwissens ist das Ziel des buddhistischen Strebens. Weder die Überwindung der Begierde noch des Hasses sind zur Befreiung (nibbāna) ausreichend. Die Überwindung der Begierde führt höchstens zur äußersten Genügsamkeit, die Überwindung des Hasses zur Duldsamkeit oder positiv zur Nächstenliebe. Der Genügsame ist ebensowenig ein Vollendeter wie der Liebende, so hoch sie auch über dem Durchschnitt der Menschen stehen mögen. Erst die Erkenntnis, das Fallen der Illusion, der geistigen Beschränkung, das Über-den-Dingen-stehen gibt der Begierdenlosigkeit und der unbeschränkten Wesenliebe ihren Sinn und macht diese Eigenschaften zu Attributen des Vollendeten. So wie Begierde und Widerwillen (Haß) nichts weiter als die positive und negative Erscheinungsform des Nichtwissens sind — nicht aber selbständige Eigenschaften oder trennbare

Begriffe — so sind Begierdenfreiheit und Sympathie (worin Duldsamkeit, Nächstenliebe, Mit-leid, Mit-freude etc. inbegriffen sind) nichts weiter als die notwendigen Auswirkungen der durch Wahnüberwindung aufgehenden Erkenntnis (der Wirklichkeit), in der kein Platz für ein „Ich" und somit weder für Egoismus in begehrender noch zurückstoßender (gehässiger) Form ist.

I. B. c. 16. Mit den „fünf Toren" werden die fünf Sinne (im europäischen Sinne, d. h. ohne das Denken) bezeichnet. Das „an den fünf Toren sich zu den Eindrücken wendende Bewußtsein", ist das Bewußtsein, das sich soeben einem Sinneseindruck zuwendet, aber noch nicht zur Bildung einer Vorstellung gekommen ist.

I. B. c. 17. Das „Geistestor" ist der sechste Sinn, der „Denksinn". Das „am Geistestor sich zu den Eindrücken wendende Bewußtsein" ist demnach das Bewußtsein, das sich soeben einem geistigen Eindruck zuwendet, aber noch nicht zur Bildung einer Vorstellung gekommen ist. Dieser geistige Eindruck kann aus der Erinnerung früherer Sinneseindrücke, Vorstellungen oder Reflexionen entstehen. Shwe Zan Aung meint, daß die Theorie der „Tore" oder „Fenster" (zur Bezeichnung der Sinnesorgane oder ihrer Funktionen) „durch die irgendeiner hinausschaut", mehr mit animistischen Vorstellungen zusammengeht und daher wohl vorbuddhistischen Ursprunges ist. (Fortsetzung folgt.)

Zu der Mystik der Upaniṣaden.

Von A. Hillebrandt.

In seinem Aufsatz über die Mystik der Upaniṣaden[1]) äußert Friedrich Heiler hinsichtlich der von mir gegebenen Einschätzung dieser Texte, daß ihre Beurteilung dem entgegengesetzten Extrem zu verfallen drohe. „Hatten Schopenhauer und Deussen in jenen altehrwürdigen Schriftdenkmälern nur ursprüngliche und erhabene Gedanken gefunden, so laufen die philologischen Forscher der Gegenwart Gefahr, den Blick zu verlieren für das Große, Neue, Vorwärtsdrängende, das sich in den Upaniṣaden aus dem seltsamen Gewirr der Opferspekulation und

---

[1]) Zeitschrift für Buddhismus VI, S. 104 ff., S. 205 ff. Ich ändere die englische Transkription (sh) zu ṣ.

kosmologischen Phantasie emporarbeitet.“ Diesen Blick habe ich keineswegs verloren. H. zitiert meine Äußerung S. 1: „daß ihr Platz noch mehr in der Nachbarschaft von Ritual, naiver Naturanschauung und Aberglauben zu suchen ist, aus deren Dickicht ihr Denken zu reineren Formen emporsteigt, ohne die Merkmale dieses Ursprungs völlig abzustreifen“. Ich kann noch auf S. 14 verweisen, wo es heißt: „Aus den Dschungeln des Aberglaubens und Rituals erheben sich wie schlanke Palmen die Gedanken einer neuen Zeit und wiegen ihre Kronen in dem freien Äther einer den höchsten Fragen entgegenringenden Welt. Es sind die großen Probleme, die das menschliche Herz bewegen, es ist die Frage nach dem Woher und Wohin, die durch die Wälder Indiens rauscht und auf den Lippen der Tausenden schwebt, die dort der erlösenden Antwort harren.“ Kann man sich, ohne in die Begeisterung Schopenhauers oder Deussens zu verfallen und, ohne die Grundlage zu verschieben, auf denen die Verfasser der Upaniṣaden aufbauen, ohne die historische Kritik zu beeinträchtigen, anders äußern? H. sagt selbst S. 108: „Freilich tritt uns die Mystik dieser vedischen Schriften (in der er den ganzen mystischen Heilsweg, den die Klassiker der außerchristlichen und christlichen Mystik beschritten, wiederkehren sieht), niemals rein, ausschließlich isoliert entgegen; sie ist noch ganz umschlungen von Übungen und Vorstellungen, welche einer niederen Stufe, ja, großenteils einer Entartungsphase der Weltanschauung und Religion entstammen. Die Mystik der Upaniṣaden gleicht einer Wunderblume, die nicht in einem wohlgepflegten Garten aufwächst, sondern mitten unter wilden Schlinggewächsen und unschönem Gestrüpp emporblüht“. Das unterscheidet sich wenig von dem, was ich meine und sage, nur daß ich dieser ‚niederen Stufe‘, der ‚Entartungsphase[1]) der Weltanschauung und Religion‘ mehr Wert beilege, während H. die etwas pedantische Hand des ‚Philologen‘ verläßt und den Zusammenhang der höheren Gedanken mit ihrer Grundlage nicht beibehält. Es ist nach meiner Ansicht aber nicht richtig, die Blumen nur zu schneiden, um einen Strauß zusammenzustellen, und dabei den Boden, auf dem sie wachsen,

[1]) Was ist hier ‚Entartungsphase‘?

außer Acht zu lassen. Dieser Boden zeigt sich so mit Aberglauben und ritueller Symbolik durchtränkt, daß wir in der Tat Veranlassung haben, die Entstehung der Upaniṣaden noch mehr als Oldenberg in der „Nachbarschaft von Ritual, naiver Naturanschauung und Aberglauben zu suchen"; in der Nachbarschaft und in der Nähe einer primitiven Völkerpsychologie, nicht in ihr selbst. Es genügt an den Anfang des 1. Kapitels der mutmaßlich ältesten dieser Upaniṣaden zu erinnern: ‚Der Kopf des opferreinen Rosses ist die Morgenröte, das Auge die Sonne, der Hauch der Wind . . . . seine Gedärme die Flüsse, ...sein Vorderteil die aufgehende, sein Hinterteil die untergehende Sonne' usw., oder an den Anfang des zweiten, in dem sie über den Sitz des Puruṣa streiten, den der eine in der Sonne, der andere im Monde, der dritte im Blitz (u. s. f.) sucht; oder an den Anfang des dritten, wo der an anderen Stellen durch Antworten und Darlegungen ausgezeichnete Yājñavalkya die Fragen der Brahmanen in durchaus ritualphilosophischer Weise beantwortet und u. a. dem Hauspriester Aśvala, der zu wissen wünscht, durch wen ein Opferherr sich vollständig von dem alles ergreifenden Tode befreit, erwidert: ‚durch den Hotṛ genannten Priester, das Feuer, die Stimme. Der Hotṛ eines Opfers ist die Stimme; so ist denn die Stimme das Feuer, der Hotṛ, die Befreiung und die vollständige Befreiung'. Von da ausgehend erhebt die Debatte sich in langsamer Steigerung von Frage und Antwort zu der Schilderung des unsterblichen, inneren Lenkers; man sieht, wie eng diese mit ritueller Deutekunst bei demselben Denker verknüpft ist.

Man wolle auch die Zeichen alten Aberglaubens beachten, die sich in den ältesten Upaniṣaden finden[1]) sowie die rein praktischen Ziele, die mit der Erkenntnis erreicht werden sollen.[2]) Es folgt hieraus, daß die Vorstellung von dem All-Einen auch in primitiveren Zeiten und deren hervorragenderen Köpfen sich entwickeln konnte. Denn selbst Yājñavalkya ist nicht nur ein-

---

[1]) Aus Brāhmaṇas und Up. S. 13 ff.

[2]) Edgerton, Philosophy in the AV/studies in honor of Maurice Bloomfield, S. 131 ff.: at least the early ones (like the Bṛh. Ār. and the Chāndogya) seldom lose sight for long of the practical ends which they also inherit from the Brāhmaṇas.

seitig nach seinem Gespräch mit seinen zwei Frauen zu beurteilen, sondern nach der Gesamtheit seiner Lehre, zu der auch das Gespräch mit Vidagdha Śākalya (3,9) gehört. Es wäre eine Monographie zu wünschen, die sich mit den einzelnen alten Meistern befaßt und ihre Lehren übersichtlich aus der Gesamtheit der Texte heraushebt, so daß sie uns persönlicher entgegentreten.

Die Upaniṣaden sind weder Zeugen einer Zeit noch in ihren größeren Texten selbst einheitlich, sondern das Ergebnis verschiedener Meinungen von Denkrichtungen, deren Widersprüche unverkennbar sind.[1]) Wir dürfen nicht die Ansicht des einen Denkers auf den anderen übertragen. So sind die Lehren der Maitrī nicht maßgebend für die ganze Zeit der Upaniṣaden. Selbst nicht einmal die Vorschrift der Bṛhad-Ār.-Up. III, 4, 1, welche das Verlangen nach Kindern und Reichtum verwirft, läßt sich ganz mit der Unterredung Yājñavalkyas mit seinen zwei Frauen vereinbaren, die er über die höchsten, also von ihm schon erkannten Dinge belehrt, noch ehe er aus *asmāt sthānāt* fortzieht. Wenn es an einer Stelle heißt, daß die Erlösung nur durch Gnadenwahl vor sich gehe,[2]) so möchte ich das nicht mit Heiler dahin verallgemeinern: ‚Gotteinigung durch göttliche Gnade — besser gesagt: Erkenntnis der Gotteinigung der Seele auf Grund göttlicher Gnadenwahl — das ist das tiefste Erlösungsgeheimnis der Upaniṣaden' (S. 221), sondern das nur als die Ansicht einiger Lehrer hinstellen, denen die andere gegenübersteht, die einen Lehrer fordert. Muṇḍ. Up. I, 2 sagt (im Gegensatz zu 3,2): ‚Um der Erkenntnis (des Puruṣa) willen, soll er . . . zu einem Lehrer gehen, der gelehrt und im Brahman sicher ist. Und dem, der geziemend naht, der friedevollen Herzens und voll edler Ruhe ist, teilt dieser sachgemäß diese Wissenschaft vom Brahman mit, damit er den unwandelbaren, wahren Puruṣa erkenne.' Wir sehen Śvetaketu sich zu seinem Vater begeben, der ihm das Wesen des Seienden in aller

[1]) Einen wichtigen Fortschritt sehe ich jetzt in Frauwallner's Untersuchungen ZfI IV, S. 1 ff. über diese Fragen.

[2]) Muṇḍaka 3, 2; Kena 2; Kāṭh. 2, hier in Widerspruch zu einer vorhergehenden Bemerkung: ‚von einem anderen verkündet ist (die Einsicht) leicht zu erreichen' und wohl ein Einschub. Zur Textkritik der Muṇḍaka s. Joh. Hertel (M. Ups.), der beide Stellen einklammert.

Nüchternheit und Klarheit schildert, ohne jede Ekstase. Wie weit die Erlösungssucher ihr Wissen durch Ekstase und nicht viel mehr durch Belehrung erreichten, bleibt weiter zu untersuchen. Ich denke, die Ekstase beherrscht keineswegs das ganze Gebiet der Upaniṣaden und ist nicht, wie H. meint, Ausgang und Grundlage ihrer gedanklichen Reflexion. Das Wort *tapas* und dessen aus dem Zauberglauben stammende Betätigung kannten sie; aber wir finden doch keine Hindeutung auf die strengeren Formen der Askese, wie wir sie aus anderen Quellen kennen;[1]) das Wort *samādhi* ist den ältesten Upaniṣaden, der Bṛhad-Āraṇyaka- und Chāndogya-Upaniṣad fremd; nach Jacob's Concordance begegnet es erst in der Maitrī und Mukti, gehört also nicht zu dem Wort- und Gedankenschatz der ältesten Verfasser;[2]) auch das Verbum *samā* + *dhā* zeigt nicht die Neigung in der durch *samādhi* angedeuteten Richtung sich zu entwickeln. Darum wird von dem, ‚was der Ekstatiker erfahren hat', in dem ältesten unserer Texte eigentlich von uns nicht zu sprechen, sondern auf die mehr oder weniger logische Darlegung Gewicht zu legen sein, durch welche, wie im Vedānta später, die Erkenntnis des Einzigen, was wirklich ist, erreicht wird.

Meine Deutung der Worte *neti* (ZDMG 69, 105; aus Brāhmaṇas und Upaniṣaden S. 171[56]) hat sich allgemeiner Anerkennung nicht erfreut. Auch Heiler sagt S. 223 in Bezug auf dieses: ‚der Ātman ist das ‚Nein, Nein', ‚nicht so, nicht so' (*na iti, na iti*) wie eine beliebte vedāntische Redewendung lautet, ... das absolute Nein in Bezug auf alles Geschöpfliche ist das absolute Ja, das der Fromme zur Realität des Göttlichen spricht.'[3]) Ich halte das für eine unmögliche Deutung. Wäre das die Ansicht der Upaniṣaden, so würden wir sie nicht nur in diesen gleichlautenden Stellen finden; ich könnte mich höchstens zu der Übersetzung ‚nicht so' oder ‚so nicht' verstehen. Aber die Erklärung ignoriert den durchaus wörtlich zu nehmenden Aus-

---

[1]) Aus Brāhmaṇas und Upaniṣaden S. 9.

[2]) Selbst dhyāna kommt in der Bṛhad noch nicht vor; das Verbum von Ātman gesagt: dhyāyatīva nur 4, 3, 7; śānti weder Bṛhad nach Chāndogya (hier śāntahṛdayo).

[3]) Cf. auch Studi filosofici e religiosi IV: ‚esprimente l'impossibilità di una determinazione che non sia puramente negativa'.

spruch zweier Brāhmaṇas: *yad vai devānāṃ neti tad eṣām om* d. h. das *na* der Götter ist das *om* der Menschen; *na* (*νή*) war veraltet und wird durch *om* ersetzt; beides = Ja. An die alte Formel und Gleichung *neti* = *om iti* fügt der Verfasser, der sie nicht mehr verstand, eine alte, schon aus Yājñavalkya's Munde stammende Erläuterung hinzu: ‚unfaßbar wird es nicht erfaßt . . .', die dem Scheine nach paßt, das alte ‚Ja' der Götter aber zerstört. Über die ursprüngliche Bedeutung von *bráhman* bitte ich jetzt meinen Aufsatz in der Festschrift für Jacobi zu vergleichen.

Adresse an den Ostasiatischen Buddhistischen Kongress.

(Folgendes ist der Text der Ansprache, die von Herrn Bruno Petzold, Professor der Dai Ichi Koto Gakko (der Ersten Hochschule in Tokyo) an den Ostasiatischen Buddhistischen Kongress gerichtet wurde, der vom 1.—3. November 1925 im Zojoji, dem Haupttempel der Jodo-Sekte in Tokyo, tagte, und zu der die Buddhisten Chinas, Japans, Koreas und Formosas ihre Vertreter — China allein 21 — geschickt hatten. Herr Petzold war der einzige nicht-asiatische Redner auf dieser bemerkenswerten Versammlung, der ersten ihrer Art in Japan, zu der 1300 Personen erschienen waren, darunter 300 Gäste, unter denen sich der japanische Unterrichtsminister, der Direktor des Asiatischen Bureaus des Auswärtigen Amtes und der deutsche Botschafter Dr. Solf befanden.)

Ich erscheine hier vor Ihnen nicht als Ausländer, nicht als Fremder, sondern als einer, der viele Jahre hindurch in tiefen Zügen aus der Quelle des Buddhismus getrunken hat und zu der Überzeugung gelangt ist, daß das reine Wasser des Mahāyāna noch imstande ist, die Menschheit zu erfrischen und zu stärken.

Die Mahāyāna-Metaphysik ist am systematischsten in der chinesischen Tendai-Schule Chisha Daishis ausgearbeitet, die alles in sich schließt und nichts verwirft und in vollkommener Weise die verschiedenen Strömungen buddhistischer Gelehrsamkeit harmonisiert: nämlich die Hīnayāna-Lehre, die unentwickelte Mahāyāna-Lehre und die völlig entwickelte Mahāyāna-Lehre. Die verschiedenen Schulen des völlig entwickelten oder reinen Mahāyānismus finden wieder ihrerseits ihren gemeinsamen Grund und Boden in der von Dengyo Daishi gegründeten japanischen Tendai-Schule.

Daher erachte ich das Studium der Tendai-Lehre als am geeignetsten, um zu einem umfassenden und vorurteilslosen Verständnis des ungeheuer umfangreichen Gebietes des Buddhismus zu gelangen.

Wir haben in jüngster Zeit viel von dem neu erwachten Interesse an der Philosophie Hegels gehört, und nicht nur Hegels, sondern auch Schellings und der ganzen hundert Jahre hinter uns liegenden transzendentalen Philosophie. Nun besitzen wir in dieser Tendai-Doktrin ein philosophisches System, das die große Lehre der Identität der Kontraste — der Einheit des Subjekts und des Objekts — schon im 6. Jahrhundert n. Chr. gelehrt hat, und nicht etwa nur andeutungsweise, sondern in einem überaus kunstvoll-verwickelten Stil.

Wir haben auch von einem Neu-Erwachen der Scholastik gehört, die, wie Hegel und Schelling, lange Zeit für ganz veraltet galt, aber jetzt selbst von Philosophen, die nicht dem römisch-katholischen Lager angehören, wieder ernster Beachtung wert erklärt wird. Wenn man findet, daß die christliche Scholastik, von Thomas von Aquino in ein System gebracht, noch Lebenskraft besitzt, wird man sicherlich auch die buddhistische Scholastik, von Chisha Daishi in ein System gebracht, fähig finden, verjüngenden Einfluß auf den menschlichen Geist auszuüben.

In unseren Tagen wird ferner viel von der Notwendigkeit gesprochen, alle geistigen Kräfte der Menschheit in Harmonie zu bringen, und die Nationen und Völker, die Staatsmänner und Gelehrten, die Arbeiter und Bauern der ganzen Welt zu der Erkenntnis zu bringen, daß die Menschheit ein Ganzes ist, und daß sie zu Grunde geht, wenn sie ihre geistige Einheit vergißt. Nun, dieses Evangelium der Einheit der Menschheit ist nachdrücklich vom Mahāyāna-Buddhismus gepredigt worden, und im Mahāyāna-Buddhismus mit größtem Nachdruck von der Tendai-Schule, die die ganze Welt als eine Realität ansieht und jeden Teil in ihr als eine Verkörperung des Absoluten.

Daher scheint mir die Tendai-Lehre große Aktualität nicht nur in religiöser, sondern auch in philosophischer Hinsicht zu besitzen.

Lassen Sie mich einen weiteren Punkt erwähnen, um klarzustellen, daß die Tendai-Lehre keine antiquierte, sondern eine höchst aktuelle Lehre ist. Von den christlichen Metaphysikern wurde das Dogma der Trinität lange Zeit für veraltet erachtet, wie in der europäischen Philosophie die Theorie der Identität. Nun hören wir aber aus dem Munde der liberalsten Lehrer der modernen deutsch-protestantischen Theologie, daß die Doktrin der Trinität, weit davon entfernt ein Stein zu sein, der verworfen werden müsse, ein Grund- und Eckstein der christlichen Metaphysik bleibe. Es ist sehr interessant, in diesem Zusammenhange darauf zu verweisen, daß die Lehre der Trinität, religiös dargestellt von den christlichen Kirchenvätern und philosophisch entwickelt in Schellings Metaphysik, der Grund- und Eckstein von Chisha Daishiş System ist, das auf die „Identität der drei Wahrheiten" oder „en nyu san dai" gegründet ist.

Was die Tendai-Lehre besonders auszeichnet, ist ihre wunderbare

systematische Kraft. Auch in dieser Hinsicht verdient Tendai die Beachtung nicht allein der östlichen, sondern auch der westlichen Welt. Wenn wir in die Werkstätten der gegenwärtigen westländischen Philosophen blicken, so finden wir sie u. a. damit beschäftigt, ein Mittel zu entdecken, alle die verschiedenen, einander widersprechenden Systeme der europäischen Philosophie zu harmonisieren, sie organisch als Entwicklungsphasen des menschlichen Geistes in seinem höchsten Sinne zu begreifen. Das Studium der Tendai-Sekte mag daher den Gelehrten des Westens von Nutzen sein, da Chisha Daishi bereits vor 1300 Jahren alle verschiedenen philosophischen Ansichten des Buddhismus systematisierte, indem er sein Weltbild mit dem Entwicklungsgedanken durchwebte.

Diese große Tendai-Lehre sollte wegen ihrer hier skizzierten Verdienste zum geistigen Unterbau eines Mahāyāna-Instituts gemacht werden, dessen Gründung ich hiermit vorschlage. Solch ein Institut sollte den Mahāyāna-Buddhismus erforschen und der westlichen Welt erklären, die heute noch viel zu wenig vom Buddhismus weiß und ihn in der Regel von einem beschränkten und sektarischen, wenn nicht gar sensationellen Gesichtspunkt aus betrachtet und geneigt ist, im indischen Buddhismus den ganzen Buddhismus zu erblicken.

Die Etablierung eines solchen Instituts des Mahāyāna-Buddhismus wird der beste Weg sein, die Völker des Westens über den Geist des Ostens aufzuklären. Es wird dies der beste Weg sein, eine wirkliche Harmonisierung der östlichen und westlichen Kultur herbeizuführen. Und durch Nachweisung höchst bewunderungswürdiger und überaus feiner und überraschender Ähnlichkeiten und Parallelen zwischen Buddhismus und europäischer Philosophie wie christlicher Theologie wird solch' Mahāyāna-Institut klar machen, daß die Völker des Ostens und Westens nicht Fremdlinge sind, die einander nie verstehen werden, sondern Brüder von ein und demselben geistigen Stamm, die gegenseitig ihre materielle wie spirituelle Wohlfahrt fördern können.

Die Begründung eines solchen Instituts ist keine Kleinigkeit und darf nicht in amateurischer Weise aufs Geratewohl erfolgen. Die Unterstützung vieler tüchtiger und einflußreicher Persönlichkeiten nicht nur in der theologischen und wissenschaftlichen Welt, sondern auch in journalistischen politischen, finanziellen und gesellschaftlichen Kreisen des Ostens wie des Westens ist hierfür erforderlich. Ich ersuche die Herren, die auf diesem Kongress versammelt sind, dieser Frage ihre ernsteste Aufmerksamkeit zu schenken und die notwendigen Mittel zur Verwirklichung meines Vorschlags zu finden.

Religionswissenschaftliches Material auf der Vatikanischen Missionsschau.

Von D. Aufhauser.

Wohl wurde die Vatikanische Missionsschau am 10. Januar vom heiligen Vater offiziell in feierlicher Weise unter Anteilnahme von etwa 20 Kardinälen, vielen Bischöfen und Prälaten wie des diplomatischen Korps und römischer Aristokratie geschlossen. Indes wurde nur jener Teil, der im langen Seitenflügel der Galeria delle Lapidi Aufstellung gefunden hatte und hauptsächlich statistisches Material der einzelnen Missionsorden, Gesellschaften, Vereine usw. bot, bereits tatsächlich der Räumung überantwortet. Der weit größere Teil, der in den eigens für die Ausstellung errichteten Pavillons im Pinienhofe und im Vatikanischen Garten untergebracht war, soll wenigstens der wesentlichen Substanz nach noch bis Ende Juni erhalten und auch an zwei Tagen der Woche zu Studienzwecken zugängig bleiben. Für wissenschaftliche Ausbeute und Studium des Materials bleibt so noch genügend Zeit. Und sind einmal im Lateran-Palaste die nötigen Raumänderungen geschaffen, so soll ja dort ein Missionsmuseum die wertvollsten Objekte der Ausstellung dauernd vereinen.

Wie die Missionsschau selbst soll auch dieses Missionsmuseum neben dem eigentlichen Missionsmaterial ethnographische, religionsgeschichtliche und -kundliche Objekte sowie eine tropenmedizinische Abteilung und endlich eine Bibliothek für diese drei großen Gebiete enthalten. Wird das vorschwebende Ideal auch nur einigermaßen verwirklicht, so kann hier eine Studiengelegenheit geschaffen werden, wie sie kaum wieder ein Ort der Erde zu bieten vermöchte.

Als das Christentum mit den hohen Kulturreligionen Fernasiens in Berührung kam, lernten die Missionäre dort eine hohe religiöse Kunst kennen, und gar bald schickten sie religiöse Kunstobjekte jener Länder dem staunenden Europa heim. Die Jesuitenmissionäre des 17. Jahrhunderts in Indien, China und Japan dürften wohl die ersten katholischen Glaubensboten sein, denen Europa die ersten derartigen Kultobjekte Fernasiens verdankt. Ferdinand Orban aus Kammer b. Landau a. I. gebürtig (1655—1732) sandte aus China, seinem Wirkungsfelde, derartige Kultobjekte nach Bayern. Sie bildeten zuerst in Ingolstadt, dem Sitz der damaligen Jesuiten-Universität, ein erstes förmliches ethnographisches, religionskundliches Museum. Später wurden seine Objekte mit der Säkularisierung und Verlegung der Universität nach Landshut-München hierher überführt. Heute sind sie aufgeteilt unter Universität, National- und Völkermuseum. Freilich harren seine Gegenstände vielfach noch einer würdigen Aufstellungsmöglichkeit.

In Rom, dem Sitze der Christenheit, hat P. Athanasius Kircher, wie-

derum ein deutscher Jesuit, (geb. 1601 zu Geisa bei Fulda, gest. 1680 in Rom) aus Gegenständen, wie sie ihm seine Ordensmitbrüder aus dem fernen Osten übermittelten, den Grund gelegt zu einer ethnographischen Sammlung, die dann im Laufe der Zeit mehr und mehr bereichert wurde. Dieses Museo Kircheriano hat auch für diese Weltschau des Katholizismus in der Missionsausstellung gar viele Bestände geliefert.

Mit dem Wiederaufleben der katholischen Missionstätigkeit zu Beginn des 19. Jahrhunderts nach ihrem Verfall im vorhergehenden Säkulum, mit der weltweiten Eröffnung und Ausdehnung ihres Missionsfeldes, mit der allmählichen Begründung der neuen wissenschaftlichen Disziplinen, der Ethnographie und Religionsgeschichte, ihrer Einfügung in den Rahmen der Universitäten, dem Ausbau ihrer Forschungsgebiete auf Grund ausgedehnter Forschungsreisen, mit der mehr und mehr anwachsenden protestantischen Konkurrenz sahen sich auch die katholischen Missionäre vor die Aufgabe gestellt, den nichtchristlichen Religionen, ihren Tempeln und Kultgegenständen ein größeres Interesse entgegenzubringen. Je mehr sie sich ihrer eigentlichen Berufs-Aufgabe widmeten, destomehr erkannten sie die Notwendigkeit, sich in die dortige nichtchristliche bisherige Gedankenwelt zu vertiefen, um ähnlich, wie einst Paulus auf dem Areopag zu Athen, eine Brücke vom „Agnostos Theos“ bezw. den bisher verehrten überirdischen Wesen zum Christentum schlagen zu können. Zudem erlebten sie auch draußen den gleichen Wandel, wie Europa ihn mit der rasch vorwärtsschreitenden Nivellierung aller Verhältnisse selbst in bisher entlegenen Gebieten schaute: Niedrige Kulturformen auch auf dem Gebiete der Religion waren zum Untergang bestimmt und brachen rasch zusammen, wollte man noch materielle Bestände davon und Ideenwerte retten, so galt es, rasch zuzugreifen. Wohl hatten nicht alle im Laufe des 19. Jahrhunderts in Europa erstehenden Missionsgesellschaften, die gar bald draußen in der weit sich erschließenden nichtchristlichen Welt zu wirken begannen, für religionsgeschichtliches und ethnographisches Sammeln und Forschen das nötige Verständnis. Es ist dies nur zu leicht begreiflich, wenn wir an ihre riesige Berufsaufgabe denken, ihre Kräfte der eigentlichen Missionstätigkeit zu widmen. Doch bereicherten mehr und mehr die Missionsgesellschaften ihre mit ihren europäischen Zentralhäusern verbundenen Missionsmuseen mit verschiedensten Gegenständen aus den fernen Ländern, soweit ihre finanziellen Mittel dies natürlich erlaubten. Gar viele Objekte dieser Museen, auch unserer deutschen, schauen wir hier in der Vatikanischen Missionsschau ausgestellt. Die reichsten Leihgaben flossen natürlich von den alten, schon seit dem 13. bezw. 16. Jahrhundert in der nichtchristlichen Welt wirkenden internationalen Orden der Franziskaner, Dominikaner, Kapuziner, Jesuiten usw.

Die durch die bunte, farbenfrohe Pracht und den materiellen Wert ihrer Objekte besonders geschätzten Pavillons aus der vorder- und hinterindischen wie ostasiatischen Kulturwelt bieten noch weit mehr sakrale Kultgegenstände aller Art. Bestehen doch in den dortigen

Ländern ihre eingeborenen Kulturreligionen in ungebrochener Kraft. Und mag auch vielleicht ihre religiöse Kultur und Kunst von einer früheren Blüteperiode infolge mancherlei Erschütterungen herabgesunken sein, sie bietet auch heute noch wertvollste Kultobjekte aus vergangenen Perioden. Erzeugnisse edelster Email- und Bronzearbeit begegnen uns hier in Hülle und Fülle. Im Indien-Saale sind es manche wohlgelungene Modelle von großen hochberühmten dortigen Kultstätten. Ich nenne vom islamitischen Nord-Indien ein Elfenbein-Modell von der Taij Mahal, in Agra, ein Modell vom goldenen Tempel am Ritsar der Sikhs; wir schauen ein anderes, von den Türmen des Schweigens bei Bombay, von einem Hindutempel in Benares, einem Affentempel in Simla, von einem indischen Asketen, der auf einem Lager mit spitzen Nägeln ruht, von einem Sikh-Fakir, einem buddhistischen Mönch mit gelbseidener Toga, Almosenschale und Schirm, und ähnliches.

Am reichlichsten ist wohl die ostasiatische Kulturwelt durch nichtchristliches sakrales Material dargestellt, das sich freilich außer in dem China- und Japan-Pavillon auch sonst zerstreut findet. Ich erwähne z. B. aus der Galeria delle Lapidi die hübschen Papiermaché-Modelle der berühmtesten chinesischen Kultstätten. Die französischen Lazaristen fertigten ein solches für das Gelände des Himmelstempels von Peking. Wir schauen hier den „Tempel, wo um die Ernte gebetet ward“. Die natürlichen Farben des Tempeldaches zumal sind gut wiedergegeben. Fehlten ursprünglich die prächtigen uralten Koniferen, so wurden sie später durch einen Gesamtüberblick noch ergänzt. In seiner unmittelbaren Umgebung findet sich das von unseren Steyler-Vätern mit großer Liebe und echtem deutschen Fleiß bis in die einzelnsten Details gearbeitete treffliche Modell von dem 1522 erbauten großen Kung-fu-tse-Tempel in Küfu, der Heimat des Weisen. Wir überblicken die weiten Tempelanlagen mit ihren verschiedenen Haupt- und Nebentempelgebäuden, Vorhöfen, hallenartigen Toren, Peilous, Inschriften- und Gedenksteinen, Brücken, Brunnen, Opferräumen, Kiosken. Weiterhin den Friedhof der Nachkommen des Kung mit dem dort hinführenden Geisterweg, seinem Marmorbogen und dem Grabe des Meisters sowie den Gräbern seiner nächsten Verwandten, den Gräbern der Nachkommen des Yaen-dse sowie dem Grabe des Kaisers Schau-hau (2714—2597 v. Chr.). Das Modell, — ebenso wie alle übrigen Modelle der Ausstellung natürlich in sehr stark verkleinertem Maßstab, der aber leider nie angegeben ist, — stammt von unserem deutschen Pater Anton Mohrbacher S. V. D. Ein genauer Grundriß gibt die einzelnen Bezeichnungen für die gewaltige Tempelanlage, ein anderer einen guten Übersichtsplan über Küfu samt Umgebung, speziell den erwähnten Friedhof. In dem gleichen Musoe Lapidario finden wir auch sonst noch religionsgeschichtlich interessante Modelle, so z. B. ein von den spanischen Jesuiten verfertigtes Modell vom heiligen Berge Kieou kao chan, dem „Berge der neun Blumen“, einem Zentrum chinesischer Pilgerwallfahrten in der Provinz Ngan koi. Der Berg zählt nicht weniger als 80 Pagoden und ist von mehr als 500 Mönchen be-

siedelt. Alljährlich wird er von Hunderttausenden von Pilgern besucht. Spanische Dominikaner lieferten ein Holzmodell von einem chinesischen Glücksturm in Shuen chow. Das Missionsseminar von Mailand stellt in dem erst im Laufe des Sommers errichteten kleinen China-Pavillon im Pinienhof ein Modell von dem „Lunn ting", dem „Drachentempel" von Hunan zur Schau. Im gleichen Pavillon sehen wir dann ein Modell der Scheutfelder-Missionäre, das wohl das schönste Modell der ganzen Ausstellung darstellt. Es zeigt uns eine buddhistische Lamaserie von Tshao janc hion in der Ostmongolei. Wir erhalten aus ihm eine gute Vorstellung von der weiten Ausdehnung derartiger mauerumgebenen Tempelanlagen mit ihren verschiedenen Glocken-Pauckentürmen, ihren hübschen Hallen, Pavillons mit kaiserlichen Inschriften, Gedenksteinen, die von einer Schildkröte getragen sind, Buddhabildern, Haupt- und Nebentempelanlagen, Mönchswohnungen usw. Ich möchte dabei vor allem die prächtige Wiedergabe der weitgeschweiften Tempeldächer wie der Holzarchitektur, speziell des Dachgebälkes, der Sparren usw., in ihren natürlichen Farben (blau, rot, gelb, grün usw.) erwähnen. Leider fehlen aber auch bei diesen wie bei den übrigen Modells die für die asiatische Tempelkunst charkteristischen und unentbehrlichen Tempelhaine. Neben einem hübschen Cloisonne-Modell der französischen Lazaristen von Fou tschong mönn, dem Westtor von Peking, sehen wir dann zwei Abklatsche von den schildkrötengetragenen Steinsäulen der Che-tze-sseu, der Pagode des Kreuzes bei Liou-li-ho 100 Li nordwestlich von Peking (vergl. meine Notiz „Ein Nestorianerfund in der Nähe von Peking, Zeitschr. f. Missionswissenschaft 14 (1924), 196 f.). Aus dem Saale der Missionsgeschichte möchte ich noch erwähnen das Original-Diplom, das der Kaiser Chum Chi dem berühmten Jesuiten-Missionär, unserem Kölner Landsmanne P. Adam Schall für die Verbesserung des chinesischen Kalenders am 2. April 1653 verliehen hat: Ein Prachtstück in reich vergoldetem Drachenrahmen, in dessen Mitte sich auf hellblauem Untergrunde die dekorative tatarische und chinesische Inschrift abhebt. Der Kaiser verlieh damit P. Schall den Titel eines „Hium Hum Kium Xy", eines „Meisters der himmlischen Geheimnisse". Ein Bild, ein Druck aus dem 18. Jahrhundert, zeigt den jugendlichen Kaiser Chum Chi in einem Prachtgewande. In den gegenüberliegenden Schaukästen finden sich Original-Zeichnungen der Himmelskugel sowie viele Autogramme des gelehrten Jesuiten-Paters.

Die reichen Bestände des eigentlichen China-Saales bieten neben vielem Material, das die Missionsarbeit illustrieren soll, auch zahlreiche sakrale nichtchristliche Objekte. Vor dem Eingang zu dem Pavillon hängen zwei große chinesische Original-Glocken. Im Ausstellungsraume selbst finden wir eine Unmenge von Götterskulpturen oder Figuren aus Holz, Bronze, Porzellan. Erwähnen möchte ich davon gleich Eingangs rechts in der Glasvitrine hübsche Figuren der Kuan-Yin, der Göttin der Milde, Güte und Barmherzigkeit, der „Maria des Ostens", wie sie wohl auch genannt wird (vergl. Karutz, Maria des Ostens, Planegg 1925). Eine mächtige, vergoldete

Buddha-Holzfigur mit ihrem milden Lächeln erregte besonders das Interesse der Besucher. Noch weit mehr galt dies aber zwei Modellen, welche die Franziskaner, bezw. Lazaristen von den buddhistischen Höllenstrafen ausstellten, die uns zugleich die chinesische Art des Buddhismus in etwa veranschaulichen. Solche Höllenstrafen in überlebensgroßen plastischen Darstellungen finden wir gar oft in buddhistischen Pagoden Chinas. Sie dienen erzieherischem Anschauungsunterricht und wollen durch ihre nur chinesischem Denken und chinesischer Phantasie erfaßbaren gräßlichen Strafen und Qualen die Menschen vor bösen Taten abschrecken. Wir schauen in der Vatikanischen Ausstellung 10 bezw. 12 Abteilungen dieser buddhistischen Hölle; jede dieser Abteilungen untersteht einem bestimmten Richter als Vorsitzenden im Gerichte, dessen Gestalt nach den einzelnen Gruppen von Vergehen wechselt. Die Seele des Verstorbenen wird von ihm gerichtet und dann das Urteil durch die Schergen gleich vollstreckt. Zwischen den beiden China-Pavillons schauen wir dann auch zwei prächtige Email-Sakrallöwen, verschiedene Buddha- und Bodhisattva-Skulpturen. Der China-Pavillon enthält ebenso, wie die übrigen Pavillons, eine reiche Fülle völkerkundlich-interessanten Materials.

Ähnlich wie der China-Saal birgt auch der Japan-Raum eine Menge von kleinen Götterbildern, von Bronze und Porzellan, auch einige Kultaltäre mit verschiedenen Kultgegenständen zumal aus dem Shinto-Kult, der autochthonen Religion Japans, wie auch vom Buddhismus. Kleine Holzmodelle von Shinto-Tempeln finden ebenso das Interesse der Besucher wie das Miniatur-Panorama einer japanischen Landschaft und des Meeresufers im Frühjahr, des Land- und Fischerlebens, die wundervollen Lackarbeiten des japanischen Hauses, oder die Wiedergabe der wichtigsten Bilder aus dem japanischen Volksleben usw. Wir schauen das Modell eines „Tahoto", eines buddhistischen Turmes, einen blutrotangemalten Miniatur-Tempel, der dem Gotte Inari geweiht ist. Besonderes Interesse erwecken natürlich die Shinto-Tempel mit ihrer einfachen Holzarchitektur und ihren beiden Heiligtümern, der Honsha, dem Hause der Gottheit, dessen Türen meist verschlossen sind. Darüber schwebt das Symbol des Gottes, zumeist ein Stein, ein Säbel oder irgend ein anderer Gegenstand. Der zweite Teil des Tempels, Haiden oder der Saal der Anbetung, dient gottesdienstlichen Handlungen. Vor der verschlossenen Tür schauen wir den Spiegel, das Sinnbild der Gottheit, das der Shinto-Kult von der buddhistischen Shingon-Sekte entlehnt hat. Vor dem Tempel sind Porzellan-Figuren von den Himmelshunden. Sie sollen ähnlich wie die chinesischen Sakrallöwen der Abwehr von Dämonen aus dem Tempelbezirk dienen. Über der Eingangstreppe zum Tempel hängt an einer Schnur eine Glocke, welche der Gläubige bei seinem Eintritt anschlägt. An den Wänden schauen wir die Bilder einiger Gründer verschiedener buddhistischer Sekten. Ein buddhistischer Altar (Butsdan) vereint eine Unmenge von Kultgegenständen. Wir schauen zu seinen Stufen die Figur der Kwannon, die ähnlich wie die bereits erwähnte chinesische Kwanyin vom Volke sehr verehrt wird. Neben dieser Figur



Aus der Asien-Abteilung
der Vatikanischen Missionsausstellung.



findet sich ein hölzerner Fisch (Mokugryo). Mit Hilfe eines kleinen Hammers wird er angeschlagen. Sein dumpfer Klang dient als Begleitung bei der Lektüre der Sūtren. In chinesischen Klöstern wird auf die gleiche Weise die Versammlungsstunde der Mönche angezeigt. Der Altar weist dann neben verschiedenen Götterfiguren aus Porzellan einige Totentäfelchen auf. Vor ihnen werden den Verstorbenen zu bestimmten Tagen von den Familienmitgliedern Speiseopfer dargebracht. Buddhistische Rosenkränze mit 108 Perlen, Kerzenleuchter, Weihrauchschalen, Bronzelaternen ergänzen die Sammlung. Im Inneren des feingeschnitzten und reichvergoldeten Altares selbst schauen wir die vergoldete Statuette des Buddha Amida.

Diese kurze Skizze vermag natürlich von dem vielen sakralen Ausstellungsmaterial nur eine bescheidene Vorstellung zu geben. Sie würde natürlich durch die reichen völkerkundlichen Objekte noch eine wertvolle Ergänzung erfahren. Doch ist es nicht möglich hier weiter darauf einzugehen. Hinweisen muß ich aber noch auf die eigene ethnologische Abteilung, in der der bekannte P. Wilhelm Schmidt S. V. D. (St. Gabriel, Mödling b. Wien), der Herausgeber des Anthropos, einen systematischen Überblick über Religion, Soziologie und materielle Kultur der drei Kulturkreise (der Urkulturen, fortgeschrittenen und weiter fortgeschrittenen Kulturen wie der Vermischung aller 3 Primärkulturen) gibt. (Vergl. meine Darstellung in „Das neue Reich“ 7 (1925) 509—12).

Wie bereits erwähnt, soll der Hauptteil der Ausstellung ab Juni d. J. im Lateranmuseum untergebracht werden. Dort wird sich dann für seine wissenschaftliche Ausbeute noch Zeit genügend finden. Bis heute vermögen wir uns aber aus der „Rivista della Esposizione Missionaria Vaticana“, 26 Hefte, dem offiziellen Ausstellungsorgan mit vielen Illustrationen bereits einigermaßen ein Bild von dem Gebotenen zu bilden. Von ihr erscheint auch eine deutsche Ausgabe in dem Verlag Franz Pfeiffer, München. Welch großes Interesse zudem der gegenwärtige heilige Vater an religionsgeschichtlichen Studien hat, ersehen wir daraus, daß er 1924 einen eigenen Lehrstuhl für Islamkunde in Rom schuf, zur Ausbildung späterer Missionäre, die im islamitischen Kulturkreis wirken sollen.

WELTSCHAU 1925—26.*)

Rückblick auf das verflossene Jahr April 1925—März 1926.
Zusammengestellt von Ludwig Ankenbrand, Stuttgart.

I. Akademische Nachrichten, Tagungen, Vorträge, Gedenktage und Kongresse.

Am 4. Juni 25 starb in Leipzig Prof. August Conrady, dem Sven Hedin in der „Kölnischen Zeitung" vom 12. Juni 25 (Abend-Ausg.) einen warmen Nachruf widmet. Seit der Entdeckung Lou-lans vor 20 Jahren habe Conrady mit Sven Hedin zusammengearbeitet.

Am 22. April verschied in Bern Prof. D. Karl Marti, der bekannte Ostasienkenner. —

An **Gedenktagen** konnten 1925 begangen werden:

Sein 60. Lebensjahr vollendete am 30. März Prof. D. Dr. Carl Clemen, Bonn, der Begründer des Bonner Religionswissenschaftlichen Seminars. Der verdiente Tibetforscher Sven Hedin konnte am 19. Februar ebenfalls seinen 60. Geburtstag feiern. Am 11. Februar wurde Geheimrat Hermann Georg Jacobi, der emerit. Prof. d. Indologie an d. Bonner Universität, 75 Jahre alt. —

Berufungen: An die Technische Hochschule, Berlin, wurde mit einem Lehrauftrag für ostasiatische Baukunst Regierungsbaurat Ernst Boerschmann berufen. Er liest in diesem Wintersemester zweistündig über „Chinesische Baukunst." — Zum Nachfolger H. Oertel's in Marburg wurde Dr. Jakob Wilhelm Hauer, seither Privatdozent an der Universität Tübingen, berufen. Hauer war früher Rektor der B. G. M. High School in Balghat in Indien. Er wird über Religionsgeschichte und indische Philologie lesen. — An die Kölner Kunstgewerbeschule wurde als Fachlehrer zur Kunstgeschichte, Stilkunde und Formkunde der Fachmann für ostasiatische Kunst und frühere Leiter des Folkwang-Museums in Hagen, Dr. Karl With, berufen. — —

Von dem Professor a. d. Frankfurter Universität, Dr. R. Wilhelm, ist in Frankfurt a. M. ein China-Institut begründet worden, das sich die Aufgabe stellt, die Chinesische Kultur mehr und mehr zu ergründen und die Vermittlung zwischen den Tiefen von Ost und West anzubahnen.

Vorträge über die Welt des Buddhismus sind heute allenthalben an

*) Auf S. 396, 6. Jahrgang (Neue Folge 3. Jahrg., Schluß-Heft) unserer Zeitschrift findet sich die Anmerkung „Fortsetzung (der Weltschau) folgt in nächster Nummer." Es handelte sich damals nur um einige kleine Nachrichten über Japan, die wegen Raummangels weggelassen wurden. Wir bringen sie nicht in Form einer Fortsetzung, sondern haben sie in heutiger Weltschau mitverarbeitet. Die vorstehende Weltschau berichtet über den Zeitraum vom April 1925 bis März 1926. In Zukunft erscheint sie wieder regelmäßig in jedem Heft, bearbeitet vom seitherigen Verfasser. Zur Verarbeitung und Berücksichtigung bei der „Weltschau" bestimmte Bücher, Zeitschriften, Vereinsveröffentlichungen, Flugblätter, Manuskripte und Zeitungsausschnitte, wolle man mit Quelle und Datum versehen, nicht an den Bearbeiter, Ludwig Ankenbrand, Stuttgart, sondern stets an den Verlag Oskar Schloß, München-Neubiberg, mit der Aufschrift „Für die Weltschau" senden! —

der Tagesordnung — sie alle einzeln hier anzuführen, würde den Raum unserer Zeitschrift zu sehr in Anspruch nehmen. Nur einige, über die die Zeitungen ausführliche Berichte brachten, seien hier genannt:

Im Juli sprach Prof. Schrader in der Kantgesellschaft in Kiel über Buddha, wobei er, neben Darlegung der Lehre, besonders die Frage erörterte, ob der Buddha eine historische Persönlichkeit war, die er in bejahendem Sinn beantwortete. —

Am 17. September sprach in der „Deutschen Gesellschaft für psychische Forschung" Hamburg, Walter Mankiewicz über „Mahatma Gandhi und seine Lehre". Der Redner leitet im Auftrag des gleichen Vereins zur Zeit einen längeren Studienzirkel über den Buddhismus.

Am 14. Oktober sprach Prof. Dr. Richard Wilhelm, Frankfurt a. M., in Stuttgart über „Deutsche Kultureinflüsse in China."

Am 11. November sprach für die Angehörigen der Siemenswerke in Berlin Prof. A. von Le Coq über den „Weg nach Osten": Die Wanderung der griechischen Kunst im Dienst des Buddhismus durch Mittelasien nach China, mit Lichtbildern nach Aufnahmen bei seinen eigenen Ausgrabungen antiker und mittelalterlicher Kunst in Chinesisch Turkestan. Einen ähnlichen Vortrag hielt Prof. Le Coq kurz vorher im „Verein für Handelsgeographie" in Stuttgart. —

Am 28. November sprach Martin Buber in Stuttgart über „Gandhi und unser Verhältnis zu Asien."

Am 6. u. 7. Dezember hielt Missionsdirektor Dr. D. Witte-Berlin in Breslau Vorträge über Erlebnisse auf seiner letzten Ostasienreise.

Mitte Januar 1926 hielt im neuerrichteten China-Institut zu Frankfurt a. M. der Freiburger Universitätsprofessor Dr. Ernst Grosse einen Vortrag über „ Die unbekannte chinesische Kunst".

Am 21. Januar sprach im Stuttgarter „Verein für Handelsgeographie" P. Freye-Frankfurt a. M. über „Kultur und Kunst in Siam", wobei er die siamesische Form des Buddhismus und ihre Wurzeln ausführlich behandelte. —

Am 21. Januar sprach in Zürich Konsul H. Salomons über den menschlichen Willen im Lichte altindischer Philosophie. — —

Ostasienreisen deutscher Gelehrter. Mit Unterstützung der Notgemeinschaft deutscher Wissenschaft bereiste der Direktor des Stuttgarter Museums der bildenden Künste, Dr. Otto Fischer, dem wir ein weitverbreitetes Werk über chinesische Landschaftsmalerei verdanken, China und Japan. Seine Beobachtungen erscheinen bereits in verschiedenen Zeitungen und Zeitschriften. — Auf Veranlassung der singhalesischen und englischen Regierung weilt augenblicklich der Schriftleiter unseres Blattes, Prof. Wilh. Geiger, zu Forschungszwecken auf Ceylon und wird Mitte Mai nach Java reisen.

Vorlesungen buddholog. Inhalts an den deutschen Universitäten 25/26:

Leipzig: Weller, Pāli, Anfängerkurs; Überblick über den älteren

(Pāli)-Buddhismus; Sūtra in 42 Kap. (chinesisch und tibetanisch) — Halle a. S.: Heimann, Indische Religionen — Freiburg i. Br.: Leumann, Buddhistische Sanskrittexte — Berlin: O Franke, Lektüre des 114. Kap. der Wei-Annalen: Geschichte des Buddhismus und Taoismus; F. W. K. Müller, Chinesische buddhistische Texte, A. H. Francke, Einführung in die tibetanische Grammatik, Stücke aus Milarazpa; Lüders, Übungen über buddhistische Texte in Zentralasiatischen Handschriften; Nobel, Pāli-Lektüre, Aśvaghoṣa's Saundarānandakāvya; v. Glasenapp, Kolloquium über Probleme des alten u. mod. Indiens. —

II. Museen und Ausstellungen, Theater und Kino.

Auf Schloß Xaver an den Hängen des Leireberglandes in den westlichen, von Basken bewohnten Pyrenäen, soll das Andenken des von dort stammenden „Apostels Indiens und Japans", des Heiligen Franz Xaver durch Errichtung eines „Franz-Xaver-Museums" geehrt werden. Es soll neben Gegenständen, die sich auf das Leben des Heiligen selbst unmittelbar beziehen, auch zahlreiche Gegenstände, hauptsächlich religiöser Art, aus Indien, Hinterindien, der indoostasiatischen Inselwelt, aus China und Japan enthalten. —

In Paris fand vom 4.—31. Mai 1925 eine „Ausstellung östlicher Kunst" statt in den Sälen der „Chambre syndicale de la Curiosité et des Beaux-Arts", Rue de la Ville l'Evêque, geleitet von dem bekannten Pariser Kunsthändler Charles Vignier. Die 1118 ausgestellten Gegenstände japanischen, chinesischen, koreanischen, indischen und persischen Ursprungs waren meist aus Privatbesitz oder dem Kunsthandel Englands, Frankreichs und Belgiens. Zahlreiche Werke buddhistischer Kunst waren vertreten. —

In Amsterdam veranstaltete die „Vereeniging van Vrienden der Aziatische Kunst" im „Stedelijke Museum" eine Ausstellung chinesischer Kunst vom 13. September bis 18. Oktober 1925. —

In Bern fand im Juni 1925 in der Kunsthalle eine gutzusammengestellte Ausstellung ostasiatischer Kunstwerke statt. —

In Bremen fand im Juni 1925 eine ostasiatische Kunstausstellung im Museum am Bahnhof statt. —

In Dresden fand im Mai 1925 eine ostasiatische Kunstausstellung im Kunstgewerbemuseum statt. —

Das städtische Museum in Gera (Thür.) wurde um eine wertvolle Sammlung ostasiatischer Gegenstände bereichert, die ihm Fürst Heinrich von Reuß zum Geschenk gemacht hat. —

Die Freunde ostasiatischer Kunst hielten am 6. Juli 25 im Museum für ostasiatische Kunst in Köln ihre Hauptversammlung ab, wobei Frau Fischer-Wieruszowski den Jahresbericht erstattete. An Neuerwerbungen des Vereins für die Bücherei und Sammlungen des Museums wurden vorgelegt: 75 Hefte der japan. Kunstzeitschrift Kokka,

ein jap. Privatdruck von Furu Kawa und Wada, Han-Plastik von Sekino, die Felsentempel von Yün-Nang von Taketaro und Tadaori, Bd. 3 u. 4 der buddhist. Spätantike von Le Coq, dazu die jap. Plastik der Suiko-Periode von L. Warner. —

Kurz vor Weihnachten veranstaltete das China-Institut in Frankfurt a. M. im Städeschen Kunstinstitut eine Ausstellung chinesischer Holzschnitte und Farbenholzschnitte. —

Die illustrierten Blätter bringen Bilder aus der Sammlung des Kunsthistorikers Dr. Otto Borchard, die einen riesigen Wert hat und die er kürzlich dem Preußischen Staat geschenkweise vermacht hat. Es handelt sich um eine weltberühmte Sammlung chinesischer Kunstgegenstände herrlicher buddhistischer Plastik, die im Asiatischen Museum Aufstellung finden soll. —

Ende November 25 fand bei Friedmann und Weber, Berlin, Friedrich-Ebertstraße 8, eine Ausstellung japanisch-indonesischer Kunst statt.

Das seitherige Museum für asiatische Kunst „Ars Asiatica" in Moskau wird zu einem Museum der asiatischen Kultur ausgebaut. Der Besucher soll ein Bild der gesamten asiatischen Kulturentwicklung vor sich haben. Das Museum soll folgende Abteilungen umfassen: Ostasien, Mittelasien, naher Orient, Sowjetasien, Revolutionsabteilung. Die Akademie der Wissenschaften veranstaltet demnächst einige Expeditionen nach China und Ostsibirien, um die Sammlungen zu bereichern. —

In Wien hat sich eine Arbeitsgemeinschaft zur Pflege asiatischer Kunst und Kultur gebildet, die sich die Aufgabe gestellt hat, ein ostasiatisches Museum in der neuen Burg, in der der staatliche Besitz an ostasiatischen Kunstwerken Aufstellung findet, zu schaffen und auszubauen, sowie durch Vorträge und auf andere Art die Kenntnis der Welt des Buddhismus zu verbreiten.

In Delft (Holland) wurde am 30. November eine Ausstellung früher buddhistischer Kunst Japans eröffnet.

Die Vatikanische Missionsausstellung, die anläßlich des heiligen Jahres während des ganzen verflossenen Jahres in Rom stattfand, ist im vorliegenden Heft von Prof. Aufhauser in einem besonderen Aufsatz behandelt worden.

Über das Pekinger Schloßmuseum berichtet Dr. William Cohn von Peking aus ausführlich im „Berliner Tageblatt" vom 13. August 1925 (Nr. 380). Er bemerkt, daß die Umwandlung Chinas zur Republik die Veranlassung war, daß Peking sein Schloßmuseum erhalten habe, genau so, wie die deutschen Residenzstädte auf dieselbe Art zu ihren Schloßmuseen gekommen seien. Das Eintrittsgeld sei freilich sehr hoch (1 Dollar Mex.). Gemälde, Bronzen und keramische Werke der Kunst, Porzellanarbeiten und Lackwaren sind in wunderbarer Fülle vorhanden — nur „eines fehlt, was im Westen immer einen wesentlichen Teil des Museumsbestandes ausmacht: Plastik. Skulpturen waren immer nur Gegenstand religiöser Verehrung

und des Totenkultes. Erst Europäer und Amerikaner kamen auf den Gedanken, sie zu sammeln." Zusammenfassend urteilt Cohn über das Museum: „Es ist eine der größten Sehenswürdigkeiten der chinesischen Hauptstadt und für jeden Liebhaber chinesischer Kunst von höchster Bedeutung; aber es ist weit davon entfernt, die Kunst des Landes zu repräsentieren, auch nur in dem Sinne, wie irgendeines der großen westlichen Museen europäische Kunst umfaßt. Es bedarf ebensowohl einer kritischen Durchsichtung wie wesentlicher Ergänzungen auf allen Gebieten, wenn es sich zu einem wirklichen Nationalmuseum erheben soll." — —

In der Galerie Dr. A. Becker in Köln, Unter Fettenhennen 11, fand im Januar 26 eine Ausstellung japanischer Holzschnitte statt. —

Eine internationale buddhistische Ausstellung ist für den Herbst 1926 in Leningrad in Rußland geplant. Die umfangreiche Sammlung buddhistischer Kunst- und Kultgegenstände des Museums der Russischen Akademie der Wissenschaften in Leningrad soll den Grundstock der Ausstellung bilden. Die Beteiligung von China, Japan, Tibet und der Mongolei soll bereits gesichert sein — doch hofft man auch aus Südasien auf regen Anteil und Beschickung. —

Neue Vereine: In Berlin wurde eine „Gesellschaft für ostasiatische Kunst" ins Leben gerufen. Zum ersten Vorsitzenden wurde der deutsche Botschafter in Tokio, Dr. Solf gewählt. Weiterhin wurden in den Vorstand berufen: Dr. William Cohn, Dr. Otto Kümmel, Reg.-Baurat Boerschmann, Dr. Ginsberg, Dr. Große, v. d. Heydt, Richard Wilhelm, Frau Fischer-Wieruszowski, Prof. Scherman und Ernst Zimmermann. Anmeldungen nimmt Dr. O. Kümmel, Berlin SW. 11, Prinz-Albrechtstr. 7 entgegen. — In Stuttgart wurde ein „Orient-Verein" unter dem Vorsitz von Major a. D. Würth von Würthenau ins Leben gerufen. —

Theater und Film. Kalidasas Sakuntala und Vasantasena kamen im verflossenen Jahr in verschiedenen deutschen Städten zur Aufführung. Am 19. September erlebte Hans Gál's „Heilige Ente" in der Stadt-Oper zu Berlin ihre Erstaufführung, nachdem sie von Düsseldorf (1923) ihren Weg bereits über zahlreiche Bühnen gemacht hat. „Das Buch ist"— nach der „Voss. Ztg." vom 19. Sept. 25 — „eines der köstlichsten, wirksamsten, das je in alter und neuer Zeit einem Opernkomponisten in den Schoß fiel: in buddhistischem Kunstrahmen spielt sich zwischen redenden, eingreifenden Göttern, Bonzen, Mandarinen, Gauklern, Tänzerinnen eine phantastisch-groteske Handlung ab, in deren Mitte ein als menschliche Erscheinung tief gefaßter Entenkuli (Yang) und Li, des Mandarinen erkorenes Weib stehen ..."

Die Standard-Film G. m. b. H., Berlin, brachte einen Kulturfilm in 6 Akten: „Indien, das Land der Träume" nach Aufnahmen des amerikanischen Forschers Lowell Thomas heraus, der seine Runde durch die deutschen Städte machte.

Ein von der Bayrischen Film G. m. b. H., („Emelka-Konzern") in Indien aufgenommener Film, der unter dem Titel „Die Leuchte Asiens"

(Regie: Franz Osten) das Leben des Buddha bis zu seiner Erleuchtung zur Darstellung bringt, erlebte im In- und Ausland eine große Anzahl von Aufführungen und rief im deutschen Blätterwald das Erscheinen zahlreicher Artikel über Buddha und den Buddhismus, wie über den Film an sich hervor. Er mag viele der Kinobesucher zum Nachdenken über Dinge veranlassen, die ihnen auf andere Weise nie in den Sinn gekommen wären — und das mag manches entschuldigen, was dem Kenner der Sache oder dem Buddhisten nicht gefallen will oder was den Tatsachen widerspricht. Die Darsteller sind Hindus — sie spielen mit großem Geschick und feinem Einfühlungsvermögen — den Buddha spielt Himansu Rai, die Gopa (Yasodhara) die fünfzehnjährige Sita Devi. Das Beiprogramm — indische Tierkämpfe und Reiterspiele vor dem eigentlichen Film — ebenso die Einleitung mit der neugierigen Engländergesellschaft in Gaya dürften weggelassen werden.

Die schönsten Augenblicksbilder des Films sind, mit einer Einleitung versehen, unter dem Titel „Die Leuchte Asiens" im Drei Masken Verlag, München, erschienen.

Auch in Japan soll der Film eine günstige Aufnahme gefunden haben. In der „Woche" (28. 11. 25) hat übrigens der Hauptdarsteller, Himansu Rai, selbst einen gedilderten Aufsatz über den Film geschrieben. In Indien sollen sich Rabindranath Tagore und Mahatma Gandhi — beide freilich sind keine Buddhisten — sehr anerkennend über den Film ausgesprochen haben. Verschiedene Blätter haben eine witzig sein sollende Kritik des bekannten „Humoristen" „Rumpelstilzchen", Berlin, gebracht, die an Taktlosigkeit und Ignoranz nicht gut zu überbieten ist.

III. Zeitungs- und Zeitschriftenschau.

a) Zeitungs-Aufsätze.

Javanische Gäste in Berlin. Von Henri Blanche Koelensmid. Mit zahlreichen Bildern, im „Berliner Tageblatt", Wochenausgabe, 26. 11. 25., bringt allerlei Neues vom Princen Noto Suroto, dem javanischen Künstler und Dichter. —

Javanische Kunstbetrachtungen. Von William Cohn. „Berliner Tageblatt", 16. Juli 25 (Borobudur!) —

Der Borobudur. „Der Tag", Berlin, 18. August 25. —

Zauberbräuche und Aberglaube auf Java. Von Ernst Zboray. „Pester Lloyd", Budapest, 2. Juli 25.

Leichenverbrennung auf Bali. Von Colin Roß. „Berliner Börsen-Kurier, 31. Juli 25.

Buddha, der königliche Dichter. Karl Eugen Neumann zum Gedächtnis. Von Hermann Bahr. „Münch. Neuest. Nachr.", 18. 4. 25.

Das Buddhistenkloster in Frohnau. Von Nikolaus Aranyosi. „Neues Wiener Journal", 9. Sept. 25.

Der Buddhismus Religion? Eine neue Übersetzung des Zen-Textes.

Von Pius Fromm. „Hamburger Fremdenblatt“, 15. August 25. Eine ausführliche Besprechung und Kritik von Faust-Ohasama's neuem Übersetzungswerk, erschienen bei Friedrich Andreas Perthes, Gotha-Stuttgart 1925.

Buddhismus und Christentum. Von Prof. Ludwig Jahn. „Hannoverscher Anzeiger“, 22. August 25.

Japans Universitäten nach den Erdbeben. Von Dr. Theodor Sternberg. „Berliner Tageblatt“, 13. Sept. 25.

Eine politische Religion. Von Delorges. „Leipziger Volkszeitung“, 17. Aug. 25 (Shintoismus in Japan; kommt auch auf den Buddhismus zu sprechen).

Japanische Volksfeste. Von Walter von Rummel. „Stadtanzeiger“ Köln 17. August 25.

Die Kulturaufgaben im Fernen Osten und das „Berliner Tageblatt“. Von Kumataro Honda jap. Botschafter in Berlin; „Berliner Tageblatt“ 16. Juli 25 (die gleiche Nummer bringt „Deutschland und China“, eine Unterredung mit dem chinesischen Gesandten in Berlin, Suntchai Wei, und „Siam und wir“, eine Unterredung mit dem siamesischen Geschäftsträger in Berlin, Phra Lipikorn Koson).

Kwannon. Von Prof. Dr. Waldemar Oehlke Tokio. „Münchener Zeitung“ 29. Aug. 25.

Das Pekinger Schloßmuseum. Von William Cohn. „Berliner Tageblatt“ 13. Aug. 25.

Fahrt zu den antiken Kunststätten Chinas. Von William Cohn. „Berliner Tageblatt“ 7. August 25. Der Aufsatz führt uns zu den Höhlen von Jünkang und zeigt uns „das großartigste Dokument der frühesten buddhistischen Kunst Chinas.“.

Eine Missionsreise an den Ufern des Sungari. Von P. Philipp Lenz. O. S. B. „Kölnische Volkszeitung“ 19. Juli 25.

Der heilige Berg von Schantung. Von E. Knuth. „Neue Leipziger Zeitung“, 12. Juli 25, III. Beilage.

Rätsel chinesischen Glaubens. „Mecklenburger Nachrichten“, Schwerin, 22. Juli 25.

Die Mönchs-Universität von Ajanta. Von Dr. Desiderius Kobolew. „Münch.-Augsburger Abendzeitung“ München, 7. Juli 25.

Siamesische Kunst. Von Dr. William Cohn. „Berliner Tageblatt, 27. Aug. 25 (Nr. 404).

Das Reich des „Weißen Elefanten“. Von Heinz Manthe. „Neuer Görlitzer Anzeiger“, 11. August 25.

Der „Tempel des Lebens“. Entdeckung eines Klosters tibetanischer Philosophen. Von Harry von Hafferberg. „Berliner Tageblatt“, 19. Sept. 25.

Mahatma Gandhi und die Pariafrage in Indien. Von Prof. Pandit Tarachand Roy. „Hamburger Fremdenblatt“. 25. Juli 25.

Zum Herzen Asiens. „Pommersche Tagespost“, Stettin, 15. Aug. 25 (mit zahlr. Bildern).

Am heiligen Cauvery. Von Dr. Kurt Hesse. „Berliner Lokal-Anzeiger", 30. August 25.

Das nüchterne Indien. Von Dr. Kurt Hesse. „Düsseldorfer Zeitung," 15. Juli 25.

Aus Indien und über Indien. Von Hermann Hesse. „Berliner Tageblatt", 24. 9. 25 (Nr. 452).

Bandhara. Von Emil Bergmann. „Stralsundische Zeitung", 9. Aug. 25.

Das Rätsel des Hindu. Von Dr. Kurt Hesse. „Chemnitzer Tageblatt", 28. Juli 25 (Shwe Dagon-Pagode, Rangoon).

Ein zweites Benares. Von Kurt Hesse. „Lokal-Anzeiger", 2. Aug. 1925. —

Indien am Scheidewege. Zum Tod von C. R. Das. „Germania", 12. Juli 25. —

Seltsame Kastengegensätze in Indien. „Stadt-Anzeiger", Köln, 17. Juli 25.

Volkszählung in Indien. „Germania", 23. Juli 25.

Eine Frau übertrumpft Gandhi. Sarojini Naidu, Indiens nationale Führerin. Von Agnes Smedley. „Der Tag", Berlin, 15. Dez. 25.

Der Mahayana-Buddhismus. „Hamburger Nachrichten", 12. Dez. 25. In diesem Aufsatz wird u. a. berichtet, daß auf einem buddhistischen Kongress in Tokio der deutsche Professor Bruno **Petzold** der einzige Nicht-Asiate gewesen sei, der das Wort ergriffen habe. Er gelte bei den japanischen Buddhisten als der beste europäische Kenner ihrer Religion.

Ueber die Selbstverbrennung buddhistischer Priester in China. Von S. v. Förster-Streffleur. „Deutsches Tageblatt", Berlin, 15. Dez. 25. Berichtet, daß auf Grund des buddhistischen Buches „Saddharma Pundarika Sutra" sich in China von Zeit zu Zeit Mönche dem Flammentod freiwillig überlieferten und daß diese Sitte von Tibet nach China gekommen sei. Verfasser habe vor einigen Jahren während seines Aufenthaltes in Wen-Chao eine solche Verbrennung zweier Mönche miterlebt. (Ebenso abgedruckt in der Hagener u. in der Gladbacher Zeitung). —

Nirwana. Die Glückseligkeit in buddhistischer Auffassung. Von Dr. J. N. „Der Deutsche", Berlin, 15. Dez. 25.

Die indische Freiheitsbewegung. Von George Popoff. „Leipziger Neueste Nachrichten", 9. Dez. 25.

Von Göttern, Geistern und Menschen im fernen Osten. Von J. Plaut. „Vossische Zeitung", Berlin, 11. Dez. 25. (Erzählt von den buddhistischen Jungmänner- und Jungmädchen-Vereinen, sowie von einer Art buddhistischer Heilsarmee, sowie vom letzten „kürzlich" (November?) in Tokio zusammengetret. Buddhisten-Kongress).

Neujahr in Tibet. Eine Reiseerinnerung von Arthur Körner. „General-Anzeiger", Crefeld, 31. Dez. 25. —

Buddhas Lächeln und Buddhas Zorn. Von George Popoff. „Danziger Neueste Nachrichten", 4. Januar 1926.

Indiens Weg zur Selbstbestimmung. Mahatma Gandhi, der Führer von 300 Millionen. Von Direndranath Mazumdar, Kalkutta (z. Z. stud. ing. Berlin), in „Der Tag", ill. Sontagsbeilage Nr. 1, 3. Januar 1926 (mit guten Bildern u. a. dem des Autors und Gandhis). —

Tropenzauber I. Colombo. Von Camillo Teltz, „Stadtanzeiger", Köln, 14. Dez. 25. —

Indische Kasten. Von I. A. Sauter. „Berliner Morgenpost." 13. Dez. 1925. —

Indien und der erwachende Osten. Von George Popoff. „Stuttgarter Neues Tagblatt", 17. 12. 25. —

Die Geburt Buddhas. Von „uns. japan. Korrespondenten". „Vorwärts", 1. Juli 1925.

Buddhismus. Von Eduard Saenger. „Vossische Zeitung", 3. Juli 1925.

Europäisches und chinesisches Denken. Von Hugo Kubsch, „Düsseldorfer Zeitung", 4. Juli 25.

„Buddha des unendlichen Lichtglanzes". Beim Pantschen Lama von Tibet. Von Prof. Dr. Erwin Rouselle. „Münchner Neueste Nachrichten", 20. Juni 25.

Vom asiatischen Buddhismus. Von Missionsdir. Dr. D. Witte. „Der Tag", 14. Juni 1925.

Europa und der Buddhismus. Von Heinrich Tiaden. „Triersche Landeszeitung", Trier, 3. Mai 25. —

Ostasiens Einigung. Von Prof. Dr. Waldemar Oehlke. „Lokal-Anzeiger", Berlin, 31. Juli 25.

Das nicht veröffentlichte Buch. „Berliner Tageblatt", Berlin, 19. Juni 25.

Die China-Wirren und das Christentum. Von Missionsdirektor D. Knak. „Der Westen", 29. Juli 25.

Die Erhebung in China und das Christentum. „Potsdamer Tageszeitung" vom 25. Juli 25.

Une Parisienne au Thibet. Unter diesem Titel berichtet der „Matin", Paris, sowie eine Anzahl anderer französischer Zeitungen vom Juli bis Dezember in langen, ausführlichen, teilweise illustrierten Artikelserien über die Reise von Mme. Alexandra David-Neel nach Tibet. —

Die indische Freiheitsbewegung. Von George Popoff in „Stuttgarter Neues Tagblatt" v. 16. 1. 26.

Die gräko-buddhistische Kunst. Von Dr. Dietze, Bremen, in „Weser-Zeitung", Bremen v. 11. 2. 26.

Buddhismus und Joga. Von Dr. Gertrud Rosenthal, in „Königsberger Hartungsche Zeitung", Königsberg i. Pr., vom 18. 2. 26.

Gandhi, nichts als Gandhi, in „Dresdner Neueste Nachrichten", vom 17. 1. 26.

Ein Tag mit Mahatma Gandhi, von D. I. Macallan, Bombay, in „Neues Wiener Journal“, Wien, vom 22. 1. 26.

Gandhis Volk in Afrika. Von C. Z. Klötzel, in „Berliner Tageblatt“, vom 21. 2. 26.

Mahatma Gandhi. By. F. W. Fuchs, Dresden, in „American News“, Hamburg, vom 20. 2. 26.

Bolschewismus oder Disciplin. Von Mahatma Gandhi, in „Wiener Allgem. Ztg.“, vom 21. 2. 26.

Rückschlag in der nationalen Bewegung Indiens, im „Hamburger Echo“, Hamburg, vom 16. 1. 26.

Erwachendes Indien. Von H. Goertz, Hoevel b. Hamm i. W.; in der „Augsburger Postzeitung“ vom 24. 1. 26.

Benares, das indische Rom, im „Memeler Dampfboot“, Memel, vom 22. 1. 26.

Das Tor von Indien. Von George Popoff, in „Magdeburger ‚Ztg.“ Magdeburg, vom 21. 1. 26.

Neujahrsbräuche in Indien. Von Franz Stüber, in „Westfälisches Tageblatt“, Hagen, vom 4. 1. 26.

Indische Legenden, in „Neues Wiener Journal“, Wien, vom 19. 1. 26.

Erwachen der Gelben. Von Dr. Wolfgang Kraus, in „Liegnitzer Tageblatt“, Liegnitz, vom 24. 1. 26.

Und China. Von Paul Friedrich, in „Berliner Börsen-Ztg.“ vom 24. 1. 1926.

Die Seele Chinas. Von Oskar A. H. Schmitz, in „Schwäbischer Merkur“, Stuttgart, vom 22. 1. 26.

Die Teufelsbeschwörung unter den Kjutzus. Von Thomas H. Masson, Shanghai; in „Neue Leipziger Ztg.“, vom 9. 1. 26.

Im Schatten der Pagoden. Von Hans von der Liepe, in „Der Tag“, Berlin, vom 9. 1. 26.

Die japanischen Museen. Von William Cohn, in „Berliner Tageblatt“, vom 5. 11. 25.

Am Shimshalfluß. Von Ph. C. Visser, in „Frankf. Ztg.“, Frankfurt a. M., vom 20. 1. 26. Behandelt die Visser'sche holländische Expedition nach Zentral-Asien. Hoffentlich läßt eine Buchausgabe der in deutschen und holländischen Blättern verstreuten Berichte nicht lange mehr auf sich warten. —

England in Ostasien, in „Frankfurter Zeitung“ vom 17. 1. 26.

b) Zeitschriften-Uebersicht.

1. Buddhistische Zeitschriften:

Buddhistisk Budbringer. Organ for buddhistisk samfund i Danmark. 5. Jahrgang (Redigeret af Christian F. Melbye, Viborg, Dänemark).

Der 5. Jahrgang dieser dänischen Vierteljahrszeitschrift des Buddhismus liegt mit Erscheinen der Dezembernummer 1925 (År 2469 buddh. tid.)

vollständig vor. Die Aufsätze sind sämtlich vom Herausgeber selbst verfaßt, soweit es nicht Übersetzungen aus dem Pāli sind.

Die Brockensammlung. Zeitschrift für angewandten Buddhismus. Herausgeg. v. Paul Dahlke (von ihm allein geschrieben). Neubuddhistischer Verlag, Frohnau bei Berlin. 1. Doppelheft 1925.

The Young East. The Young East Publishing Office, Hongo, Tokyo. Vol. I Eine gute japanisch-buddhistische Zeitschrift in englischer Sprache, ein Dokument für den Geist, der in Japans buddhistischer Jugend lebt, die die „Mahayana-Schule des Buddhismus" vertritt. Heft 1 (Juni 1925) —Heft 8 (Januar 1926).

Heft 1: „What Buddhists are doing in Japan" von I. Takakusu (bespricht das Wiederaufleben des Buddhismus in Japan, das Zeitschriftenwesen, Übersetzungsarbeiten, Vereinswesen, Verhältnis der japanischen Buddhisten zu den christlichen Missionen, Erziehungswesen, Vorträge); „A voice from Japan" von Dr. Rabindranath Tagore; „No merit" von Daisetz T. Suzuki; „Activities of Buddhist Women in Tokyo" von Frau Nobuko Shiodome; „A letter from Germany" (Dr. Trautz-Berlin an Prof. Kimura Taiken in Tokyo über wissenschaftl. Zusammenarbeit auf buddhologischem Gebiet). —

Heft 2: „India and Japan" von I. Takakusu; „Educational and Religious Work among Japanese in Hawaii." —

Heft 3: „Japanese Buddhists' Answer to American Exclusion questionaire"; „What Japan owes to India" von I. Takakusu. Der Schreiber des Artikels kommt auch auf die christlichen Missionen in Japan zu sprechen und sagt u. a. über ihren seitherigen Mißerfolg: „This much can be said with certainty that their lack of knowledge of Buddhism is the chief reason for their inability to convert Buddhist believers. As long as they can not convert Buddhists, who constitute a majority of the Japanese nation, and direct their efforts towards a comparatively small section of the people, who are ignorant of Buddhism and are relatively poor in thought, Christianity will not make much advance in this country...". — „Chinese Students in Japan" von Baigyo Mizuno; „A Friend of pilgrims"; „Study of Buddhism in Keio University". —

Heft 4: „Japan and the Pacific questions" von M. Sawayanagi (auch in Bezug auf „Cultures, Religions and Education"); Fortsetzung von Takakusu's Artikel „What Japan owes to India"; „Religious Tolerance of the Japanese Nation" von Juichi Shimomura; „India needs Buddhism"; „Japanese Immigrants in Brasil" (gibt an, aß 45 000 Japaner bereits in Brasilien leben); „That Yellow Peril Bogey again"; „A Christian View of Rejuvenated Buddhism". —

Heft 5: „Mey American impressions" von Isoh Jamagata; Fortsetzung von „What Japan owes to India" von Takakusu (auch 6) „Differences between Eastern and Western Civilisations" von Masaharu Anezaki; zahlreiche kleinere Notizen. —

Heft 6: „The Far Eastern Buddhist Conference"; „A state-

ment to Asiatic Buddhist" von Tai-Sue; „The United States and Japan" von I. Watanabe; „Dual Living in Japan" von T. Hoshino. —

Heft 7: „The Teaching of Shaka" (A lecture delivered) by Prof. Bruno Petzold of the Dai-Ichi Koto Gakko; „The Essence of Zen-Buddhism von S. Arai; „Protection of Animals in Japan"; „Monument to a Horse"; „Federation of Mahayana Brotherhood"; kleinere Notizen über buddhistisches Leben in Korea, Japan und Burma. —

Heft 8: „Buddhist Art of India" von Bunzaburo Matsumoto; „Emancipation of slaves in Nepal"; „Mission Work in the Far East"; „Buddhist Activity in Japan during 1925"; „The liberal Buddhist Association"; „Social welfere works by Chinese Buddhists"; Notizen über buddhist. Schulwesen. —

The Buddhist Annual of Ceylon. Vol. II, Nr. 3, 1925 (B. Ae. 2469); printed and published by W. Bastian & Co, Colombo, Ceylon. Mit zahlreichen Bildern nach photogr. Aufnahmen, Gemälden und Zeichnungen. —

Inhalt: „Vesakha 2469", Gedicht von Sīlācāra; „The Appeal of the Dhamma" von J. F. Mc Kechnie; „The suffering of the World" von Mlle. Aimee Blech; „Thoughts on the Life of the Buddha" by E. H. Brewster; „The term »God« as the name of a Person" von Edward Greenly; „Buddha-Gaya" von E. Arnold; „The relativity of the Concept of Suffering" von L. Hoffmann; „The Buddha's Method of exposition" von Bhikkhu Narada; „Buddhism as the World-Religion" von D. B. Jayatilaka; „Migara" von George Keyt; „Wesak-Day 2469" von Louise Grieve; „At the Corner Hill" von J. F. Mc Kechnie; „The true worship of the Buddha" von Sunyananda; „The source of Effort" von Bikkhu Mahinda; „Mahabodhi" von Dr. C. A. Hewavitarne; „Gotama the Magician and his spell" von A. D. Jayasundara; zahlreiche kleine Nachrichten und Gedichte. —

The Buddhist Chronicle, Vol V. (printed and published for the proprietor by T. A. Dharmabandu, at the Star Press, 21, Norris Road, Colombo).

Heft 4: August 1925 (2469, Nikini-Number): „Women's Place in Buddhism" von I. G. Wirasinha; „Nepal" von Perceval Landon; der Artikel knüpft an an die Auffindung des Geburtsplatzes des Buddho Gotamo am 1. Dezember 1896, also vor 30 Jahren, durch Dr. Führer. Die Inschrift der dort gefundenen Asoka-Säule lautet: „King Piyadasi, beloved of the Gods, having been anointed twenty years, came in person and worshipped here, saying, „Here Buddha, the Sakya ascetic, was born", and he caused a stone capital in the shape of a horse to be constructed and a stone pillar to be erected which declares „Here the Blessed One was born". King Piyadasi exempted the village community of Lumbini from taxes, and bestowed wealth upon it." Es folgt eine ausführliche Beschreibung der Örtlichkeit in heutigem Zustand, wie im ehemaligen nach alten Quellen. Heute noch heißt es Rummindei, wahrscheinlich nach dem alten „Lummini" oder „Lumbini" am „River ol Oil" bei Kapilavastu. — Weiterhin bringt das Heft „A Century of Oriental Research" von H. G. Rawlinson; „Chinese Buddhist Pilgrims and Kashmir Routes" von Sheonarain; „Christian

incongruities" von S. F. de Silva; „Hinduism and Buddhism" (vom Hindu-Standpunkt aus) von Vishwanath V. Soma Sundaram; „American Christianity"; Nachrichten aus der buddhistischen Welt. —

Heft 5, September 1925 (2469, Binara Number): „What is the Drink Evil?" von Arthur Evans; „Difficulties of life and belief" von Peter Green; „Indian Impressions on Burma" von Dr. B. Barua; „Alas" von Elsie C. Abey Goonewardena; zahlreiche kleine Nachrichten, Übersetsetzungen, Gedichte, Vereinswesen. —

Heft 6, Oktober-November 1925 (2469, Wap-il Number): „Chinese Buddhist Pilgrims" von Polwatta Buddhadatta Thera (eine gute Zusammenstellung der Nachrichten über Sung-Yun und Hwei-Sang [518 nach Indien], Hiuen-Tsiang oder Yung-Chwang [630 nach Indien], Itsing [671 nach Indien], Hiuen-Chiu [kam 664 in Kashmir an], Taou-Hi [?], Aryavarman [638 von Korea nach Indien], Hwui-Nieh [638 nach Indien], Buddhadharma von Turkhara [?], Shang-Tih [?], I-Long [?], Hiuen-Ta [?]; „Right Livelihood" von A. H. Perkins; „East and West" von Guglielmo Ferrero; „Drink and the individual" von Henry Carter; „Some aspects of Vegetarianism" von M. G. Silva.

Heft 7, Dezember 1925 (2469, Unduwap-Number): „Buddhist Education of to-day", impressions and criticisms, von Miss E. K. Cook; „An enlightened Indian view of Buddha-Gaya-Problem"; „The rationality of Buddhism" von Louise Grieve; Beiträge zur Diskussion über die Buddha-Zahn-Reliquie in Kandy von Maung Tha Tun, Akyab; M. G. Silva, Mt. Lavinia; E. W. I. Rambukwella, Teldeniya; H. de S. Kularatne, Galle; „Golden Age of Indo-javanese Art" by Prof. I. P. Vogel, Leyden; zahlreiche Notizen über Ceylon, Java und Indien. —

The Mahā-Bodhi. The Journal of the Mahā-Bodhi-Society. Buddha Year 2468. Editor: The Anagārika Dharmapāla. Calcutta 1925, Vol. XXXIII (Heft 4—12) 4. Vol. XXXIV (Heft 1). —

Jede Nummer enthält Aufsätze, Übersetzungen, Gedichte, Nachrichten aus der buddhistischen Welt, Vereins- und Missionswesen, Bücheranzeigen usw. Wir wollen nachstehend nur die wichtigsten Aufsätze dieses Jahrgangs vermerken:

Heft 4: „Why not establish an Anagarika Order of Brothers?"; „What is Buddha and Dharma?" von Prof. R. Kimura; „Discovery of Dharma Samuccaya, the compendium of Buddhist law in Nepal" (Forts. Heft 5) „Influence of Buddhism on Vedanta" von Narmadashankar D. Mehta (Fortsetzung in Heft 5). —

Heft 5: „Our duty to India"; „Buddhas Message to the Lowly" von G. K. Nariman (gegen das indische Kastenwesen vom buddhistischen Standpunkt aus). —

Heft 6: „Waisakha celebration in India" (berichtet über die Vesakfeiern im Mai 1925 in Calcutta mit einer Ansprache Gandhi's, in Buddha-Gaya, Madras und Lahore); „Vegetarianism" (ein Briefwechsel über Vegetarismus, Fleischessen und Gefühl und Tod im Leben der Pflanze, der sich

nach einem Vortrag des bekannten Forschers Dr. Sir Jagadish Chandra Bose, des Francé oder Kerner v. Marilan des Ostens, in Calcutta entwickelte und in den Bengalen viel Aufsehen erregt hat. —

Heft 7: „Is Buddhism degenerating?" von Sheouarain Pandit; „Buddha and Atheism" (eine Kritik von Gandhis Vesakrede in Calcutta, die zeigen will, daß Gandhi die buddhistischen Grundgedanken nicht erfaßt hat. Der burmesische Autor betont den ausgesprochen atheistischen Charakter des Buddhismus gegenüber Gandhis religiösen Ansichten, die ein Gemisch von Hinduismus, Jainismus und Buddhismus darstellen); „Story of the Buddha" von Doongarsee Dharamsee Sapat (Fortsetzung dieses Artikels in Heft 7 und 8). —

Heft 8: „Essentials of Buddhism" von Louise Grieve. (A lecture delivered at the Universalist Church [Christian] at Pasadena, California, U. S. Amerika"); „Liberator of Asia" (Buddha and his message) von T. L. Vaswani; „The Foundation of Lha'ssa and its two great shrines" von Sarat Chandra Das; „Dialogue between a Christian and a Buddhist" von Sheo Narain; „Buddhism and our great National Hero Desh Bandhu Das" von S. C. Mookerjee.

Heft 9: „Observations made during my tour in Europe" von Anagarika Dharmapala (Der Anagarika Dharmapala trat am 19. Juni eine Europareise an, die er hier recht interessant beschreibt); „Pataliputra and Nalanda" von Dr. Bimala Churu Law; „The way of studying — Buddhism" von R. Kimura; „Buddhism — a survay" von Sheo Narain (nach einem Vortrag in Lahore). —

Heft 10: „The Magadhas in Ancient India" von Dr. Bimala Churn Law; „Buddhism and Mahatma Gandhi" von S. C. Mookerjee; „Dialogue between a Muhammedan and a Buddhist" von Sheo Naran; „What Buddhists are doing in Japan". —

Heft 11: bringt Artikel über Dharmapalas Europareise, seinen Aufenthalt im „Buddhistischen Haus" in Frohnau, über Mary E. Foster's 81. Geburtstagsfeiern in Indien und Ceylon, und über „Vegetarismus" von Sheo Narain.

Heft 12: „The mystic element in the Buddha Dhamma" von Anagarika Dharmapala; sowie verschiedene Artikel über und von Dharmapalas Europareise. —

Heft 1, 1926, **Buddha Gaya Number.** 50 Seiten enthüllen uns den um den Besitz von Buddha-Gaya entstandenen Streit und Prozeß zwischen Buddhisten und Hindus, und machen uns gleichzeitig mit der Örtlichkeit und Geschichte des Platzes, mit der Bedeutung der Person des Buddha für den Hindu und mit dem zur Schlichtung des Streites eingesetzten Komitee bekannt — auf jeden Fall ein wertvolles Dokument; fernerhin bringt die Nummer noch „Some Aspects of Christianity" von S. Haldar. —

2) Indische Blätter religiösen Inhalts:

The Jaina Gazette. The monthly organ of the All-India Jain Association. Edited by J. L. Jaini, C. S. Mallinath Jain. Madras, The Jaina Gazette Office, 9 Ammen Koil Street, George Town. Vol XXI.

No. 3, 4, 5 (March, April, May) 1925: „Comparative Religion" von Champat Rai Jain; „Jainism in questions and answers"; „Wrong account of Jainism"; Aufsätze und Notizen über Kongresse, Wallfahrten, Erziehungswesen; viele phot. Bilder; Übersetzungen kanon. Texte. —

No. 6 (June) 1925: „A German Indianist" (the 75 th Anniversary of Dr. Hermann Jacobi) von Dr. Helmuth von Glasenapp; Fortsetzung von „Jainism in questions and answers"; kleine Nachrichten. —

No. 7. (Juli) 1925: „Man and Beast in India ' von L. Moresby (Tierschutz in Indien, ausgeübt von Jainas, Buddhisten etc.); „Prof. Banarsi Das Jain"; „Jain Conversion Committee"; Fortsetzung von „Jainism in questions and answers"; „The Goal of Jaina Ethics" von Prof. Banarsi Das Jain; kleine Nachrichten, Textübersetzungen und Bücherbesprechungen. —

No. 8 (August) 1925: „Jaina Logic or Logic simplified" von Champat Rai Jain (mit Bild); Fortsetzung von „Jainism in questions and answers"; „A chapter in the early history of Jainism"; „The attributes of soul" von Manilal Vadilal, Bombay; unter den „Notes and News" findet sich die Beschreibung der Herstellung einer vegetabilischen Milch nach einem Artikel von — Frau Helene Volchert-Lietz in der „Vegetarischen Warte".

No. 9 (September) 1925: „Our last Tirthankara"; Fortsetzung von „Jainism in questions and answers"; Notizen, Bücherbesprechungen etc. —

The Visva-Bhavati Quaterly. Editor: Surendranath Tagore. Published by Kishorimohan Santra of 10, Cornwallis Street, Calcutta (vorzüglich ausgestattete und farbig illustrierte Zeitschrift!). —

Vol. II, No. 4 (January 1925 A. D. — Magh 1331 B. S.): „International Relations" von Rabindranath Tagore; „Development of religious Thought among the Indo-Aryans" von Prof. Sten Konow; „The origin of caste", von Kshitishprasad Chattopadhyay; zahlreiche weitere Artikel des Kreises um Rabindranath Tagore. —

Vol. III, No. 1 (April 1925 — Vaisakh 1322 B. S.): „Development of Religious Thought among the Indo-Aryans" von Prof. Sten Konow; „The Genesis of Western Civilisation" von Kshirodchandra Sen; „Mihintale", the ancient Home of the Buddhist Priesthood of Ceylon, von F. G. Pearce; zahlreiche größere und kleinere Beiträge von Rabindranath Tagore in Poesie und Prosa. —

Vol. III, No. 2 (Juli 1925 — Sravana 1332 B. S.): „The Indian Ideal of Marriage" von Rabindranath Tagore; „The older Elements in Indo-Aryan Religion" von Dr. Sten Konow; „Caste Peculiarities in Pre-British Bengal" von Panchcowrie Banerjee. Kleine Nachrichten und Beiträge von Rabindranath Tagore. —

Vol. III, No. 3 (Oktober 1925 — Kartic 1332 B. S.): „The Indo-

Aryan Gods of the Vedic Period" von Dr. Sten Konow; „Calls from the East" von Prof. Fernand Benoit; „The Doctrine of Karma" von Prof. Haridas Bhattacharya. Kleine Nachrichten. —

The Modern Review. A monthly Review and miscellany. Edited by Ramananda Chatterjee. 91, Upper Circular Road, Calcutta. Vol. XXXVIII (gut illustrierte Hefte von je über 100 Seiten Umfang). —

No. 1, Juli 1925: „On the Death of Mr. C. R. Das", von Prof. Jadunath Sarkar; „A Scheme of Economic Development for Young India" von Prof. Benoy Kumar Sarkar; „Anglo-French Rivalry in South-Eastern Asia" von Taranknath Das, bringt wertvolle Beiträge zur Geschichte Burmas und Siams im letzten Jahrhundert; zahlreiche Nachrichten und Notizen aus Süd- und Ostasien.

No. 2, August 1925: „The Buddha-Gaya Problem" von Har Dayal; „Modern Nepal" von Suresh Chandra Das Gupta; zahlreiche Nachrichten aus Indien und der buddhistischen Welt. —

No. 3, September 1925: „Disunited India, as seen by a Foreign Eye" von A. Singaravelu; „The Making of Modern India", a Review; zahlreiche kleine Nachrichten, Bücher- und Zeitschriftenbesprechungen. —

No. 4, Oktober 1925: „State of the Calcutta University" von R. D. Banerji; „Some Aspects of the Population-Problem in India" von Taraknath Das; „Indian Art versus European" von Dr. K. N. Sitaram; Bücher- und Zeitschriftenschau —

No. 5, November1925: „The River-Front, Benares" von P. Seshadri; „Why the British dominate Middle Asia", von St. Nihal Singh; „Christanisation of India", von Major B. D. Basu; kleine Nachrichten u. a. über den Buddha-Gaya Tempel und buddhist. Leben auf Ceylon und in Japan. —

No. 6, Dezember 1925: Der Artikel „Our Rulers at Home" von Nihal Singh, der bereits durch mehrere Nummern läuft, bringt in dieser Folge auch den Schlächter und Fischhändler. Welchen Eindruck die englischen Schlächterläden auf den Inder machen, möge der Interessierte dort nachlesen. — „India and Italy" von Prof. Carlo Formichi (mit Bild); „The unvoiced Life" von Sir I. C. Bose; Bücher- und Zeitschriftenschau, kleine Nachrichten. —

3) Christliche Missionszeitschriften:

Die katholischen Missionen (Aachen, Xaverius-Verlagsbuchhandlung A.-G.) Jahrg. 1924/1925, Heft 1: „Das erste chinesische Plenarkonzil in Schanghai 15. 5.—12. 6. 24" von G. Weig, S. V. D., Yentschoufu; „Eindrücke vom ostasiatischen Missionsfeld" von Univ.-Prof. D. Dr. Aufhauser; „Der Rosenkranz in den Missionen" von Jos. Peters, S. J. (kommt auch auf den buddhistischen Rosenkranz zu sprechen; der Artikel wird im 2. Heft fortgesetzt). — Heft 2: „Sadhu Sundar Singh im Lichte neuester Forschung" von Alfons Väth, S. J. — Heft 3: „Meine Erlebnisse unter chinesischen Räubern" von Mario Grimaldi, S. J. — Heft 6: „Die tropenhygienische Abteilung der Missions-Ausstellung"; aus diesem Aufsatz ist

zu ersehen, wie die Kirche sich zur Ausbreitung des Christentums, gleich den protestantischen Missionen, der Ärzte bedient. — Heft 8: „Der Streit um den Sadhu“ von Alfons Väth, S. J. (auch noch Heft 9). — Heft 11: „Der Fremdenhaß in China und seine tieferen Ursachen“ von Alfons Väth, S. J. — Heft 13: „Die Ehe bei den Brahmanen“ von F. Bertrand, Tritschinopoli. — Heft 18: „Auf Schloß Xaver“ von Georg Scharhammer S. J.; der Aufsatz führt uns in die spanisch-baskische Heimat des „Apostels Indiens und Japans“. Auf Schloß Xaver soll jetzt ein Xaveriusmuseum eingerichtet werden, das auch Gegenstände aus den von Franz Xaver bereisten Ländern aufnehmen wird. — Sämtliche Hefte enthalten Bücherbesprechungen und zahlreiche kleinere Notizen, die sich auf Indien und Ostasien beziehen, hauptsächlich in Sachen der katholischen Missionen. —

Monatsblätter der Oblaten der Unbefleckten Jungfrau Maria (Hünfeld, Hessen-Nassau) Jahrg. 1925, vorliegend Heft 1—11, bringt interessante Einzelheiten aus den Missionsgebieten des Ordens, zu denen auch Ceylon (Colombo und Jaffna) gehört. —

Weltschau des Katholizismus. Die Vatikanische Missionsausstellung in Wort und Bild. Amtliche deutsche Ausgabe (Dr. Franz A. Pfeiffer, München), 1925, Heft 1—6. — Heft 1: „Katholische Missionsgeographie“, Kapitel „Die Katholischen Missionen in Asien“ (S. 16 u. 17). — Heft 2 u. a. „Das erste chinesische National-Konzil zu Schanghai 1924“. — Heft 4: „Der eingeborene Klerus des fernen Ostens, im Arbeitsgebiet der Pariser Gesellschaft für auswärtige Missionen“. Aus dem Artikel geht hervor, daß 1923 eingeborne Priester in der Pariser Gesellschaft f. a. M. 1255 tätig waren, und zwar 787 in Indochina, 279 in China, 89 in Indien, 38 Japan und 42 in Korea; — „Das apostolische Vikariat Küsten-Tscheli“; — „Ein Jesuit als Astronom und Mandarin im 17. Jahrihundert“ (P. Schall unter Kaiser Xum-Chi von China). — Heft 5: „Wie ein Volk gewonnen wird“ (Die Mission Chota Nagpur; Erzdiözese Kalkutta). — „Die Missionen der Kapuziner“ (Die Apostolische Präfektur Podang. — „Die Hölle der buddhistischen Chinesen“, Sehenswürdigkeiten der Ausstellung); „Japan und Ozeanien auf der Ausstellung“. — Heft 6: „Apostolische Schule in Urakami“; „Die Kapuziner in Tibet“; „Marco Polo und die Missionen des Ostens“. —

Zeitschrift für Missionswissenschaft (herausgeg. von Prof. Dr. Jos. Schmidlin; Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung) Jahrg. 1925; Heft 2: „Die Kirchenrechtlichen Bestimmungen über die chinesischen Riten“ v. Dr. Theodor Grentrup S. V. D, Steyl. — Heft 3: „Zur Missionsmethode und -lage in China“ von P. Georg Stenz S. V. D. in Tsining (Schantung). — In allen Heften kleine Nachrichten und Bücherbesprechungen. —

Neue Allgemeine Missionszeitschrift (herausgeg. v. I. Richter u. M. Schlunk; Gütersloh, Bartelsmann) Jahrg. 1925; Heft 1: „Die werdenden Nationalkirchen“ von M. Schlunk; „Die Katholische Mission 1914—1924“

von Carl Mirbt. — Heft 2: „China-Rundschau" von W. Oehler-Tübingen. — Heft 3: „Die Wurzeln der Theosophie im indischen Denken" von H. W. Schomerus-Kiel (Schluß im Heft 4). — Heft 5 „Der gegenwärtige Stand der protestantischen Weltmission" von Julius Richter; „Sadhu Sundar Singhs Reisen im Westhimalaya" von Gerhard Jasper-Herrnhut. — Heft 7: „Der nationale, christliche Rat in Indien" von Lic. Phil. Johannes Sandegren, Trichinopoly. — Heft 8: „Die chinesischen Missionsschulen im Feuer der christenfeindlichen Bewegung" von Missionar G. Kilpper (Schluß in Heft 9). Kleinere Notizen und Bücherbesprechungen in allen Heften. —

Evangelisch-lutherisches Missionsblatt (Leipzig, Evang.-luth. Mission), Jahrg. 1925. Heft 3: „Fasten und Fastenzeit im Lichte der indischen Mission" von D. Zahme, Grimme. — Heft 6: „Was für Missionare braucht Indien?" — Heft 9: „Wir können Indien nicht vergessen". — Heft 12: „Nach Indien!" von Paul Gäbler. —

Evangelisches Missionsmagazin (Herausgeg. v. D. Fr. Würz; Basel, Missionsbuchhandlung u. Ev. Missionsverlag, Stuttgart). Heft 1: „Die Industrialisierung Britisch Indiens". — Heft 5: „Der Geist Japans und die Mission" von K. Kurosaki (Schluß dieses Artikels, der auch über den japanischen Buddhismus wichtiges Material enthält, in Heft 6); „Die antichristliche Bewegung in China" von A. Nagel.— Heft 6: „Ein alter Chinese" von W. Oehler, Tübingen. — Heft 7: „Die werdenden Nationalkirchen" von Friedrich Würz. — Heft 9: „Der moderne chinesische Buddhismus" von A. Nagel. (2. T. nach einem Artikel Tai Ping-Hengs im Februarheft des „Chinese Recorder"). —

Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft (Herausgeg. v. Dr. Witte u. Prof. H. Haas), Huttenverlag, Berlin S.W. 11. — Jahrg. 1925. — Heft 1 bringt eine ausführliche Besprechung von K. Haushofer „Japan u. d. Japaner" (Teubner, Leipzig) von D. Dr. Witte; fernerhin vom gleichen Autor eine solche von Hermann Jacobi „Die Entwicklung der Gottesidee bei den Indern und deren Beweise für das Dasein Gottes" (Schroeder, Bonn 1923). — Heft 2: „Bemerkenswerte Urteile eines Buddhisten über das Christentum in Japan" (Dr. Suma in Nr. 2 d. „Deutsch-jap. Revue", Berlin). — Heft 3: „Die Lage in China" von Missionar Pfarrer Dr. W. Seufert; in einer Besprechung des „I Ging", des „Buches der Wandlungen" nach der neuen Übersetzung Wilhelms aus dem Chinesischen erwähnt Haas, daß „die eigentümliche Weise, chinesische Namen zu transkribieren, D. Rich. Wilhelm einen bösen Streich gespielt habe, denn selbst in führenden wissenschaftlichen Zeitschriften figuriere es als das Buch des niemand in der gelehrten wie ungelehrten Welt bekannten Autors mit dem Familiennamen Ging (das I, in den Anführungen mit Punkt dahinter, muß natürlich jeder dann als die Abkürzung des Vornamens nehmen). Es handele sich natürlich um eine neue Übersetzung des alten Kanonischen „Yih-King" . . ." — Das 3. Heft bringt fernerhin eine empfehlende Besprechung der „Zeitschrift für Buddhismus", sowie einen Hin-

weis auf den Schloßschen „Verlagskatalog über die deutschsprachliche buddhistische Literatur“ aus der Feder von H. Haas. — Heft 4 bietet interessante Besprechungen von Driesch „Fern-Ost“ durch Witte, Schalek „Japan, das Land des Nebeneinander“ durch Witte, und Kanokogi „Der Geist der indischen Revolution“ (besonders wertvoll, da die erste Arbeit eines Japaners über Gandhi und sein Werk!) durch Devaranne. — Heft 5: „Die größte und beste Stadt der Welt“ (Hangchowfu südl. Schanghai, China) von D. Dr. Witte. Witte schildert in diesem Aufsatz, entnommen seinen „Sommertagen in Japan und China“ (Göttingen 1924) auch den Grabtempel des Yao. — Weiterhin bringt Heft 5 von Witte „Die neueste politische Entwicklung Ostasiens“ und „Prof. Dr.Gunderts Ansichten über die Missionsarbeit in den ländlichen Bezirken Japans“, wie wiederum eine Anzahl Bücherbesprechungen, darunter auch über d. 2. Bd. der Geigerschen Übersetzung des „Saṃyatta-Nikāya“. — Heft 6 bringt Wittes Besprechung von F. E. A. Krause's „Ju-Tao-Fo“ (die relig. u. philos. Systeme Ostasiens, München 1924, Reinhardt), Heft 7 kleinere Aufsätze über China und Wittes Besprechung von B. Russels „China u. d. Problem des Fernen Ostens “(München 1925). — Heft 8 bringt „Eine Propaganda-Schrift der neuen Religion Japans, der Omotokyo“ von Dr. Witte. Auf rund 20 Seiten ist hier alles Wichtige über die 1892 entstandene, vielverfolgte und doch so erfolgreiche und unermüdlich tätige, ständig zunehmende Omoto-Kirche gesagt; fernerhin Nachrichten über Sun Yat sen anläßlich seines Todes und Besprechungen von Werken über Ostasien. — Heft 9 bringt aus Wittes Feder „Zwei Abschnitte aus den Reikai-Monogatari der Omotokyo“, von denen der erste interessante Aufschlüsse über den Zusammenhang dieser japanischen Sekte mit den persisch-syrischen Bahai-Anhängern gibt, die bekanntlich auch in Deutschland (Stuttgart) eine große Gemeinde besitzen. — Heft 10 bringt Otto „Indischer Theismus“. — Heft 12: Risch „Wilhelm von Rubruk“ und kleinere Nachrichten über Ostasien. —

4) Orientblätter und Zeitschriften allgemeinen Inhalts:

Kunst und Künstler, Berlin 1925, Heft III: „Die Entstehung des Buddhabildes“ von Curt Glaser; mit guten Bildern. — „Neue Bücher über ostasiatische Kunst“ von Curt Glaser. — „Aus meinem ostasiatischen Reisetagebuch“ von William Cohn (illustrierte Schilderung des Gal-Vihara in Pollonnaruwa auf Ceylon). — Heft V: „Aus meinem ostasiatischen Reisetagebuch“ von William Cohn (illustr. Schilderung der „alten Hauptstadt der Pallava“). —

Allgemeine Rundschau, München 1925, 23. Januar: „Der Schintoismus in Korea“ von P. Andreas Eckardt, O. S. B. (Seoul). —

Das bunte Blatt, Stuttgart 1925, Heft 52: „Siam, das Wunderland“.

Reclams Universum, Leipzig 1925, Heft vom 10. 12: „Leichenverbrennung in Siam“ von Mary S. C. Lenz (illustriert). — Heft vom 24. 12: „Neujahrssitten im fernen Osten“ von Felix Baumann. —

Der Orient, illustrierte Monatsschrift für Literatur, Kultur und Kunst

des Orients. (Herausgeg. v. Wilhelm Friedrich; Wien I, Mölkerbastei 10/4) 1. Jahrgang, 1. Heft (1. Mai 1925), bringt hauptsächlich illustrierte Artikel aus der Welt des Islam — doch berücksichtigt das Blatt auch den weiteren Orient. —

Ostasiatische Zeitschrift. Beiträge zur Kenntnis der Kunst und Kultur des Fernen Ostens. Herausgegeben von Otto Kümmel, William Cohn und Erich Hänisch (Berlin W. 10, 1925, Walter de Gruyter & Co.; neue Folge 2. Jahrg. Der ganzen Reihe 12. Jahrg. 2/3. Heft 1925). Fachzeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. — Das Heft bringt u. a.: „Die Sprüche von Sakya", verdeutscht von William Lachlan Campbell, II (Teil VII, Spruch 257—303, Teil VIII, Spruch 304—398, Teil IX (Über Religionsübungen) Vers 399—457 [zusammengestellt von „Nagarjuna", geschrieben „von dem Sakya-Mönch Kun dgah rgyal-mtshan dpal-bzang-po (Sans. Ananda Dwaja Shri Bhadra)"]. — „Vasanta Vilāsa: A new document of Indian Painting" by O. C. Gangoly. — Zahlreiche kleinere Notizen und wissenschaftl. Buchbesprechungen, u. a.: Hackmann, H. „Laien-Buddhismus in China". Das Lung shu Ching t'u wên das Wang Jih hsiu, aus dem Chinesischen übersetzt, erläutert und beurteilt (Gotha-Leipzig 1924, Perthes), von E. Hänisch; dazu eine gute Übersicht der Neuerscheinungen. —

Mitteilungen des Seminars für olentalische Sprachen. Ostasiatische Studien XXVI und XXVII: F. E. A. Krause I„Die Epoche der Mongolen."

Der Cicerone, H. 13 u. 14. 1925: Ernst Waldschmidt „Hellenistisch-buddhistische Kunst in Nordwestindien". —

Asia Major, vol. II, 1 (F. W. K. Müller zum 60. Geburtstag gewidmet) u. a.: J. Masuda „Origin and Doctrines of Early Indian Buddhist Schools", a Translation of the Hsüan-chwang Version of Vasumitra's Treatise. — C. Brockelmann „Volkskundliches aus Ostturkestan". —

Ceylon Antiquary and Literary Register, Vol. X, part II: Harry Storey „The Temple Ruins at Medirigiri, Tamankaduwa". —

Journal Burma Research Society, Vol. XIV, part 1, April 1924: L. F. Taylor „A Burma Provincial Museum". —

Ex Oriente, Tokyo, Vol. 1, April 1925: Takayama Shun „Developement de la philosophie occidentale au Japon". —

Monistische Monatshefte (Hamburger Verlag, G. m. b. H., Hamburg 36) 10. Jahrg. 1925; Juli-Heft: Otto Jenssen, Gera-Tinz „Von Gandhi zur Y. M. C. S."

Orplid, Literarische Monatsschrift in Sonderheften, herausgeg. von Dr. M. Rokenbach (Leipzig, Eugen Kuner) 1. Jahrg., Heft 9/10, 1925. Sonderheft: Buddha und wir. Bringt Aufsätze, meist feuilletonistischer Art, von Hermann Hesse, Hans Much, Johannes Maria Fischer, Otto Schmiedel; Gedichte und Übersetzungen aus den Werken K. E. Neumanns. Als besonders interessant möchten wir hervorheben „Buddha u. d. christl. Legende" von I. M. Fischer; Rudolf von Ems „Die Begegnung Josaphats mit dem gebrechlichen Alten", aus dem Mittelhochdeutschen in Versform

übertragen; Otto Schmiedel „Richard Wagner und der Buddhismus"; I. M. Fischer „Buddha in der neueren deutschen Dichtung"; Hans Much „Lehre und Leben Buddhas".

Die Tat, Jena, Juliheft 1925. „Verständigung zwischen morgen- und abendländischem Idealismus", Umschau, S. 295—301, von Arthur Bonus (Gegensätzliches und Ähnliches in Buddhismus und Christentum). —

Illustrierte Reichsbanner-Zeitung, 1925, Nr. 36 vom 5. Sept. 25; „Das moderne Japan" von L. Persius.

Volk und Zeit 1925, Nr. 36: „Bilder aus China, dem erwachenden Osten."

Der Welt-Spiegel 1925, Nr. 33, 16. August: „Die große Würgerin" Erzählung aus dem Burmaland. Von Dieter von der Schulenburg (mit Bildern).

Die Schönheit, Dresden 1925 (Giesecke); Heft 10: „Bali" von Colin Roß (mit vielen Bildern). —

Frau und Gegenwart, Hamburg 1926, Heft 2 (Januar): „Der Buddhismus im Lichte der Keyserlingschen Weltanschauung" von Dr. Gertrud Rosenthal, Königsberg i. Pr. —

Zeiten und Völker, Stuttgart 1926, Heft 5 (22. Jahrg., 1925/26, Schriftl. Dr. Ludwig Lang): „Der Tempel von Madura" (ill.) von Ludwig Ankenbrand. —

Die Woche, Berlin, Heft 2, 1925, 9. Januar: „Deutsche Wissenschaft in Ostasien" von Prof. Dr. Waldemar Oehlke, Tokio (ill.). —

Vegetarische Warte, Frankfurt a. M., 1925, Septemberheft: „Es irrt der Mensch, so lang er strebt" von Odysseus. Der Aufsatz behandelt u. a. die Beziehungen des Buddhismus zum Vegetarismus und tritt für den Buddhismus werbend ein. Er hat im Dezemberheft derselben Zeitschrift eine Entgegnung gefunden in dem Artikel: „Monismus und Dualismus in ihrem Verhältnis zum Vegetarismus" von Dr. jur. Arnold Horn. —

Münchner Illustrierte Presse, 1925, Nr. 50, S. 1138 ff. „Dschingis Khan's Nachkommen" von Erich Baring. Mit Bildern aus dem Land des „Lebenden Buddha", u. a. Lamas im Hofe des Klosters Seir-u-su. —

Süddeutsche Illustrierte Zeitschrift, München 1925, Nr. 18 vom 19. August: „Religiöser Fanatismus in Indien" von Dr. A. Wischin (illustriert). —

Das Zeitungsbuch, Berlin 1925, 2. Jahrg., Nr. 5 (1. März 25) bringt eine reichhaltige Indiennummer mit gutgewählten Übersetzungen und Aufsätzen, worin auch der Buddhismus vertreten ist.

IV. Allgemeine Rundschau und kleine Nachrichten.

1. Europa und Amerika.

Die buddhistische Bewegung im Abendland scheint stark zuzunehmen. Wie aus den anderen Abteilungen unserer Weltschau ersichtlich ist, wächst die Zahl der Vorträge über das Gesamtgebiet des

Buddhismus an und die Flut der Zeitungs- und Zeitschriften-Aufsätze steigt beängstigend. Aber auch von Tag zu Tag wird die Zahl der über den Buddhismus und seine verwandten Gebiete herauskommenden Bücher größer, und fast jeder bekannte und angesehene deutsche Verlag hält es für notwendig, seinen Verlagswerken auch solche über den asiatischen Kulturkreis und besonders über buddhistische und verwandte Gebiete hinzuzufügen.

Durch die weite Verbreitung wissenschaftlicher Arbeiten deutscher und ausländischer Gelehrter und besonders durch die zahlreich vorliegenden und immer weiter herauskommenden guten Übersetzungen aus dem Pāli-kanon wächst das Verständnis für den Buddhismus, und es greift eine objektive Würdigung seiner Werte immer mehr Platz. Besonders erstaunlich ist die starke innere Anteilnahme der deutschen Schriftsteller- und Künstlerkreise, und man begegnet in ihren Büchern und Aufsätzen auf Schritt und Tritt buddhistischen Gedankengängen. Wie das aber leider noch von jeher bei allen starken und religiösen Bewegungen und Bestrebungen der Fall war, nimmt auch das Ästhetisieren und Kokettieren mit den buddhistischen, wie überhaupt indischen und ostasiatischen Kulturen und Religionen zu.

In Deutschland wird die buddhistische Bewegung aus 3 Kanälen gespeist: In Berlin, bezw. Frohnau hat das von Dr. Dahlke Oktober 1924 eröffnete „Buddhistische Haus" in der deutschen und ausländischen Presse vielseitige Beachtung gefunden; alle bekannten großen deutschen Blätter brachten ausführliche Artikel, und die illustrierte Presse veröffentlichte wiederholt Abbildungen davon. In Frohnau finden an allen Uposatha-Abenden monatliche und öffentliche Feiern statt, die nach den Zeitungsberichten immer von 100—150 Personen besucht sind.

Der deutsche Zweig der Mahābodhi-Gesellschaft („Bund für buddhistisches Leben") hat im Oktober des vergangenen Jahres eine Neuorganisation durchgeführt und gibt als sein Organ den „Pfad" heraus.

Herr Dr. Grimm und seine Anhänger vertreten unermüdlich und zäher wie je die Anschauung, daß der Buddha unser wahres Wesen als jenseits der Welt ewig, unveränderlich und unzerstörbar erklärt habe. Herr Dr. Grimm erklärt, daß die reine Buddhalehre schon bald nach dem Erlöschen des Erhabenen verlorengegangen sei und daß er erst wieder sie von neuem entdeckt habe. Er bekämpft bekanntlich den „siamesischen Buddhismus", den er für eine völlige Verkennung des ursprünglichen Buddhismus hält. Sein bekanntes Werk „Die Lehre des Buddha, die Religion der Vernunft" liegt jetzt in englischer Übersetzung im Verlage von Drugulin in Leipzig vor.

Seit einiger Zeit entfaltet auch die von Herrn Steinke ins Leben gerufene „Gemeinde um Buddha" in Berlin eine rege Tätigkeit und hält regelmäßige Vortrags- und Lehrabende ab, auch finden monatliche Uposathafeiern statt.

In Wien hat sich kürzlich eine „Österreichische Pāligesellschaft"

gebildet, die gleichzeitig Ortsgruppe der Deutschen Mahābodhi-Gesellschaft ist.

In Dänemark besteht unter dem Vorsitz von Dr. Melbye eine buddhistische Gesellschaft, die vierteljährlich eine eigene kleine buddhistische Zeitschrift herausgibt.

Wie schon an anderer Stelle mitgeteilt, weilt seit Januar d. Jhrs. der Anagarika Dharmapala aus Ceylon in London, wo er ein eigenes Haus gemietet hat. Er beabsichtigt, die nächsten 2 Jahre in England zu verbringen und die „Buddhist Society of Great Britain and Ireland" wieder ins Leben zu rufen. Er will in England eine größere Propaganda-Tätigkeit für den Buddhismus entfalten.

In Manchester wurde ein chinesischer Tempel unter der Bezeichnung „John Hilditch Mc Gil Chinese Palace Temple" eröffnet. Die „Opening Ceremony" beschreibt ausführlich der „Manchester Guardian" vom 16. Februar 1926. —

Wie verschiedene Blätter berichten, plant die amerikanische „Kirchliche Friedensunion" die Einberufung eines Friedenskongresses der Weltreligionen, der nach den schwierigen Vorbereitungsarbeiten für den August des Jahres 1928 nach Genf einberufen werden soll. Ein Komitee von 9 Mitgliedern ist bereits zusammengetreten, um die Einladungen baldigst an die Hauptvertreter folgender Religionen auf der ganzen Welt ergehen zu lassen: Christentum, Islam, Buddhismus, Hinduismus, Lehre des Konfuzius. —

In Amerika greift der buddhistische Gedanke und die buddhistische Bewegung immer weiter um sich, zumeist auf japanische Werbearbeit zurückzuführen und daher hauptsächlich Mahayana-Charakter tragend. So sind in San Franzisco der ehrw. Dr. und Frau Clark als Leiter des dortigen buddhistischen Tempels tätig — die buddhistische Studienzentrale in Oakland untersteht ihnen ebenfalls. In Los Angeles in Californien steigt, Nachrichten zufolge, die Zahl der Buddhisten beträchtlich. Sie haben dort einen eigenen Tempel mit der ehrw. Louise Grieve an der Spitze. Für einen neuen, größeren Tempel sei bereits der Grundstein gelegt. Übrigens brachte die „Münch. Ill. Presse" kürzlich ein Bild von Frau Grieve, einen kleinen Japaner auf dem Arm haltend, mit der Unterschrift: „Amerikanischer Buddhismus. Der weibliche Oberpriester Rev. Louise Grieve vom Buddhatempel in Los Angeles mit einem dem Tempeldienst geweihten Baby (Wide World phot.)"

In Honolulu (Hawaii) befindet sich ein Tempel, an dem der Ehrw. M. T. Kirby, früher am San-Franzisco-Tempel, amtiert. Eine große Anzahl von Missionsstationen sind längs der pacifischen Küste verstreut. Die Zeitschrift „The Rays", herausgegeben von Dr. und Frau Clark, sowie verschiedene japanische Blätter in englischer Sprache sind viel verbreitet. Japan hat übrigens den Plan gefaßt, buddhistische Studenten, die auf amerikanischen Universitäten studiert haben, die amerikanischen Verhältnisse genau kennen und nach Japan zurückkehren, zu buddhistischen

Missionaren, die ganz nach dem Muster christlicher Missionare aus Europa und Amerika arbeiten sollen, daheim auszubilden und sie dann als geschulte Lehrer des Buddhismus nach Amerika zurückzusenden. Graf Sonyo Otami hat bereits einen vollständigen Lehr- und Missionsplan ausgearbeitet. —

Im New Yorker Zentralpark soll demnächst eine riesige Buddhastatue, die an 100 000 Dollar kosten soll — der Betrag soll zum größten Teil der Ertrag einer Sammlung unter den Buddhisten New Yorks sein! —, zur Aufstellung kommen. —

An dem Streit um den oder die tatsächlichen Entdecker Amerikas, der bei uns nicht zur Ruhe kommen will, beteiligt sich nunmehr auch China. Die Chinesen sprechen — was die Nachricht für uns wertvoll erscheinen läßt — davon, daß bereits Jahrhunderte vor der sog. Entdeckung Amerikas durch Columbus chinesische Mönche nach Kalifornien und Mexiko ausgesandt worden wären, um die Indianer zum — Buddhismus zu bekehren. Eine alte Chronik bezeichne das Land mit Fusang oder Fusu und gebe an, daß es etwa 6500 Meilen östlich von China liege und über 3000 Meilen Länge habe. In den Archiven der Lyang-Dynastie befände sich eine Beschreibung der Missionsreise, die von dem Mönch Hui-Sen 502 verfaßt worden wäre. Dort wäre zu lesen, daß sich im Jahre 458 fünf Mönche nach Amerika aufgemacht hätten, um den Buddhismus zu predigen. Die Abhandlung besagt, daß man aus der Schrift ein genaues Bild Alt-Mexikos, in klimatischer, zoologischer, botanischer und ethnographischer Beziehung erhalte und im übrigen heute noch in Mexiko „untrügliche Spuren chinesischer Kultur" beobachten könne. —

Die japanische Auswanderung nach Brasilien nehme zu, so berichten uns die Blätter. In diesem Jahr (1925) handle es sich um 5000 Auswanderer, im vorhergehenden um 4000. Bereits jetzt seien 40 000 Japaner in Brasilien angesiedelt. Jeder Auswanderer erhält beim Verlassen Japans 200 Yen ausbezahlt. Die japanisch-brasilianischen Handelsbeziehungen und regelmäßigen Schiffahrtsverbindungen zwischen diesen beiden Ländern seien in letzter Zeit stark gestiegen. Die buddhistische Mission arbeite tüchtig unter den Auswandernden und Ausgewanderten. —

Inder in Deutschland. Im Herbst 1925 bereiste der Anagarika Dharmapala, der Gründer der Mahabodhi-Society, Kalkutta, und bekannte buddhistische Schriftsteller aus Ceylon, Europa, und weilte bei seinem Besuche Deutschlands auch beim Verleger unserer Zeitschrift. —

Mitte Dezember veranstaltete der Zentraleuropäische Verein der Inder in Berlin in Anlehnung an den alljährlich vor Weihnachten in Indien stattfindenden Nationalkongress ein großes Nationalfest, zu dem besonders die einige hundert Personen starke indische Kolonie Berlins ihre Vertreter entsandte. Über die Grundprobleme indischer Philosophie sprach dabei Prof. Tarachand Roy, über Gandhi weiterhin Zakir Husain. Weiter kamen deutsche Indologen und Freunde des indischen Volkes zum Wort, denen sich Sympathiekundgebungen, meist in deutscher Sprache, von in Berlin weilenden Asiaten, besonders Chinesen, anschlossen.

Am 17. Januar fand im Hotel Bristol in Berlin eine Zusammenkunft der an der Universität und der technischen Hochschule in Berlin studierenden und dozierenden **Inder**, etwa 60 Akademiker, statt, wobei Pandit Tara, Lektor des Hindostanischen, Dr. Husain, Prof. Goldschneider, Geheimrat Stabhagen und Ministerialdirektor Nemme — die letzteren drei als deutsche Gäste — zu Worte kamen. — —

Der bekannte Veranstalter von Völkerschauen, John Hagenbeck, führte vergangenen Sommer und Herbst zwei Indiengruppen durch Deutschlands Großstädte. Während es sich bei der einen Gruppe meist um südindische Hindus und Mohammedaner handelte — nur etwa ein Dutzend buddhistischer Singhalesen begleitete die Gruppe —, bestand die andere Gruppe beinahe ausschließlich aus Singhalesen. Man konnte hier einen guten Einblick in Leben und Kunst, Sitte und Religion der unteren Schichten der indischen Völker erhalten. Die Zeitungen brachten jeweils Aufsätze, die mancherlei Irrtümer enthielten. Eine interessante Episode, die sich bei der Anwesenheit einer Truppe in Stuttgart zutrug, erzählt das „Stuttgarter Evangelische Sonntagsblatt" (59. Jahrg., Nr. 31 vom 2. August 25): „... Der Wert und die Bedeutung der Barmherzigkeit wird noch erhöht, wenn das Beispiel von nichtchristlichen Leuten gegeben wird. Und das ist buchstäblich in den Morgenstunden des 20. Juli in der Indischen Völkerschau im Beisein vieler Zeugen geschehen. Etliche 50 blinde Kinder besuchten unter Führung ihres Lehrers die Schau ... Zunächst haben die eigenartigen fremden Laute der Inder lebhaftes Interesse bei den Kindern erweckt. Der Höhepunkt ... wurde aber dann erreicht, als sich die Fremdländer in der freundlichsten Weise von den blinden Kindern betasten ließen ... Aber die Krone von allem war das lebendige Interesse und die herzliche Teilnahme der Inder an dem Geschick dieser Kinder. Diese „Heiden" vergossen Tränen des Mitleids und der Rührung beim Anblick der vielen blinden Kinder. Und sie gaben derselben auch spontan Ausdruck. Schnell wurden die runden, gut gefüllten Geldschachteln herbeigeholt. Es entstand geradezu ein Wetteifer im Beisteuern. Kaum traute man seinen Augen: Die Inder bewirten die blinde Kinderschar und schaffen Limonade, Brezeln, Feigen und Erdnüsse herbei ..."

Ostasiaten in Deutschland. Im Mai bereiste eine japanische Studienkommission unter Führung von Dr. Morikatsu Inagaki und des Bürgermeisters von Ghigasaki, Yokohama, Nobu Nitta, die deutschen Großstädte, besonders am Rhein. Im Oktober weilte Prinz Asaka Jasohiko, der Schwager des Kaisers Yoshihito von Japan unter dem Decknamen eines Grafen Asa in Berlin. Die Japanerin, Frau Mochiji, hielt im Laufe des Jahres Vorträge in verschiedenen deutschen Städten. —

Im Juni und Juli weilte General Hsu-Shu-Tseng, der Generalsekretär des Präsidenten von China, Chinas höchster polistischer Beamter, in Berlin. Gegen seine Anwesenheit demonstrierten die nationalgesinnten Chinesen Berlins, so daß die Polizei einschreiten mußte. Die Chinesen scheinen in Berlin auch sonst ziemlich unruhig zu sein, denn die Zeitungen

berichten von Zeit zu Zeit von „Schlägereien im Berliner Chinesenviertel“, wobei das chinesische Restaurant in Charlottenburg eine besondere Rolle zu spielen scheint — die Schlägereien sind natürlich auf die innerpolitischen Wirren Chinas zurückzuführen. Freilich handelt es sich hier nur um einfachere Leute — die Studenten an der Universität sind absolut ruhige Elemente. —

Südostasien und Insulinde.

Der Kaiser des unter französischem Schutz stehenden Annam, Kai-Diuh, ist in seiner Hauptstadt Hué gestorben. Sein Sohn und Nachfolger, Prinz Vinh Thuy, hat sich seit zwei Jahren studienhalber in Paris aufgehalten. Kaiser Kai-Diuh war Buddhist, wie denn 87% der eingeborenen Bevölkerung von Französisch-Indo-China Buddhisten sind. Von den restlichen 13% gehören 8% verschiedenen Bekenntnissen an. Der Resident von Kompong Schuang, eine sympathische Erscheinung mit langem, weißem Bart, fiel im Mai einer politischen Verschwörung von Eingeborenen in Kambodja zum Opfer. —

Durch die Zeitungen gehen ausführliche Beschreibungen des Leichenbegängnisses des Kaisers von Annam. Darnach knüpfe man, wenn der Tod eines Kaisers festgestellt sei, heute noch genau so, wie vor tausend Jahren, einen seidenen Knoten, der die Seele des Verstorbenen versinnbildliche. Dann werde die Leiche in fünferlei duftenden Essenzen gewaschen. Nachdem man in den Mund des Toten Edelsteine und Perlen gesteckt habe, werde er aufgebahrt, wobei prächtige Teppiche und die auserlesensten Blumen Verwendung fänden. Weiterhin werde ein Speise- und Trankopfer dargebracht. Die eigentliche Beerdigung des Kaisers finde unter entsprechenden Zeremonien oft erst Monate später statt, wobei die Leiche selbst in einen Kobaltsarg zu liegen komme.

Auch Siam hat seinen König durch den Tod verloren — König Rama VI. ist im Alter von 44 Jahren gestorben. Zu seinem Nachfolger wurde Prinz Prajadhipock, der einzige überlebende Bruder des verstorbenen Königs, proklamiert. Die illustrierten Blätter brachten sein und seiner Gemahlin Bild in europäischer Kleidung. In den anläßlich dieses Ereignisses abgedruckten, meist illustrierten, Aufsätzen spielte natürlich der „weiße Elephant“ die gleiche Rolle, wie in Artikeln über Tibet die „Gebetsmühle“. Ohne diese „heiligen“ Dinge lassen sich Aufsätze über diese beiden Länder bei uns überhaupt nicht denken.

Die Hauptstadt Siams, Bangkok, verdiene, wenn auch alle sonst für sie gebrauchten schmückenden Beiworte nicht paßten, doch einen Namen mit Recht: „die Tempelstadt“, sagt Colin Roß, der Siam kürzlich bereiste. „Es gibt“, so schreibt er, „Tempel, die in allen Farben gleißen, andere ernst und düster, funkelnagelneue und verfallene, palastartige und ärmliche, aber Tempel, wohin man schaut. Mehr als 390 Tempel zählt man in Bangkok, und ein volles Fünftel der Grundfläche der Stadt ist mit Tempelanlagen bedeckt.“

Dr. William Cohn, der Siam ebenfalls kürzlich bereist hat, ist von seiner Kunst nicht immer entzückt, wohl aber umso mehr von der Nationalbibliothek. „Siam ist“, so schreibt er im „Berliner Tageblatt“ vom 27. August 25, „das Land der Buddhas. Nirgendwo in der buddhistischen Welt ist die Buddhagestalt und nur sie so fanatisch immer wieder gebildet worden. Trotz allen Exports nach Europa und Amerika in den letzten Jahrzehnten ist noch eine Überfülle an Buddhaskulpturen im Lande. Das Wat Poh in Bangkok enthält allein über tausend Darstellungen des erlauchten indischen Heiligen, übrigens durchaus nicht alles Meisterwerke. In Ayuthia liegen Fragmente aus Stein und Bronze allerorten herum. Man hat bereits begonnen, die Skulpturen in öffentlichen Instituten zu sammeln. In Bangkok, in Ayuthia und Lopburi gibt es solche Versuche ...

„Mit um so größerer Befriedigung wandert man durch die schönen lichten Räume der Nationalbibliothek. Nur wenige gewählte Skulpturen. Vor allem aber imponiert die lange Reihe der in den verschiedensten Lacktechniken gearbeiteten Schränke, in denen die alten Manuskripte lagern. Hier kann man eine wohl lückenlose Übersicht über die Entwicklung der siamesischen Lackkunst gewinnen. Man kann verfolgen, wie die von Indien geliehenen Motive mit den chinesischen um die Herrschaft kämpfen und wie die Technik allmählich ihre Feinheiten verliert. An dieser Stelle wirkte lange Jahre der kürzlich verstorbene deutsche Gelehrte O. Frankfurter, bis der Krieg seiner Tätigkeit ein Ende bereitete.“

4. Indien.

Nach der letzten Volkszählung, deren definitives Resultat jetzt erst veröffentlicht wird, zählt Indien 318 942 480 Einwohner, wovon 216 734 000 Hindus und 11 571 000 Buddhisten sind. Das Christentum hat sich seit 1911 um 22,64% vermehrt — Indien hat heute 4 754 000 Christen. Von diesen Christen gehören 1 823 079 der römisch-katholischen Kirche an. Auf die Gesamtbevölkerung gerechnet, können nur 160 ‰ lesen und schreiben. Die meisten Analphabeten hat Kashmir aufzuweisen, die wenigsten die buddhistischen Gebiete Burmas. In Burma können von 1000 Personen 510 männliche und 112 weibliche lesen und schreiben. Für Ceylon, das jedoch in diesen Census nicht einbezogen ist, würde sich das Resultat noch viel günstiger stellen. —

Vom Indischen Archäologischen Amt zu Mohenjo Daro, Sind, wurden im Industal Ausgrabungen veranstaltet, die Dokumente der indo-sumerischen Kultur des dritten Jahrtausends v. Chr. im Indusgebiet darstellen sollen. Unter den ausgegrabenen Gegenständen befänden sich auch Bildwerke von Menschen in reicher Gewandung, wertvolle Schmucksachen aus Metall und Edelsteinen, und eine Anzahl gut erhaltener Skelette. Sir John Marshall tritt für Heranziehung auch ausländischer Gelehrter ein, um die vielversprechenden Ausgrabungen

fortzuführen. — Bei Jaisalmer an der Grenze von Belutschistan wurden wertvolle Jaina-Manuskripte gefunden. —

Der bekannte Entdecker des Stupa des Kanishka mit dem Reliquienbehälter des Buddha, David Brainerd Spooner, 2. Direktor der Archäologischen Angelegenheiten Indiens, starb am 30. Januar 1926 in Agra. Ebenso ist im Vorjahr der langjährige Vicekönig Indiens und verdiente indische Altertumsforscher, Georg Nathanael, erster Marquess Curzon, im Alter von 66 Jahren verschieden. —

Fernerhin verschied Anfangs Februar Rabindranath Tagores älterer Bruder im Alter von 87 Jahren. Er war der menschenscheueste von den sieben Brüdern des Dichters und ist eigentlich nur unter der Bezeichnung des „Dichter-Einsiedlers" bekannt. —

Weiterhin mag aus Indien für verflossenes Jahr noch der Tod des größten indischen Sanskritisten, Sir Ramakrishna Gopal Bhandarkar, 1838 geboren und seit 1872 Herausgeber der Zeitschrift „Indian Antiquary", in diesem Jahr noch von Göttingen zum Ehrendoktor ernannt, wie der des indischen Swaradjistenführers und Politikers Deshbandhu C. R. Das, berichtet werden. Die politischen Kämpfe haben in Indien leider noch immer nicht aufgehört — je mehr Gandhi Anhänger bei den unteren Kasten, bei den Jainas und Buddhisten findet, umso schärfer wird er seit der von Manmohandas Ramji am 4. Januar 25 einberufenen Versammlung der Hindu-Orthodoxie in Bombay, von den strenggläubigen Brahmanen bekämpft. Auch hören trotz aller Versöhnungs- und Verbrüderungsversammlungen die Kämpfe und kleineren Reibereien zwischen Hindus und Mohammedanern nicht auf — ja, in Kalkutta ist es im Juni zu schweren Auseinandersetzungen gekommen, wobei zahlreiche Mohammedaner verletzt wurden, bis es Sen Gupka schließlich gelang, den Frieden wiederherzustellen. England fürchtet ein geeintes Indien, fürchtet Gandhi immer noch — daher sind ihm innere Kämpfe nicht ganz unwillkommen. Muß doch Indien allein, wie es heißt, „1600 Millionen Mark an Gehältern für englische Beamte in Indien jährlich" aufbringen. Welche Schwierigkeiten einer Einigung Indiens auch sonst noch, außer durch die vielen Religionen, Sekten und Kasten, entgegenstehen, mag daraus erhellen, daß es in Indien fast 200 Sprachen mit 550 Dialekten geben soll. —

Wie die Blätter berichten, soll der bekannte Zögling von Frau Annie Besant in Adyar, Krishna Murti, kürzlich zum „neuen Messias" proklamiert worden sein. Von seinen „zwölf Aposteln" seien sieben, Europäer wie Inder, bereits gewählt. Der Messias habe einen dem „neuen Glauben", der ein Gemisch von Hinduismus und Christentum darstelle, geweihten Tempel bereits feierlich eröffnet und eingeweiht. An der Zeremonie in Adyar bei Madras sollen mehr als 20 000 Delegierte aus allen Teilen der Welt, besonders aus Australien, Amerika und England teilgenommen haben. Der Grundstein des sogenannten Sonnentempels, den die indischen Theosophen stifteten, sei vor sechs Jahren von Annie Besant gelegt worden. —

Mehrere neue Missionsgesellschaften sind in Indien entstanden, und die alten, wie die Mahabodhi-Society waren äußerst aktiv — aber ihr Lieblingsplan, den Ort der Erleuchtung in Gaya, an welcher Stelle bekanntlich ein Hindutempel steht und ein brahmanischer Mahant blutige Opfer darbringt, zurückzuerlangen, ist ihnen trotz der Unterstützung hervorragender Inder auch anderer Bekenntnisse, wie Mahatma Gandhi, C. R. Das und Rabindranath Tagore, auch in diesem Jahr noch nicht gelungen. —

Wie auf Ceylon, versuchte man auch in Indien und Burma ein Alkoholverbot zu erreichen. In Bombay soll auf dem Weg der allmählichen Einschränkung im Lauf von 10 Jahren eine vollständige Trockenlegung der Stadt und des Bezirks stattfinden. — —

Nachdem verschiedene deutsche Kaufleute nach Indien und Ceylon zurückkehren durften, nachdem man deutschen Gelehrten, wie den deutschen buddhistischen Mönchen die Einreise gestattet, haben auch deutsche christliche Missionare wieder die Einreiseerlaubnis erhalten. So ist kürzlich der evangelische Missionar Lubke aus Backnang zur Unterstützung von Sengle in Kalikut angekommen, um sich mit Sengle zusammen der Christianisierung der Iruwer zu widmen. —

Wie der „Vorwärts" (5. Februar 26) berichtet, wurde kürzlich in Madras eine indische „Fabian Society" unter dem Vorsitz des Majors Graham Pole gegründet, die sich die Aufgabe gestellt habe, in Indien eine Arbeiterpartei nach dem Muster der englischen zu schaffen und dazu besonders die indische Intelligenz heranzuziehen. —

Über die weitere, neue politische Entwicklung Indiens, auf die wir hier nicht näher eingehen können, wie über Reformbestrebungen und das Verhältnis der Religionen, belehren uns ein Artikel von Kanji Dwarkadas, M. A. über „England and India" in den „Foreign Affairs", Nr. 1 von 1925, London, sowie weiterhin im „Manchester Guardian" vom 8. Juli 25 die Artikel „The Future of India" und „India as I knew it" von M. F. O'Dwyer, und ein Bericht in den „Financial Times", London, vom 26. Mai vorigen Jahres über „The Assam Dinner", auf dem Lord Birkenhead, der Sekretär für Indien, sich ausführlich über indische Reformen vernehmen ließ. Weiterhin: „Mr. Gandhi's new Move" in „The Times", London, vom 23. Juli 25, „The Economic Consequences of Foreign Rule in India" von Savel Zimand in „The Nation", New York, vom 29. April — in deutschen Blättern schließlich „Was wird in Indien?" (Schleswiger Nachrichten, 1. Juli), „Die Swaraj-Partei in Indien" (Germania, 18. Juli), „Mahatma Gandhi und die Pariafrage in Indien" (von Tarachand Roy im Hamb. Fremdenblatt, 25. Juli), „Der Ausblick in Indien" (Gandhis Rücktritt; „Köln. Volkszeitung" vom 15. Januar 1926 und „Germania ' vom 13. Januar 1926), „Der Nationalkongress in Cawnpore" („Freiheit oder Tod", in d. „Deutsch. Allgem. Ztg.", Berlin, vom 14. Januar 1926), und „Zum nationalen indischen Kongress" („Darmstädter Tageblatt" vom 9. Februar 1926). —

5. Ceylon.

Aus einer Übersicht über den „Stand der Missionen der Oblaten der Unbefleckten Jungfrau Maria" (Heft 5, S. 138 der „Monatsblätter", Hünfeld) geht hervor, daß der Unterricht der Missionare in Colombo von 43 036 „Andersgläubigen" und 1 429 933 „Heiden", worunter wohl meist „Buddhisten", zum kleineren Teil vielleicht auch tamilische Hindus zu verstehen sind, besucht wird. Die Oblaten unterhalten zu diesem Zweck in Colombo 504 Volksschulen und 19 „gehobene Schulen", sowie zahlreiche Kirchen, Kapellen, Waisen- und Krankenhäuser. Die Zahl ihrer Geistlichen beträgt rund 200, ihrer Ordensschwestern 600 und ihrer Lehrer 1600. In Jaffna im Norden Ceylons unterhalten die Oblaten ebenfalls größere Missionen. Deutsche Patres sind unseres Wissens nach nicht wieder zugelassen — die rund 20 deutschen Oblaten, die 1914 auf Ceylon weilten, wurden, wie die deutschen Buddhistenmönche von Polgasduwa, nach Diyatalawa und späterhin nach Australien als Kriegsgefangene gebracht. —

Den ehemals auf Polgasduwa ansässigen deutschen Bhikkhus und Samaneras ist schon vor längerer Zeit die Wiedereinreise nach Ceylon gestattet worden. Nyanatiloka-Thera, der in den letzten Jahren als Professor an der Universität Tokyo in Japan tätig war, wollte nach einem Schreiben an den Verfasser unserer „Weltschau", zusammen mit Bhikkhu Vappo nach Dodanduwa zurückkehren. Auch Bhikkhu Mahanamo, der nach Kriegsende in Deutschland seinen früheren Apothekerberuf wieder aufgenommen hatte, wollte das Sauerland verlassen, um sich nach Polgasduwa zu begeben. Nun bringt der „Observer" vom 30. Dezember 1925 eine Nachricht aus Dodanduwa, die wir hier vollinhaltlich wiedergeben: „Arrangements are being made at Polgasduwa, the Island Hermitage situated in Ratgama lake at Dodanduwa, to receive a number of German Buddhist priests who are expected early in January. The „Dana Sala" and the „avasas", which are in a dilapidated state owing to eleven years' disuse, are being repaired.

„The priests who are expected include the Revs. Nyanatiloka, Vappo, and another from Tokyo, the Austrian Prince Priest from Surabaya in Java, the Rev. Mahanamo, and two others from North-Germany.

„Information has been received by Mr. Wijesekara from Rev. Nyanatiloka, that about twenty young men from Germany have written to him expressing their desire to join the priesthood and come to Ceylon to receive tuition under him at Polgasduwa. But no definite arrangements are to be made till the arrival of the High Priest, the Rev. Nyanatiloka, in Ceylon.

„It appears the Rev. Nyanatiloka expressed a wish to perform „Dhallekarma" in Ceylon, but there being many sects of priests in Ceylon, Mr. Wijesekera has suggested to him to perform „Dhallekarma" in Burma.

„The Government Agent accompanied by the Mudaliyar Wellaboda Pattu, went to Polgasduwa about three weeks ago to inspect the place." —

Bhikkhu Nyanatiloka wurde in Burma, nicht in Ceylon ordiniert,

gehört also keinem der dort heimischen Nikayas (Siamese-, Amarapura- und Ramanya-Nikaya) an. —

Weiterhin wird uns aus Ceylon berichtet:

Zum Haupt des Siam-Nikaya am Malwatte-Tempel in Kandy wurde Rev. Ambanwella Sri Siddhatta Sumangala gewählt und am 28. April 1925 feierlich in sein Amt eingeführt. Zahlreiche Abordnungen aus ganz Ceylon waren zu der Feier erschienen und viele Ansprachen wurden gehalten.

Es mag von Interesse sein, daß auf Ceylon zur Zeit rund 7000 buddhistische Mönche leben, die meist dem Siam-Orden angehören. Da viele von ihnen nicht die Bildung besäßen, die heute notwendig wäre, um christlichen Einflüssen entsprechend entgegentreten zu können, schlägt der Anagarika Dharmapala die Gründung eines neuen Seminars für buddhistische Mönche vor. Schon sei dafür ein Haus am Victoria Drive in Kandy vorhanden — doch sei die Sache nicht nach dem Geschmack der Allgemeinheit — sie wolle leider vielfach „gelehrte" Bhikkhus, nicht aber gebildete. Fernerhin hat der Anagarika Dharmapala die Schaffung eines Anagarika-Bruder-Ordens in die Wege geleitet. Die zu Missionen ausgebildeten Anagarikas sollen in Indien in Gebieten Verwendung finden, in denen es keine Buddhisten gibt. Bhikkhus könnten in diesen Gegenden nur unter großen Schwierigkeiten ihre Ordensregeln befolgen — deshalb sollten ihnen Anagarika-Missionare vorarbeiten. —

Die buddhistischen Zeitungen und Zeitschriften Ceylons würden gut gelesen — auch „The Blessing", herausgegeben von Dr. Cassius A. Pereira, und „The Maha Bodhi College Magazine" hätten gute Fortschritte zu verzeichnen.

Die buddhistischen Schulen fänden im Lauf der letzten Jahre mehr Verständnis und die Buddhisten schickten mehr und mehr ihre Kinder dahin. Für Knaben seien heute als bessere Schulen zu empfehlen das Ananda College in Colombo, das Sri Sumangala College in Panadura, das Dharmasoka College in Ambalangoda, die Pijaratana Schule in Dodanduwa, für Mädchen die Ananda Balika Vidyalaya, Frau Higgins buddhistische höhere Mädchenschule in Colombo. Zwei neue bessere Mädchenschulen seien im Werden: in Matale die Koombiangoda Buddhist Girls School und in Kandy die Buddhist Girls School. In den Dörfern Ceylons werden überall Sonntagsschulen für Knaben und Mädchen eröffnet und die Y. M. B. A. ist unter der Stadtjugend sehr tätig, besonders durch Abstinenzarbeit. In Matale war diese Arbeit insofern von Erfolg gekrönt, als wieder einige Schnapsbuden aufgehoben werden mußten. —

Die Vereinstätigkeit ist rege. Die Vereine unterstützen in jeder Beziehung die Arbeiten des Anagarika Dharmapala zur Wiedererlangung der heiligen Stätten des Buddhismus in Indien, besonders der Stätte der Erleuchtung in Buddha Gaya. Das Wesakfest wurde in Ceylon, wie in Indien im verflossenen Jahr in gutbesuchten Versammlungen begangen — durch die indischen buddhistischen Blätter zog sich noch monatelang eine

Aussprache über die Wesakfeier in Calkutta, bei der Mahatma Gandhi eine Ansprache hielt, die wohl gut gemeint war, die aber zeigte, daß er nicht auf buddhistischem Standpunkt stehe; besonders habe er die atheistische Tendenz des Buddhismus verkannt. Wie die Wesakfeier, so wurde auch auf Ceylon, wie in Indien in der buddhistischen Welt der Geburtstag von Mary Elisabeth Foster am 21. September feierlich begangen und dabei in zahlreichen Ansprachen ihrer großen Verdienste um den Buddhismus in Ceylon, in Bengalen, Honolulu und Amerika gedacht.

Als Vertreter der Buddhisten Ceylons nahmen am letzten Indischen Nationalkongress, gesandt von der „International Buddhist Brotherbood", die Singhalesen Dr. Cassius A. Pereira und A. E. Gunasingha teil, um das Recht der buddhistischen Welt auf Gaya zu verfechten. Die Bauddharakshaka Sabha versammelte sich am 3. August unter ihrem neuen Vorstand im Ananda College, wobei Dr. C. A. Hewavitarane den Vorsitz führte. Eine weitere Versammlung hielt der Verein am 12. September. Am 21. September fand im Ananda College die gutbesuchte Versammlung der Lanka Bauddha Dharmadutha Bhikkhu Samitiya, an der sich Mönche und Laien beteiligten, statt. —

Die sog. „heilige" Zahnreliquie hat, wie schon in früheren Jahren, auch im verflossenen, wieder einmal die verschiedenen Parteien in Harnisch gebracht oder vielmehr zu einem Federkrieg veranlaßt, der besonders im „Buddhist Chronicle" zum Austrag kam. An der „Aussprache" beteiligten sich Burmesen und Singhalesen. Die Meinung vieler Schreiber geht, wenn sie, mit oft derben Worten, die Reliquie nicht überhaupt als Schwindel bezeichnen, dahin, daß der eigentliche Buddhazahn innerhalb der Elfenbeinkapsel sei, die von vielen schon für den Zahn gehalten werde. Die Wallfahrten, besonders die nach Kandy, werden bei dieser Gelegenheit ebenfalls unter die kritische Lupe genommen. —

Die buddhistische Kunst ist auf Ceylon lange schon nicht mehr auf der Höhe — aber man bemüht sich jetzt, wie in Indien von Calkutta aus für die indische Kunst schon seit längerer Zeit geschieht, sie auf Ceylon ebenfalls wieder zu beleben. Zwei neue Dagoben zeigen, daß diese Bemühungen nicht erfolglos waren — die Dagoba in Kotahena-Colombo und die in Visuddharamaya-Colombo. —

Schließlich noch zwei Nachrichten aus Ceylon, auf die wir in anderem Zusammenhang in dieser Weltschau schon kurz hinwiesen:

Der jetzt 62 jährige Anagarika Dharmapala trat noch, um einen großzügigen Versuch der Missionierung Europas zu machen, am 19. Juni 1925 von Colombo aus eine Europareise an. Die Londoner Blätter brachten spaltenlange Artikel über ihn, vielfach mit seinem Bild. Am 4. Oktober verließ er Southampton und kam am 13. Oktober in New-York an. —

Weiterhin wurde, wie wir bereits unter „Akadem. Nachrichten" erwähnten, zur Bearbeitung einer neuen Übersetzung des von ihm bereits

früher transscribierten und reich kommentierten „Mahawamsa“, der in Versform in Pali abgefaßten Geschichte Ceylons, unser Schriftleiter, Universitäts-Professor Dr. W. Geiger-München, von der englischen Regierung nach Ceylon eingeladen, wo er im Dezember wohlbehalten eingetroffen ist.—

6. Burma.

Burma zählt 13 Millionen Einwohner, wovon sich rund 250 000 zum Christentum, der Rest fast vollständig zum Buddhismus bekennen. Christlich sind die meisten Europäer und die Karenen, unter den Indern sind Hindus, Mohammedaner und Buddhisten, während die eigentlichen Burmesen mit verschwindenden Ausnahmen Buddhisten sind. Wie in Ceylon, ist auch in Burma die Vereinstätigkeit sehr rege. Ebenso werden buddhistische Schulen allenthalben gegründet. Aus den Grundsätzen, deren Befolgung sich die „Burma Buddhist Mission“ zur Aufgabe gemacht hat, mögen hier einige folgen, wie sie die „Maha-Bodhi“ (Vol. XXXIII, Nr. 4) zum Abdruck bringt. Dort heißt es u. a.:

The declared objects of this Mission are:

1. Den Buddhismus auszubreiten.

2. Schulen und Universitäten zu errichten.

3. Die heiligen Plätze des Buddhismus für die buddhistische Welt zu erwerben.

4. (wörtlich) Prevention, by lawful means, of the killing of living beings, and of the causing of pain to living beings. Picketting of meat-stalls and fish-stalls and similar unpleasant mearures are highly condemned by this Mission ...

5. Das Volk in die Lehre einzuführen.

6. Für Brunnen für Tiere und Vögel zu sorgen.

7. Für Krankenhäuser für Mensch und Tier zu sorgen.

8. Rauchen, Trinken, Opiumverbrauch, Ganja und andere Giftgenußmittel zu bekämpfen.

9. Vegetarische Hotels und Speisehäuser, wie Bäckereien zu eröffnen, Fleisch- und Fischessen zu bekämpfen und für Schließung von Schnapsbuden etc. besorgt zu sein.

10. Errichtung von Tierasylen, besonders für Kühe.

11, 12, 13, 14., Mönche und Nonnen, Witwen und Arme zu versorgen.

15—21. Kampf gegen Verbrechen und Unsittlichkeit, Versorgung der Opfer.

22. „Opening of presses and book-depots for the publication of books, pamphlets, treatises ...“

23. „The translation into English, Burmese and other languages of works on Buddhism in Pali and Sanskrit, by Hindus and Buddhists.“

24—26. Vortragswesen, Broschürenhandel, Übersetzungen.

27. „To organise and arrange world-conferences of Buddhists.“

28. „To establishe permanent international connection between the Buddhists of the East and the Buddhists of the West.“

29. Krankenpflege.

30. Geistige Pflege.

31. „To preach and propagate the equality of man and woman in all respects and thus to establish the equal rights of women in every department of human life.“

32—37. Elternliebe, 5 Gelübde, Erziehung, Schulwesen, Versorgung von Klöstern, Bibliotheken und Lesezimmer, Predigten. — —

Auf jeden Fall ein reiches Programm, das, wie die Verhältnisse heute selbst in Burma liegen, nicht allzuleicht durchzuführen sein wird. — —

In Burma soll ein Wunderkind, oder, wie die Zeitungen schreiben, ein „neuer Buddha“ leben. Die Binara-Nummer (Sept. 25) des „Buddhist Chronicle“ bringt nun ein Bild des kleinen Maung Tun Kyaing mit seinem Vater und aus der „New Burma“ einen Artikel über den Knaben.

7. Mittel- und Nordasien, Tibet.

Während man — außer in einigen englischen Blättern — über die vorjährige Reise, wie die beiden vorhergehenden Tibetexpeditionen von Madame Alexandra David-Neel, recht wenig in den Zeitungen fand, waren die französischen Blätter voll davon und der „Matin“ brachte wochenlang Tag für Tag lange Spalten aus der Feder der kühnen Pilgerin, die auch verschiedene Vorträge über ihre Expedition im „Collège de France“ hielt. Was sie von anderen Tibetreisenden unterscheidet, ist ihr Interesse für und ihr Vertrautsein mit dem Lamaismus und dem religiösen Leben der Tibetaner überhaupt. Da schildert sie packend die Sandstürme in der Nähe Lhasas, führt uns in Felsenklöster, die acht Monate im Jahr durch Schnee und Eis von aller Welt abgeschnitten sind, beschreibt eingehend den Potala-Palast, die Residenz des Dalai-Lama, beschreibt Klöster und Tempel, die Kunst und den Kult des Lamaismus, die Mönche, ihre Studien und ihre Tänze. Bewundernd betrachtet sie die großen Festzüge, die Sérpangprozession in Lhasa, von der sie sagt: „La procession dite sér pang est la plus belle que j'aie jamais vue au cours de nombreuses années de voyages en des pays divers.“

Von den berühmten Klöstern Lhasas bemerkt sie u. a.:

„Plusieurs monastères existent dans la ville même, ainsi que deux célèbres collèges où sont enseignés le ritual tantrique et les sciences occultes. Les trois grands monastères du Thibet, dont la réputation attire des milliers de pèlerins et où viennent étudier de jeunes lamas des régions les plus reculées de la Mongolie, de la Mandschourie et de la Sibérie, ne se trouvent point à Lhassa même. Séra, que j'ai déjà nommé, en est distant de 4 kilomètres environ, Depung de 6 kilomètres à peu près, et Galden est caché dans un cirque de montagnes à une vingtaine de kilomètres. Ce sont de véritables villes cléricales: Depung compte une dizaine de mille religieux dans son enceinte.

„Le saint des saints de Lhassa est le temple appelé D o Khang (mai-

son du seigneur). Il contient une statue en bois de sautal, entièrement dorée, qui représente Siddhartha Gautama dans sa jeunesse, avant qu'il ne soit devenu un Bouddha.

„Cette statue est originaire de l'Inde, elle fut transportée en Chine dans le courant du premier siècle avant notre ère. L'empereur chinois Thaidjoung T'aitsoung la donna en dot à sa fille lorsque celle-ci épousa le roi du Thibet Srong Tsan Gampo.“ (Le Matin, Paris, 13. Juli.). —

Von dem „Mond- und Butterfest“ schreibt sie („Matin“, 14. Juli):

„Une fête très curieuse a lieu chaque année à Lhassa, la nuit de la pleine lune du premier mois. Des carcasses en bois très léger, mesurant jusqu'à quatre et cinq mètres de haut, sont recouvertes d'ornements en beurre colorié, des personnages également en beurre: dieux, hommes, animaux, y sont attachés et devant chacun de ces édifices appelés tormas, une table supporte plusieurs rangées de lampes alimentées avec du beurre. Une centaine environ de ces tormas sont érigées dans le pa kor, c'est-à-dire la suite de rues qui forme le cercle du milieu du pèlerinage autour du Djo Khang. Cette fête nocturne est donnée aux dieux comme, d'autres fois, des concerts ont lieu pour les divertir.

„La fête des tormas de beurre à Lhassa est célèbre dans tout le Thibet et même dans les pays voisins et elle est assurément très brillante; mais, quant à moi, je la préfère dans le cadre somptueux du grand monastère de Kon-Boum où j'ai en l'occasion d'y assister plusieurs fois.“

Für die Klöster, die Klosterschulen, die Mönche ist Madame David-Neel stets voller Bewunderung. Auch kann sie die Kunstsammlungen, auch kleinerer Klöster, nicht genug rühmen:

„Certains palais lamaiques sont de véritables musées pleins de trésors artistiques. Là, depuis parfois plusieurs siècles, ont été accumulés les dons recus par une lonque lignée de grands lamas et les choses precieuses acquises par eux-mêmes. On y voit des émaux, des laques, de rares porcelaines, de merveilleuses broderies et des peintures d'artistes chinois ou thibétains. Trouver de tels châteaux, isolés au milieu des steppes désertiques ou cacheés parmi d'immenses forêts vierges, fait souger aux contes de fées. Mais tout n'est—il pas contes de fées dans cet extraordinaire pays, jusqu'au nom qu'il se donne: Khang Youl (le pays des neiges)“. („Matin“ vom 16. Juli). —

Die Schwierigkeiten, die deutsche, schwedische, englische, russische und japanische Reisende und Forscher in Tibet zu bestehen hatten, sind allgemein bekannt. Man sollte nun meinen, daß einer Frau in dieser Beziehung noch viel mehr in den Weg gelegt worden wäre. Aber da Madame David-Neel vor einigen Jahren, als der Dalai-Lama in Indien weilte, schon mit ihm zusammen war und sein Interesse für ihre Studien gewinnen konnte, und da sie auch sonst die besten Beziehungen hatte, so war es ihr möglich alle Schwierigkeiten zu überwinden, die sich ihr in den Weg stellten. Doch lassen wir sie selbst reden (nach dem „Matin“): „J'ai eu le privilège, unique à notre époque, de vivre dans plusieurs monastères. Ce que j'ai décrit de

leur aspect et des habitations séparées qu'ils renferment pourra déjà faire comprendre qu'une femme ait pu y séjourner. Néaumoins, la régle s'oppose à leur admission. Des raisons toutes spéciales: mon âge, les études que je poursuivais, et surtout de puissantes protections, m'avaient valu cette faveur." — —

Der „Telegraph", Amsterdam (16. 12.) bringt ebenfalls eine Beschreibung tibetanischer Ceremonien aus neuester Zeit. Über den Tanz der Lamas an den hohen Festen (Neujahrsfest und „Tsongcho") heißt es dort: ... „De dans wordt voorafgêgaan door een offeren van vruchten, rijst, melk of bloemen, de toeschouwers nemen deel aan dit ritueel. Dan komt de scheurende fanfare der trompetten, het gekeetter der cymbalen en de klank der trommels. De lama's in hun ceremonieele kleedij en maskers verschijnen uit den tempel en marcheeren rond het altaar met langzame en indrukwekkende passen. De duivelsdansen volgen hierop.

„De tweede helft van het programma wordt gevormd door een dramatische vertooning, meestal de tragedie van den koning Ralpachan..."

Nach dem „Buddhist Chronicle" (Colombo, Wap-il Number 1925), war der erste Europäer, der Lhasa betrat, ein Deutscher, der Jesuitenpater Grueber: „This German Jesuit, along with Father Dorville, a Belgian, set out in 1661 from China ... Dorville died upon the way. Grueber ... made his way right into Lhasa and went down into India through the Himalaya passes. „It is due to Grueber", says Tonnier, „that Europe received the first correct information concerning Tibet ..."

Lhasa hat eine starke, wohldisziplinierte Garnison, die aber mehr oder minder von England abhängig war. Des öfteren kam es zwischen der konservativen Lamapartei und den „freisinnigen und fortschrittlichen" Soldaten zu Reibereien, die schließlich im Juli, geschürt von Nord und Süd, die Form eines Bürgerkriegs annahmen. Dabei wurde ein Komplott, hauptsächlich von höheren Offizieren ausgehend, entdeckt, das gegen die Klosterburg von Sera Drapming gerichtet war. Die Lamas setzten die Absetzung des seinerzeitigen Kommandanten, sowie einer Anzahl in die Rebellion verwickelter Offiziere durch. 10 000 reguläre chinesische Truppen wollten von China aus einmarschieren, scheinen sich aber dann wegen der Revolution im eigenen Lande wieder zurückgezogen zu haben. —

Eine interessante Nachricht finden wir in verschiedenen Zeitungen und Zeitschriften, wonach die tibetanische Regierung, „trotzdem sie aus einer Zigarettensteuer die größten Einnahmen erzielen könnte", die Einfuhr von Tabak in jeder Form verboten habe. Sie gehe dabei, wie es in einem von Tibet an die amerikanische Regierung gerichteten Schreiben heißt, von religiösen Gesichtspunkten aus, zumal „der üble Dunst, der sich (durch das Rauchen) allenthalben verbreiten würde, Menschen und Tieren schaden, Übelkeit, Krankheit und Tod verursachen und den Wohlstand des Volkes schmälern würde." Wie der amerikanischen, ging auch der indischen Regierung ein Dokument gleichen Inhalts zu, das vom tibetanischen Gesamtministerium unterzeichnet sei.

8. China.

Die japanische Omotokyo-Bewegung, die den japanischen Behörden seit 1923 schon genügend Scherereien macht und die vor etwa anderthalb Jahren zur Verurteilung Deguchi Wanisabusos, des Schwiegersohnes der Stifterin, führte, hat durch den Aufenthalt des Führers vor seiner Gefangennahme in der Mongolei und in China auch dort Anhänger gefunden, besonders durch Unterstützung durch die „Rote Swastika“, dem buddhistischen Gegenstück zum „Roten Kreuz“. Der „Gott“ will in der Mongolei, wo er Omotokyo zur Weltreligion erklärte, bereits über eine halbe Million Anhänger gefunden haben. Wie sie sich in Japan auf shintoistisch-buddhistische Kreise stützen, suchen sie in China die revolutionären Wirren dazu zu verwenden, Anhänger zu finden, während sie in der Mongolei und in Sibirien mit „Roter Swastika“ und Bolschewismus liebäugeln. Der sprachlichen Verschiedenheit ihrer Anhänger sucht die Sekte durch Gründung von Esperanto-Schulen, deren erste in Ayabe in Japan, wo die Sekte entstand, errichtet wurde, zu steuern. —

Die politische Lage Chinas hat auch das religiöse Leben stark beeinflußt. Die antichristliche Bewegung, die vor über drei Jahren einsetzte, hat sich vielleicht noch verschärft, zumal Christentum und Europäertum gewöhnlich gleich gesetzt wird. Es hat sich sogar ein „Nichtchristlicher Verein junger Männer“ gebildet, der jeweils am Weihnachtsfest, am 24. und 25. Dezember einen „Antichristlichen nationalen Tag“ feiern will. Dazu hat die „Antichristliche Verbindung“ in Shanghai eine Flugschrift verbreitet, die „die Sünden des Christentums und der christlichen Welt“ aufzählt, die „Verbindung zwischen Mission und Imperialismus bei den Spaniern, Portugiesen, Franzosen und Engländern“ zeigt und dem Opiumkrieg Englands gegen China ein eingehendes Kapitel widmet. „Das heutige Christentum sei auf jeden Fall durch und durch kapitalistisch“. Schließlich beantwortet die Flugschrift die Frage „Wer ist Jesus?“ (nach dem „Evangelischen Missionsmagazin“, Stuttgart, 1925, Heft 5) sehr offen und wenig liebevoll und spricht sich sehr ablehnend über die Bibel aus.

Ja, sogar in christlichen Kreisen Chinas mache man sich, Zeitungsmeldungen zufolge, auf den „Untergang des Christentums in China“ gefaßt. „Die Folgen für das gesamte Missionswesen seien unabsehbar.“ Der bekannte „christliche Marschall“ Feng hat schwere Anklagen gegen die Missionare erhoben. „Die Missionare,“ so sagt er, „die nach China kommen, führen jederzeit den Namen Christus im Munde, ohne jedoch seine Lehre durchzuführen. Wenn die Christen über die gegenwärtigen Ereignisse in China nicht entrüstet seien, so verlassen sie damit ihre Religion und verdienen die Verachtung der ganzen Welt.“

Daß die Christentumsfeindlichkeit aus politischen Gedanken heraus genährt wird, dafür scheint die Tatsache zu sprechen, daß wohl Engländer und Franzosen unter dieser Bewegung zu leiden haben, nicht aber Deutsche. Die deutschen Missionare können vollkommen unbelästigt ihrem Beruf

nachgehen. So schreibt die „Potsdamer Tageszeitung“ (v. 25. Juli, nach der „Evang. Pressekorresp.“) u. a.: „Die Lage der deutschen Mission ist einzigartig günstig. Der Chinese ist überzeugt, daß wir mit Politik nichts zu tun haben. In der Provinz Kwangtung gehen die Deutschen unbelästigt durch die Straßen der Städte mit einem Armband und der Aufschrift „Deutscher“ umher, während die anderen Ausländer flüchten mußten.“

Anders freilich stellen England und Amerika im allgemeinen die Bewegung hin — sie wollen sie als rein christentumsfeindlich kennzeichnen, ohne politischen Hintergrund, nur auf den Lehren freier und sozialistischer Denker basierend. So schreibt „The Nation“ (New York, 17. Juni 25, Vol. 120, Nr. 3128): „... Not the purposes of political desperadoes, but the teachings of Darwin and Marx and Bertrand Russell and a long list of others provide the background out of which this movement has grown.“

Es ist sicher, daß die weite Verbreitung der Schriften von Darwin, Häckel und Marx, neben politischen Erwägungen, viel zum Entstehen der antichristlichen Propaganda beigetragen haben — aber auch die Anhänger des Konfucius beteiligen sich aktiv an der Bewegung, hauptsächlich unter der Führung von Dr. Tschen-Hundschang und Dr. Ku-Hungmieng, von denen auch die Gründung einer konfuzianischen Universität in Peking ausgegangen ist. Die Colleges und andere Lehranstalten, im konfuzianischen Geiste geleitet, sollen wie Pilze aus der Erde schießen. — —

Am aktiven Kampf gegen das Christentum ist von den alten in China schon lange heimischen Religionssystemen nur der Buddhismus nicht beteiligt, insofern, als er sich von Gewalthandlungen fern hält; er scheint überall neu aufzuleben, was sich in Predigten, Schulen und der Verbreitung von Zeitschriften und Büchern zeigt. Im „Evang. Missionsmagazin“ (Stuttgart 1925, Heft 9, Sept.) hat A. Nagel einen ausführlichen Aufsatz über den „Modernen chinesischen Buddhismus“ veröffentlicht, hauptsächlich auf den Ausführungen Tai Ping-Hengs im „Chinese Recorder“ fußend. Nagel sagt dort, daß die modernen Buddhisten Chinas sich wirklich anstrengen würden, eine „gänzlich neue und straffe buddhistische Organisation ins Leben zu rufen. Zahlreiche buddhistische Vereinigungen würden gegründet, die den Zweck verfolgten, die Lehre des Buddha zu verbreiten und den Menschen Gutes zu erweisen ... „Überall, wo fromme Mönche und gläubige Laien sich finden, treten solche Vereinigungen, wie die buddhistische Kirche, der Verein zum Studium des Buddhismus, der Verein zur Reinigung des buddhistischen Glaubens, der Verein zur Übung der buddhistischen Lehre, die Vereinigung der Erleuchteten ins Leben. Die bedeutendste Organisation ist die Nationale Buddhistenkirche ... Über 800 Mitglieder dieser Vereine hielten in Hangtschau eine Generalkonferenz ab. Der lediglich aus Mönchen bestehende Buddhistenorden veranstaltete letzten August eine Nationalversammlung in Hankau...“. —

„In den letzten fünf bis sechs Jahren haben die chinesischen Buddhisten zahlreiche Bildungsanstalten gegründet, als deren wichtigste die Buddhisten-Universität in Hankau, das buddhistische Seminar in

Wutschang und ein gleiches in Nanking, ferner die buddhistische Schule in Ankingfu und das buddhistische Institut in Tschangscha zu betrachten sind. In diesen Anstalten werden alle vom Regierungsschulplan verlangten Fächer gegeben, daneben freilich auch zahlreiche rein buddhistische Lektionen erteilt. Große Summen werden aufgebracht, um Gebäude zu erstellen für alle, die den Buddhismus studieren wollen ...

„Um die buddhistische Bildung auch den gebildeten Volksmassen zugänglich zu machen, ist eine Reihe namhafter, gut redigierter buddhistischer Zeitschriften gegründet worden ... Außerdem sind ... eine Menge Zweigstellen zur Verbreitung buddhistischer Schriften und heiliger Texte eingerichtet worden, wo Bücher und Schriften über den Buddhismus leicht zu bekommen sind. Einige dieser Zweigstellen sind sogar mit öffentlichen buddhistischen Leihbibliotheken ausgestattet. Schanghai allein zählt mehr als fünf solcher Zweigstellen zur Verbreitung buddhistischer Literatur.

„Eng verbunden mit dem buddhistischen Bildungswesen ist die buddhistisch-missionarische Propaganda ... Das gewöhnliche Mittel aber, an die Massen heranzukommen, ist der mündliche Vortrag über buddhistische Texte. Im vorletzten Jahr wurden an 26 verschiedenen Plätzen längere derartige Vortragsreihen gehalten, wodurch 150 Chinesen zum Eintritt in den buddhistischen Mönchsorden bewogen worden sind...

„... Ferner sorgt eine Menge buddhistisch-vegetarischer Gasthäuser in ganz China dafür, möglichst viele Leute in Kontakt mit dem Buddhismus zu bringen. Desgleichen wird jetzt der Verbreitung der buddhistischen Lehre nach dem Westen die größte Aufmerksamkeit zugewendet ..."

Weiterhin erzählt Nagel von den Reformbestrebungen Euyong kinwu's und des Mönches Thai-hi, von der Ausbildung von Gefängnispredigern, Straßen- und Disskusionsrednern, von der Verbreitung der Thing Fut-pan'schen Schrift „Die Grundwahrheiten des Buddhismus" durch die Behörden der Provinz Tschekiang, von der Errichtung von Waisenhäusern, Spitälern, Armenhäusern, Krankenhäusern in großer Zahl durch buddhistische Gemeinden, und von Riesenversammlungen aus Anlaß buddhistischer Vorträge in Tschekiang, von denen eine beispielsweise von 2600 Menschen besucht war. Nagel schildert ferner das Verhältnis dieses modernen Buddhismus zu den übrigen Religionssystemen und schließt seinen interessanten Artikel mit den bezeichnenden Worten:

„Auch dem Christentum ist in diesem modernen Buddhismus, der großenteils mit christlichen Methoden arbeitet, ein gewaltiger Gegner erwachsen. Der Kampf wird um so heißer und härter, je schärfer die geistigen Waffen sind, mit denen gekämpft wird, und je überzeugter die geistigen Kämpfer sind, die sich in der Arena des religiösen Kampfes begegnen. . . ."

9. Japan und Korea.

Viel Staub hat am Anfang des vorigen Jahres die Haltung Amerikas zur Einwanderungsfrage aufgewirbelt. Die amerikanischen Missionare in Japan hatten es damals nicht leicht. Schließlich schlossen sich zu gemeinsamer „nationaler“ Arbeit sogar 13 Schinto-, 7 Buddhisten- und 2 Christenvertreter zur „Japanischen Religionisten-Liga“ auf einer gemeinsamen Versammlung in der Universität Tokyo zusammen und gaben (nach der Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft, Berlin) als Ziel ihrer Vereinigung an: 1. Harmonische Zusammenarbeit in nationalen Fragen, 2. Erziehung der öffentlichen Meinung über amerikanische und sonstige Probleme, und 3. Amerika und die übrigen Mächte mit Japans wahrem Geist bekannt zu machen.

Zur Ausbildung von Geistlichen besitzt Japan z. Z. (nach Suma) für den Buddhismus: 55 Schulen mit 727 Fakultäten und 7138 Schülern, den Schintoismus: 3 Schulen mit 35 Fakultäten und 357 Schülern; und das Christentum: 30 Schulen mit 249 Fakultäten und 612 Schülern.

Aus einem Artikel Takakusus (The Young East, Vol. I, 1) geht hervor, daß der japanische Buddhismus heute in 13 Sekten und 58 „subsects“ zerfällt, von denen jede eigene Schulen unterhält. Von diesen höheren Schulen (colleges) sind die folgenden zum Range von Universitäten erhobenen die wichtigsten: „Ryukoku Daigaku of the Nishi Hongwanji Temple (the Shin sect), the Otani Daigaku, of the Higashi Hongwanji Temple (the Shin sect), the Rissho Daigaku (the Nichiren sect), the Komazawa Daigaku (the Soto sect), and the Rengo Daigaku (the Tendai, Jodo, Shin-gon of the new school, and Yuzunembutsu sect).“

Wie alljährlich, wurde auch im verflossenen Jahr vom 3.—8. April wieder das „Lumbini-Fest“, (erstmalig gefeiert unter der Kaiserin Suiko 606), die japanische Form des Vesakhfestes, in Tokyo zum Andenken an die Geburt des Buddha feierlich begangen. Dabei wurde ein mit Blumen reichgeschmückter Baldachin, begleitet von einer nach Hunderten zählenden Kinderschar, vom Asakusa- zum Hibiya-Park getragen und dort zur Aufstellung gebracht. Dort wurden Blumenspenden um ihn von den Studenten der sechs buddhistischen Universitäten und der sieben buddhistischen Mädchenschulen unter Absingung buddhistischer Lieder niedergelegt. Als besondere Überraschung bei der diesjährigen Feier kam ein Pavillon zur Aufstellung, dessen Vorhang ein herrliches Gemälde eines blühenden Asoka-Baumes von dem bekannten Künstler Senrin Kirigaya zeigte. Dazu gab es eine dramatische Darstellung des Lebens des Buddha, ein dementsprechendes Radioprogramm usw. —

Die Abteilung für Auswärtige Angelegenheiten von Japan hat soeben eine Übersicht herausgegeben, die den Stand der Auswanderung und des Auslands-Japanertums zeigt. Darnach waren im Juni 1924 — 345 764 Japaner im Ausland, wovon auf Europa 3 307 (darunter 497 weibliche) trafen. —

Die Nishi Hongwanji-Gruppe der Shin-Sekte unterhält buddhistische Missionen in China, Amerika, auf Hawaii und in der Südsee. Auf China treffen 45 Priester, 20 Predigthallen, 1 Kapelle und 45 608 Anhänger; auf Amerika: 36 Priester, 76 Kapellen, 60 Predigthallen und 7 357 Anhänger; auf Hawaii und die Südsee treffen rund 50 Priester, 40 Kapellen und Predigthallen und 65 000 Anhänger. —

Die koreanische Y. M. B. A., gegründet im Juli 1916 durch Kan Ryun und Ri Shoten und unterstützt von 30 großen Tempelgemeinden der Halbinsel, zählt heute über 2000 Mitglieder und unterhält ein Hauptquartier in Seoul beim Keifuku-Palast. Neben Werbevorträgen, Unterstützung von Werken der Kunst und Literatur, der Arbeit unter der Jugend, neben Gymnastik und Sport, geht sie jetzt daran, eine größere Bibliothek und eine eigene Zeitung zu schaffen. —

Die Taisho Issai-Kyo Kanko Kwai (Society for the Publication of the Taisho Edition of the Tripitaka) läßt die heiligen Schriften durch die Professoren J. Takakusu und K. Watanabe neu herausgeben. Die Ausgabe soll 55 umfangreiche Bände umfassen und wird in etwa 4 Jahren vollständig vorliegen. —

Das Studium der Sprachen, in denen die heiligen Schriften des Buddhismus ursprünglich abgefaßt wurden, Pāli und Sanskrit, nimmt in Japan erfreulicherweise immer mehr zu. Während für das Sanskrit seit vielen Jahren treffliche Lehrer vorhanden sind, wurde das Pālistudium erst vor 25 Jahren durch Professor Takakusu eingeführt. Augenblicklich sind folgende Sanskrit- und Pālilehrer an den japanischen Universitäten tätig:

1. Sanskrit: J. Takakusu, Tokyo; R. Sakaki, Kyoto; G. Tokiwai, Kyoto; H. Ui, Tohoku; U. Ogiwara, Shukyo Daigaku (Jodo); H. Izumi, Otani; (Higashi Honganji) G. Honda, Ryukoku (Nishi Honganji); S. Yamagami, Komazawa (Soto sect); K. Oka, Rissho (Nichiren sect); C. Ikeda, Tokyo; R. Hasebe, Koyasan (Shingon) und C. Ikeda, Buzan (Shingon).

2. Pāli: M. Nagai, Tokyo; G. Akanuma, Otani; S. Tachibana, Komazawa; N. Nagai, Rissho. —

Am 27. Juni starb in Kyoto im Alter von 74 Jahren Frau E. A. Gordon, eine begeisterte Freundin des Buddhismus, die während der letzten 20 Jahre, während der sie in Kyoto wohnte, auch zahlreiche Flugblätter über buddhistische Fragen veröffentlichte und an verschiedenen Plätzen im Lande buddhistische Denksteine und Statuen errichten ließ. Ihre Asche wird zur Hälfte in Koyasu in Japan, zur Hälfte an ihrem früheren Koreanischen Lieblingsaufenthalt in den Diamantbergen beigesetzt. —

Nach der letzten Veröffentlichung des „Department of Education" gibt es, laut „Young East" (Nr. 2, 1925) in Japan folgende buddhistische Sekten und Tempel:

Tendai:	4 532	Tempel	u.	Kapellen	m.	2 701	Hauptpriest.
Shingon:	12 295	„	„	„	„	7 223	„
Jodo:	8 360	„	„	„	„	6 488	„
Rinzai:	6 059	„	„	„	„	4 542	„

Sodo:	14 242	Tempel	u.	Kapellen	m.	11 871	Hauptpriest.
Obaku:	523	„	„	„	„	332	„
Shin:	19 692	„	„	„	„	15 435	„
Nichiren:	5 015	„	„	„	„	4 156	„
Ji:	494	„	„	„	„	348	„
Yuzu-nenbutsu:	360	„	„	„	„	321	„
Hosso:	43	„	„	„	„	17	„
Kegon:	32	„	„	„	„	19	„
Abhängig von mehreren Sekten:	50	„	„	„	„	—	„
Zusammen:	71 698	„	„	„	„	52 203	„
Unabhängige buddhistische Kapellen:	36 051	„	„	„	„	—	„

* * *

Ein buddhistischer Weltbund („World's Buddhist League") soll in Tokyo ins Leben treten. Der Plan geht aus von der japanischen Jugend, die sich um den „Young East" geschart hat. Das vorbereitende Komité erläßt einen Aufruf an die buddhistischen Gesellschaften der ganzen Welt:

„A. To supply us with information concerning the names, addresses, organisations and leading members of their associations.

B. To exchange correspondence with us at least once every month.

C. To supply us with information concerning books published or send to us specimen copies of such books, so that we may prepare a complete catalogue of all Buddhist books.

D. To put to us questions concerning Buddhism, to which we shall gladly reply.

E. To help us in forming a plan for convoking in Japan an international Buddhist conference."

„Man schreibe an „The Young East Publishing Office", Hongo, Tokyo, Japan." — —

Die Anhänger der Shinsekte begingen im Vorjahr die 600-Jahr-Feier des Tages, an dem Shinran Shonin, der Gründer der Sekte, sein Hauptwerk herausgab. Heute zählt diese Sekte, die Fasten, Reliquienkult und Zölibat verwirft, 13 Millionen Anhänger mit 30 000 Geistlichen. Im Frühjahr konnten im Chi-on-in-Tempel in Kyoto die Anhänger der Sodo-Sekte die Feier der 750. Jährung der Stiftung ihrer Sekte begehen. Die Feierlichkeiten nahmen eine volle Woche in Anspruch und wurden durch den neunzigjährigen Abt Genwu Yamashita eingeleitet. Fünfhundert Priester nahmen daran teil. —

Daß auch Japan vom „Kastenwesen" nicht frei ist, sehen wir an den sog. „Eta" und der wiederauflebenden Etabewegung. Die Eta werden verachtet, weil sie die Nachkommen von Fleischern oder Handwerkern sind, die mit Fleischbesorgung zu tun hatten und selber Fleisch aßen. Fischer und Jäger wurden ihnen vielfach gleichgesetzt. Sie haben sich aber jetzt zur Suiheisha-Bewegung organisiert und fordern lebhaft Gleich-

berechtigung. Da ihnen die Higashi- und Honwanji-Sekte zu viel „Kirchensteuern" abnahmen, demonstrierten sie auch vor deren Tempeln. —

Ein „Buddhisten-Kongress des fernen Ostens" fand im Zojojitempel im Shiba-Park in Tokyo vom 1.—4. November 1925 statt, der u. a. von 21 Delegierten aus China, drei aus Korea und drei aus Formosa besucht war; die Delegierten waren jeweils von zahlreichen Landsleuten begleitet. Über 300 Gäste waren anwesend, worunter sich u. a. Dr. Solf, der deutsche Gesandte, der kürzlich zum Präsidenten der Asiatic Society of Japan ernannt wurde, der Erziehungsminister Okada, der Leiter der Abteilung für religiöse Angelegenheiten im Erziehungsministerium, J. Shimomura, dann der Direktor der asiat. Abt. im Erziehungsministerium, E. Kimura, die Professoren Petzold, Gundert, Gauntlett und zahlreiche andere Ausländer befanden. Insgesamt war der Kongress von 1300 Männern und Frauen des In- und Auslandes besucht. Den Vorsitz führte Rev. Sayeki, während als 2. Vorsitzender Rev. Dou-gi, ein Chinese, fungierte. Zahlreiche Begrüßungsreden wurden gehalten, um dann die Arbeitsweise des Kongresses festzulegen. Die Beschlüsse, die am zweiten und dritten Tag gefaßt wurden, sind beachtenswert — sie mögen daher nach dem Bericht des „Young East' (Vol. I, Nr. 6 vom November 1925) hier wörtlich folgen:

„The second day of the conference, two departmental meetings were held, one for the discussion of methods and means of propaganda and the other for that of educational matters. The former was presided over by Mr. Tutsudo Kato and the following proposels were approved and adopted:

1. That Buddhists of Eastern Asia shall cooperate for worldwide propaganda, so that all the nations on earth may eventuelly bask in the boundless mercy of Buddha. To attain this object it is planed to publish Buddhist books and magazines in several Occidental languages, to send missionaries abroad and to establish a mission school either in Tokyo or Peking by cooperation of Japanese and Chinese Buddhists.

2. That Buddha's birthday shall be observed by Buddhists all over the world and this shall be made a universal custom.

„Prof. Dr. J. Takakusu of the Imperial University of Tokyo occupied the chair at the educational meeting, at which the following resolutions were passed:

1. That in connection with general education plans shall be framed and considered for fostering in the minds of children religious sentiment.

2. Education during holidays (Sunday Schools and Summer Schools) shall be made a regular annual function following the methods taken by early Buddhists of India.

3. That fundamental principles shall be fixed in Buddhist education.

4. That in view of the advance of Buddhist studies owing much to the study of original languages, Sanskrit or Pāli shall be made an indispensable subject of study in Buddhist Colleges or Univertities.

5. That for respecting the history of the study of original languages,

attention shall be paid to the collection, preservation and exhibition of old documents and manuscripts.

6. That plans shall be framed and considered for spreading social educational work.

7. That kindergartens, primary schools, middle schools, girl's higher schools, colleges and universities shall be made complete.

8. That women's education shall be advanced to the level of men's.

9. That plans shall be framed and considered for completing Buddhist text-bocks.

10. That Buddhists of the countries concerned shall give special facilities to Buddhist educationists coming from other countries on tours of inspection and that tours of inspections of historical Buddhist places and things in China and India shall specially be encouraged.

11. That a Buddhist primary school shall be established in England."

Der dritte Tag brachte u. a. eine Sitzung des „Social welfare works department", wobei u. a. der Beschluß gefaßt wurde, „that aggressive and vigorous movements for the suppression of drinking and opium-smoking shall be started."

Weiterhin wurde beschlossen, die nächste derartige Konferenz in Peking abzuhalten — die Zeit dafür soll von den chinesischen Buddhisten bestimmt werden. Ein Komitee für die Zusammenarbeit der Buddhisten des Ostens, wie zur Vorbereitung der Pekinger Tagung wurde gewählt; ebenso wurde bestimmt, daß Kongressberichte mit den Beschlüssen von der „Japan Buddhist Federation" in japanischer, von den chinesischen Delegierten in chinesischer Sprache herausgegeben werden sollten. Über die weitere enge Zusammenarbeit der Buddhistischen Vereine und Sekten Japans, Chinas und Koreas in bezug auf Werbung, Mission, soziale Fürsorge usw. wurden ebenfalls Beschlüsse gefaßt und besondere Unterabteilungen eingesetzt, für die tüchtige Mitarbeiter gewählt wurden.

An den Kongress schloß sich eine Reise der Chinesischen Delegierten nach verschiedenen Wallfahrtsorten, sowie Vorträge in verschiedenen Städten. Ihre Heimreise erfolgte am 21. November von Kobe aus.

Der „Young East" schließt seinen ausführlichen Bericht über diesen in seinen Auswirkungen für die ganze buddhistische Welt des Ostens sicher sehr wichtigen Kongress wie folgt: „We ... hope that this conference will become the forerunner of a greater conference in which Buddhists in India, Ceylon, Siam, Burma, Europe and America will be fully represented and that the day when such an international Buddhist conference is held will arrive in no distant future. Such a conference is a desideratum: for world peace, for humanity.". — —

In der Neujahrsnummer (Januar 1926) der japan. buddhistischen Zeitschrift „Gendai Bukkyo" zählt Prof. J. Takakusu folgende wichtige Ereignisse des Jahres 1925 im buddhistischen Leben Japans auf:

1. The first was the activity of an association that was f ounded in

1921 under the Presidency of H. H. Prince Kuni in commemoration of 1300 th anniversary of the demise of Prince Shotoku ... Last year it was consolidated into a foundation with a fund of 400 000 yen and rendered valuable services to the public in the line of preseration of oldest structures, gratuitous medical treatment and various other philanthrophic undertakings. This year it has an intention to hold an arts exhibition in which pictures and sculptures, of new and old schools will be on exhibit.

2. the compilation of the Taisho edition of Tripitaka ..., the work being the greatest of the kind ever undertaken by Buddhists of Japan.

3. die starke Tätigkeit der Y. W. B. A.: Efforts are also being made for the purpose of establishing a Buddhist Women's University ...

4. Tätigkeit in der Zeitschriftenfrage (bes. „Young East" in engl. Sprache).

5. a Y. M. B. A. hall of the Tokyo Imperial University was completed.

6. the publication of a concise exposition of Buddhism in modern Japanese was accomplished by the Rev. Muan Kizu. The work is Tripitaka in condensed form, removing inconvenience for those finding it difficult to comprehend the true meaning and contents of it.

7. The great earthquake gave impetus to Buddhists of Japan in establishing verious organs for social welfare work.

8. Lastly, the Far Eastern Buddhist conference was held in Tokyo.. it was of international importance that Japanese, Chinese and Korean Buddhist priests joined hands for the propagation of Buddhism all over the world. — —

BÜCHERBESPRECHUNGEN

Mahatma Gandhis Leidenszeit. Übersetzt und herausgegeben von Emil Roniger. Rotapfelverlag Zürich und Leipzig 1925. 517 Seiten 8 vo. gebunden Mk. 8.—.

Gandhi, der eine zeitlang die Welt in Aufregung hielt, ist heute in der allgemeinen Aufmerksamkeit schon wieder etwas zurückgetreten. So schnell lebt unsere Zeit. Auch die indische Selbständigkeitsbewegung hat längst eigene Wege eingeschlagen, die sehr wesentlich abweichen von denen, die dieser Heilige zu gehen beabsichtigte. Dennoch, er bleibt von Bedeutung, denn er hat voll guten Willens einen Weg beschritten, den vor ihm keiner zum Sieg gegangen war, der nur die Spuren von Märtyrern aufwies, Märtyrern menschlichen bösen Willens und menschlicher Roheit, Märtyrern ihres eigenen guten Glaubens gegenüber der Macht der Wirklichkeit. Gandhi wollte in der Politik Erfolge erringen, durch Mittel, die jenseits der Politik lagen. Seine ganze Liebe und Güte wollte er hineintragen in jene Hölle. Ohne Haß und Streit wollte er das Böse überwinden einfach dadurch, daß er ihm die Lebenskräfte entzog. Denn es ist klar, auch in der Politik kann das Böse nur dauern, wenn es die vielleicht widerwillige oder gleichgiltige, aber doch tatsächliche Mitwirkung der Guten findet. Fällt diese fort, so muß das Böse an Kraftlosigkeit sterben. Was hier für eine Aufgabe liegt, läßt sich erst ermessen, wenn man bedenkt, daß ein Laotse und Buddha nur den Weg hinaus aus der Welt kennen und das Böse in Politik und Welt dahinten lassen, ohne danach umzublicken, daß ein Konfuzius nach einem Leben voll vergeblicher Versuche, die Politik aktiv zu beeinflussen, verzweifelte. Mein Weg ist zu Ende, sagte er, als er es aufgab und sich zu seinen Schülern und Büchern zurückzog, — und daß ein Jesus seinen gewaltigen Versuch am Kreuz büßen mußte. Wenn also der Versuch des Mahatma gelungen wäre, so wäre das schon etwas gewesen, das ein Schauspiel für die Welt bedeutet hätte. Er ist aber auch gescheitert. Auch er hat sich zurückgezogen und andere Wege eingeschlagen. Noch ist die Zeit nicht reif für diesen Sieg.

Doch schon die Absicht bedeutet etwas. Und so ist die Verehrung des Mahatma wohl berechtigt. Wie machtvoll er ist, zeigt sich erst, wenn man seinen vornehmen Zeitgenossen, den zarten Dichter Tagore neben ihn stellt. Welche Welten trennen doch die beiden!

Aber eine andere Frage ist, ob wir nicht schon genug von ihm wissen. Wir haben das schöne Buch von Romain Rolland, das uns sein Bild zeichnet mit künstlerischer Hand. Brauchen wir daneben noch den rohen Stoff? Das vorliegende Buch gibt Stoff, bloßen Stoff; in großen Mengen, zu großen Mengen, ohne Gestaltung tieferer Art. Manches, was als Zeitungsartikel im Tageskampf von großer Bedeutung ist, verliert seinen Wert, wenn es abgelöst auf sich gestellt wird. Eine Stoffsammlung müßte dann schon eine vollständige Sammlung der Akten sein. Aber es genügt, wenn eine solche auf englisch vorhanden ist, denn sie ist nur für Forscher, nicht für

Laien. Und für Laien ist auch dieses Buch nicht. Gerade die Ausdrücke, die die Dinge bezeichnen, um die der ganze Kampf geht, sind in nur geringer Umformung der Buchstaben englisch stehen geblieben. Bloß verständlich für den, der englisch kann und auch für ihn besser verständlich, wenn er sie ganz englisch sieht. Was sind das z. B. für Ausdrücke: zivil-resistent, non-violent, Mitwerker, Nonkooperator, Kooperator, non-violente Desobedienz? Man könnte die Liste noch verlängern. Das ist doch kein Deutsch. Es wäre zu wünschen, wenn das später gebessert würde. Und ebenso wäre es zu wünschen gewesen, wenn der Übersetzer sich der sachkundigen Hilfe Professor Helmuth von Glasenapps vor Abschluß des Manuskripts bedient hätte. Dann wäre ihm erspart geblieben, daß das Verzeichnis der Erklärungen der indischen Ausdrücke sich fast ausnimmt wie ein Druckfehlerverzeichnis. Über dreißig Stellen, in denen indische Ausdrücke im Text falsch gebraucht worden waren, sind da verzeichnet. Das ist zu viel. Wenn man eine solche Hilfe wie Helmuth von Glasenapp in erreichbarer Nähe hat, soll man sie rechtzeitig benützen.

Der Verlag hat das Buch in einer sehr guten Ausstattung zu einem sehr billigen Preise gebracht. Das ist sehr zu loben; denn nur auf diese Weise werden umfangreiche Bücher sich halten können gegen das Buch der Zukunft, das ganz schmal und konzentriert sein wird.

Richard Wilhelm.

China, die Republik der Mitte. Ihre Probleme und Aussichten von Dr. B. L. Freiherr von Mackay. Mit neunzehn Nachbildungen chinesischer Originale. Stuttgart und Berlin 1914. J. G. Cotta'sche Buchhandlung, Nachfolger.

Das Buch ist im Jahre 1914 erschienen und gibt die durchschnittlichen Anschauungen wieder, die man damals in Deutschland über die aufregenden Ereignisse in China hatte. Es ist ja dann in China alles ganz anders gekommen als man vermutet hatte. Damit beschränkt sich der Wert des Buches auf eine Darstellung von Zeitmeinungen, die der Vergangenheit angehören. Schade, daß auch Bücher alt werden, ehe man sie liest.

Richard Wilhelm.

Die Körperformen in Kunst und Leben der Japaner. Von Professor Dr. C. H. Stratz. Mit 152 in den Text gedruckten Abbildungen und 4 farbigen Tafeln. Stuttgart, Verlag von Ferdinand Enke, 1925.

Dieses Buch des verstorbenen Verfassers ist eine Neuauflage seines im Jahre 1902 geschriebenen Werkes. In der bekannten Art seiner anthropologischen Schriften gibt es zunächst eine Darstellung der Körperformen der Japaner, deren Illustrationen z. T. mit solchen anderer Werke des Verfassers identisch sind. Darauf kommt eine Darlegung des japanischen Schönheitsbegriffs, der Art der japanischen Kleidung, und dann steuert das Buch seinem pikanteren Teil zu: den Ausführungen über das Nackte im täglichen Leben und die Darstellung des nackten Körpers in der Kunst.

Man weiß, daß Stratz gelegentlich einige Schleier lüftet, aber im Ganzen sich einer ehrbaren Dezenz befleißigt. Richard Wilhelm.

Der Hingang des Vollendeten. (Mahāparinibbānasutta). Von H. Beckh. Stuttgart 1925. Mk. 2.—.

Von Buddha zu Christus. Von H. Beckh. Stuttgart 1925. Mk. 1.50, beide Verlag der Christengemeinschaft.

Die Weisheit der Veden. Von Th. Paul Hoffmann, München, Callwey 1925. Mk. 1.—.

Buddhas Reden. Von Th. Paul Hoffmann, München, Callwey 1925. Mk. 2.—.

All den angeführten Bändchen ist Eines gemeinsam: der niedrige Preis. Da, mit gewissen Vorbehalten, alle in ihrer Art tüchtig sind, kann man sich über ihr Erscheinen nur freuen. Unter den drei Übersetzungen möchte ich besonders die des Mahāparinibbānasutta von Beckh hervorheben. Hier kommt wieder der tüchtige, exakte Forscher zum Vorschein, den andere Arbeiten Beckhs leider sehr vermissen ließen. Mit mir wird es mancher bedauert haben, daß der Mann, dem wir so hervorragende Leistungen auf dem Felde der Tibetischen und der allgemeinen Buddhismuskunde verdanken, ins Lager der Anthroposophen abgeschwenkt ist. In der vorliegenden Übersetzung, die es mit gutem Erfolge versucht, auch der wunderbaren Sprachschönheit des Textes gerecht zu werden, macht sich der anthroposophische Einschlag nur als leichter Firnis in den Anmerkungen geltend. Ganz in den Vordergrund tritt der Steinersche Einfluß dagegen in der Schrift „Von Buddha zu Christus". Trotzdem ist das Büchlein mit seinem tiefen Ernst lesenswerter als all das schöngeistige Zeug, das die moderne Orientseuche hervorgebracht. Es ist wenigstens keine Salonerbauung darin, sondern ein schweres Ringen mit religiösen Fragen, bei denen sich über Richtigkeit in wissenschaftlichem Sinne kein glattes Ja oder Nein erzielen läßt. — Die beiden Sammlungen Hoffmanns geben Übersetzungen Geldners, Kaegis, Deussens, Grassmanns und Oldenbergs wieder. Was der Herausgeber in den Einleitungen bietet, ist oft fragwürdig und mit Vorsicht aufzunehmen. Sogar direkt Falsches fehlt nicht. Um der Texte willen mag man über das moderne Religionsgetändel, das von den Veden auf Konfuzius, Goethe, Schopenhauer und wer weiß was, rein analogiegeleitet, wenn nicht von vagem Gefühl inspiriert, überspringt, hinwegsehen. A. Attenhofer.

Der Weg zur Wahrheit. (Dhammapadam). Von Paul Eberhardt. Gotha, Perthes. Mk. 4.—.

Was das Buch als Dichtung an sich taugt, kommt zunächst nicht in Betracht. Als Dhammapada-Übersetzung ist es eine Monstruosität. Wer den Palitext daneben hat, wird vielleicht auf seine Rechnung kommen; wem dieser nicht zugänglich ist, wird vielleicht erstaunt sein, daß schon in so

früher Zeit so banale Verse verfaßt worden seien. Freilich dürfte man diesen Eindruck aus allen Versübersetzungen des Dhammapada gewinnen können. A. Attenhofer.

Tolstoi und der Orient. Von Birukof, Zürich-Leipzig., Rotapfel-Verlag. Mk. 6.80.

Wenn es sich um Tolstoi handelt, ist man immer in einiger Verlegenheit. Sagt man nicht zu jedem Wort Ja und Amen, so gerät man in den Ruf eines Ketzers. Andernfalls läuft man Gefahr, jener Religions- und Fortschrittsbewegung zugeschrieben zu werden, die sich an den Salonpazifismus und die ästhetisierende Religiosität eines Tagore oder Romain Rolland knüpft. In allen „religiösen" Schriften Tolstois steckt eine tiefe intellektuelle Unehrlichkeit. Das ist mir in diesem Buche vor allem wieder aufgefallen, das von Entstellungen und unglaublichen Willkürlichkeiten strotzt. Kaum ein Satz über die orientalischen Religionen, der richtig wäre. Die sogenannten „Übersetzungen" sind oft geradezu groteske Entstellungen. Ich komme nicht über das Gefühl hinweg, daß in einer Ethik, die sich nicht auch strengste intellektuelle Gewissenhaftigkeit zur Pflicht macht, irgend ein Haken steckt. Mir scheint, daß da mit zu billigen Mitteln nach einer Lösung der brennenden Menschheitsrätsel gesucht werde. Es gibt eine Einseitigkeit, die Größe ist, aber auch eine solche, die man Borniertheit nennen kann, und von dieser letzteren scheint mir Tolstoi auch in diesem Buche nicht frei zu sein. Zum Bilde des „Grafen" (auf den Titel scheint großes Gewicht gelegt zu werden) mag das Werk dies und jenes beitragen; in bezug auf den Orient ist es gänzlich irreführend.

A. Attenhofer.

Melville T. Kennedy, The Chaitanya Movement. A Study of the Vaishnavism of Bengal. Calcutta-London: Oxford University Press, 1925. (The Religions Life of India Series).. 8° XII, 270 S. und 18 Abbildungen.

Als die Muslims die Hochburgen buddhistischer Gelehrsamkeit in Bihār, Nālandā, Vikramaśila und Vajrāsana, vernichteten und die Mönche nach Nepāl und Hinterindien auseinanderstoben, da starb wohl die längst schon auf Bengalen zurückgedrängte buddhistische Kirche, nicht aber der Buddhismus Vorderindiens. In Bengalen und Orissa hat er sich unter den untersten Volksschichten, ausgestoßen aus der brahmanischen Gesellschaftsordnung, im Kulte des „Dharma-Thākur" fast bis in die Gegenwart erhalten, und Bhikshus hat es bis ins 15. Jahrhundert noch gegeben. Daneben bestanden die Tantrasekten des Vajrayāna, wie die „Geschichte der 84 Zauberer" und Tāranātha's „Edelsteinmine" erkennen lassen, noch bis ins 17. Jahrhundert fort. Während die Tantrikas des Gorakhnāth vom Śivaismus absorbiert werden, ist der übrige Buddhismus wesentlich vom Krishna-Kult aufgesogen worden, und zwar von der Sekte der Chaitanyas. Die „Nerī-Nerās" (Mönche und Nonnen) wurden von deren Aposteln Nityānanda und Vīrabhadra bekehrt und leben heute in den Kasten der

Bāuls und Nerā-Nerīs fort. Aber schon früher hatte der Krishnaismus die buddhistisch-tantrische Sahajiyā-Lehre des Kanu Bhatta sich zu eigen gemacht, die, eine Weiterentwicklung des Chakra-Rituals zwischen Tantrika udd Vajrayoginī, die Grundlage der ganzen späteren Rādhā-Krishna-Mystik werden sollte. Und auch hier war es Chaitanya, der die letzten Spuren des Buddhismus tilgen sollte. Er hat das tantrische Ritual endgültig ausgeschaltet, indem er die erotischen Beziehungen zwischen Rādhā und Krishna in die mystische Symbolik seelischer Erlebnisse umwandelte, analog der Bildersprache der mittelalterlichen Mystiker des Katholizismus, Dante und Mechthild von Magdeburg, Bernhard von Clairvaux und Tauler. Für diesen indischen Franz von Assisi, wie ihn Grierson mit Recht genannt hat, war das Liebesspiel des göttlichen Hirten nur Blid des Wirkens der himmlischen Liebe (Prema) und ihr Erlebnis Vollendung der Bhakti. Diese naive Herzensfrömmigkeit und Nächstenliebe hat ihn zum Reformator des mittelalterlichen religiösen Lebens ganz Nordindiens gemacht, sosehr, daß allein die Hälfte aller älteren Literatur in den Volkssprachen Nordindiens unter dem Eindruck seiner hinreißenden Persönlichkeit und der durch sie ausgelösten Welle frommer Inbrunst ihren Ursprung gefunden hat; und auch in der heutigen Renaissance des Hindutums spielt sein Vorbild keine geringe Rolle. Es ist daher sehr zu begrüßen, daß der fünfte Band der von Farquhar herausgegebenen Religious Life of India Series ihm gewidmet ist. Denn Kennedy's Buch schließt eine empfindliche Lücke, indem es handlich alles das, was man sich bisher mühsam aus einer Menge Werke zusammensuchen mußte, in zehn Kapiteln behandelt: 1. Grundlagen der Bewegung (Einfluß des Buddhismus!); 2.-3. Leben Chaitanya's; 4. Chaitanya's Reform; 5. Geschichte der Sekte (Nityānanda und Bekehrung der Buddhisten; das Wallfahrtszentrum Brindāban bei Mathurā; Mission; Theologen; Verfall und gegenwärtige Erneuerung); 6. Lehre (Kosmologie und Gnadenlehre; Stufen der Bhakti und ihre erotischen symbolischen Gegenbilder); 7. Literatur; 8.-9. Die Sekte heutzutage (Asketenorden und Kult); 10. Verhältnis zum Christentum. Das letzte Kapitel ist leider einigermaßen unerfreulich, da der Verfasser in ihm Missionstendenzen verfolgt, was an sich keineswegs zu verurteilen wäre, aber, da nun einmal die Überlegenheit des Christentums um jeden Preis bewiesen werden soll, zu einer Vergewaltigung des Stoffes führt. Statt dieser einen Form indischer mittelalterlicher Religiosität die entsprechende, übrigens durch die Angst vor der Haeresie viel weniger durchgebildete Entwicklung im mittelalterlichen Katholizismus zu konfrontieren, wird bald aus den ältesten, bald aus den modernsten Epochen christlicher Theologie alles herangeholt, was dem Zwecke dienlich erscheint. Auch mit der Gegenüberstellung des historischen Jesus und des mythischen Krishna sollte man nach den bisherigen Erfahrungen vorsichtiger sein. Nach dem nunmehr gesicherten Mythisierungsprozeß des geschichtlichen Jesus in den fleischgewordenen Christus, des hīnayānistischen Buddha in das mystische Buddhasystem des Mahāyāna und ähnlicher Vergöttungstendenzen des Propheten Mohammed wie Alsī'

im Schiitentum wird man noch lange nicht behaupten dürfen, daß hinter dem Yādava-Heros nicht auch eine historische Persönlichkeit stecke. Aus dieser Einstellung wird man auch die Verständnislosigkeit des Verfassers gegenüber der ganzen erotischen Bildersprache des Krishnaismus erklären müssen, die er trotz der ausdrücklichen gegenteiligen Erklärung und eingehenden Analyse in den Schriften der Chaitanyas als grobe Sinnlichkeit deutet, eben weil er den westlichen Analogiefall übersieht. Trotz dieser Mängel kann das Buch aber nur empfohlen werden!

Hermann Goetz, Berlin.

Das Suchen nach Gott. Von Sādhu Sundar Singh. Gedanken über Hinduismus, Buddhismus, Islam und Christentum, übersetzt und erläutert von Friedrich Heiler. München (Ernst Reinhardt) 1925. 8°, 94 S. Mk. 2.—

Das innere Leben. Von Inayat Khan. Erlenbach-München (Rotapfel-Verlag) 1925. 8°, 62 S. Mk. 1.60, geb. Mk. 2.50.

Aus einem Rosengarten Indiens. Von Ingyat Khan. Erlenbach-München (Rotapfel-Verlag) 1925. 8°, 195 S. Mk. 3.60, geb. Mk. 4.50.

Die Schale von Saki. Von Inayat Khan. Gedanken für tägliche Meditation. Erlenbach-München (Rotapfel-Verlag) 1925. 16°, 126 S. Mk. 2.50.

Die vorliegende kleine Schrift Sādhu Sundar Singh's, aus seiner Missionstätigkeit in Indien hervorgegangen, sucht das Christentum als Schlußstein der religiösen Entwicklung des Hinduismus darzutun, indem sie sich Schritt für Schritt mit den Lehren der verschiedenen Sekten auseinandersetzt. Und der Marburger Theologe Heiler glaubte sie daher als besonders geeignet ansehen zu müssen, „die Religionen Indiens zu kennzeichnen und zu beurteilen" (S. 82), und hat sie in mustergültiger Weise ins Deutsche übertragen. Aber um Religionen gerecht zu werden, genügt es nicht, ihr Dogma zu zergliedern, das doch nur ein stammelnder Versuch ist, das überwältigende Glaubenserlebnis in die Welt unserer Gedanken zu übertragen. Dogmen werden dem lebendigen Glauben stets nur teilweise gerecht und haben stets einen wunden Punkt, wo man sie logisch aus ihren Angeln heben kann. Was notwendig ist, ist die Einfühlung in den jeweiligen Schwerpunkt des religiösen Erlebnisses, und dies verlangt eine gewisse Distanziertheit des Kritikers. Dazu ist aber ein selber so großer Frommer und Beter wie Sundhar Singh unfähig, und seine Schrift, innere Notwendigkeit des Glaubensbekenners, muß daher den, der seine früheren Schriften kennt, enttäuschen, umsomehr, als ein platter Evolutionismus längst abgetaner europäischer Philosophie und eine vielfache Unkenntnis indischer Religionsgeschichte sie ungünstig belasten. Es ist kein Beweis für das Christentum, daß es „zu allen Zeiten allen Menschen den Frieden des Herzens gebracht", da das für alle wirklich lebendigen Religionen gilt. Märtyrer kennt der Hinduismus nicht minder als das Christentum; Śankara's Monismus und Mohammeds Islam sind von der Gnadenlehre aus nicht zu widerlegen, da es sich um eine ganz andere Betrachtungsweise des

Göttlichen handelt; der Krishnaismus nicht aus dem Gegensatz des epischen Krishna und der Bhaktimystik, da dies zwei grundverschiedene, erst spät künstlich verbundene Phasen religiöser Entwicklung sind. Ebenso ist es unrichtig, daß erst das Christentum der Frau Freiheit und Achtung gebracht. Man könnte so fortfahren! Wertvoll bleibt dies Büchlein nur als Dokument für das Denken seines Verfassers.

Das Gleiche gilt für die Schriften Ināyat Khān's. Er versucht nicht zu widerlegen, aber in seinen Sufismus Christentum wie Hinduismus einzureihen. Dieser Sufismus hat mit dem der Vergangenheit nichts mehr gemein, wenn auch die Einbeziehung indischer Bhakti und Vedānta schon den muslimischen Mystikern des 15. bis 17. Jahrhunderts in Indien charakteristisch ist. Auch hier alles gedanklich sehr verwässert, auch hier Plattheiten, Selbstverständlichkeiten! Bedauerlich ist, daß die Ausgabe anscheinend von nicht fachkundiger Hand gefertigt worden ist, sonst wäre ein Titel wie „Die Schale von Sâki" unmöglich gewesen; es ist das mystische Symbol des Bechers voll Wein der göttlichen Ekstase, den der Schenke, der Geliebte, d. h. Gott, reicht, wie schon bei Hāfiz genugsam zu lesen ist.

Wenn so diese Bücher inhaltlich nichts Neues bieten, wäre es doch ungerecht, sie unbeachtet zu lassen. Mögen sie gedanklich oft naiv wirken, mögen sie für uns Europäer überlebte Trivialitäten enthalten, sie sind Dokumente ernsthafter Frömmigkeit und heißen Ringens, von Indern für Inder geschrieben. Dokumente des religiösen Lebens, das, seit dem 16. Jahrhundert in Äußerlichkeiten erstarrt, nun nach neuer Form ringt! Was Rām Mōhan Roy und Keshab Chander Sen einst geweckt, was Devendranāth Tagore und Rāmakrishna, Svāmī Vivekānanda und Dayānand Sārasvatī entwickelt, entfaltet sich heute zu intensivem Leben. Ob Gandhi seinen Glauben im sozialen und politischen Kampf verwirklicht, ob Rabīndranāth Tagore die Welt der Upanishads und des Krishnaismus in die Gegenwart umsetzen will, ob Sayyid Ahmad den Urislam wieder erwecken wollte, Ināyat Khān den Sufismus, Sādhu Sundar Singh das Christentum erneuern will, es ist stets dasselbe, Neuformung des religiösen Lebens, und stets ein Ringen, die Auseinandersetzung mit der Gedankenwelt Europas. Mag vieles unreif, ungegoren sein, es ist lebendige Frömmigkeit, und es gibt zu denken, daß auch bei uns genug Menschen ihren inneren Halt ebendort suchen. Hermann Goetz, Berlin.

Die Kunst des Orients. Von Ernst Kühnel. Die sechs Bücher der Kunst, Band 2. 127 Seiten, 5 Tafeln und 172 Abbildungen. Akademischer Verlag Athenaion. Wildpark-Potsdam. (o. J.)

Kühnel ist eine Autorität auf dem Gebiet der islamischen Kunst und so versteht es sich von selbst, daß die Teile des Buches, wo von diesem Thema die Rede ist, besonders gut und für den Leser ergiebig ausgefallen sind. In den 48 Seiten über die „Kunst des Islam" steckt eine erstaunliche Fülle an Kenntnissen, es verrät sich darin auch der überlegene Geist, der

sein Material vollkommen beherrscht und von seinem hohen Standpunkt aus die Fülle der Erscheinungen zu übersehen und klar darzustellen vermag.

Als Ganzes hat das Buch sich das Ziel gesteckt, ein großes Publikum mit der Kunst der verschiedenen Völker Asiens vertraut zu machen. Es ist also nur eine Einführung und zwar eine recht summarische Einführung, weil der zur Verfügung stehende Raum sehr beschränkt war. Da sie aber mit viel Verständnis und Verantwortungsgefühl, im islamischen Teil sogar mit einem außergewöhnlichen Wissen geschrieben ist, so kann sie nur warm empfohlen werden. Ludwig Bachhofer.

Die Kunst Indiens. Von Ernst Diez. Handbuch der Kunstwissenschaft. 193 Seiten, 13 Tafeln und 281 Abbildungen. Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion, Wildpark-Potsdam. (o. J.)

Es ist schade, daß der Autor sich nicht entschließen konnte, sein Buch „Einführung in die Probleme der indischen Baukunst" zu nennen und sein Thema auf den damit bezeichneten Umfang einzuschränken. Diez besitzt zweifellos ein waches Empfinden für Architektur, und was er darüber geschrieben hat, ist ausgezeichnet, nicht zuletzt durch die systematische Aufteilung der Materie. Gerade die Kapitel, in denen die Frage nach Ursprung und Herkunft der beiden Haupttypen des indischen Tempels, des nordindischen mit dem steilen Shikara und des südindischen mit dem terrassenförmig abgestuften Pyramidendach erörtert wird, berühren sehr angenehm durch das gesunde Urteil und die verständige Zurückhaltung, womit die einzelnen Theorien durchbesprochen werden. Die darnach gegebene Entwicklungsgeschichte des Shikara-Vishnu- und des Shiva-Tempels wird jeder mit Gewinn lesen.

Sehr viel weniger verläßlich ist das, was der Verfasser über die Plastik sagt. Es würde zu weit führen, wenn ich auf die Irrtümer eingehen wollte, die sich gerade in der Geschichte der frühindischen Skulptur eingeschoben haben. Unter anderem sei nur darauf hingewiesen, daß die große Figur aus Parkham höchstwahrscheinlich einen Yaksha, sicher aber keinen Bodhisattva darstellt, und daß es aus der Maurya-Zeit sehr wohl figürliche Plastik gibt, die auf derselben Höhe wie die Tierkapitelle der Aśoka-Säulen stehen. Sehr befremdlich ist es auch, wenn heute noch jemand die Theorie vom „griechischen Einfluß" auf die Gupta-Kunst „ernst nimmt": es gibt nichts, was indischer wäre als gerade diese Kunst, und eine nur oberflächliche Analyse muß jeden Gedanken an einen solchen Einfluß für absurd erklären.

Bezeichnenderweise findet Diez sofort wieder auf das Niveau seiner ersten Kapitel zurück, wenn er über die Architektur der indischen Kolonialländer spricht. Und hier wird man es ehrlich bedauern, daß diese Ausführungen so karg bemessen sind. Ludwig Bachhofer.

Chinesische Plastik. Ein Handbuch für Sammler. Von Alfred Salmony. 172 Seiten und 129 Abbildungen. Bibliothek für Kunst- und Antiquitätensammler, Bd. 26. Richard Schmidt & Co. Berlin 1925.

Den Sammlern chinesischer Plastik und solchen, die es werden wollen, sollte mit diesem Buch ein Mittel an die Hand gegeben werden, mit dessen Hilfe sie sich in dem weiten Gebiet der chinesischen Skulptur zurechtfinden können. Dieses Ziel ist im großen Ganzen erreicht; nur wäre es unbedingt nötig gewesen, daß der Kleinplastik der Ming- und Ch'ing-Dynastien mehr Raum gegönnt worden wäre, denn die überwiegende Mehrzahl der Dinge, die man im Kunsthandel und in den Sammlungen zu sehen bekommt, gehört zu dieser Kategorie, über die seltsamerweise noch wenig Verläßiges gesagt worden ist. Hier wäre eine schöne Gelegenheit gewesen eine bedeutende Lücke auszufüllen; Salmony hat sie aber leider ungenützt verstreichen lassen.

Mit verschiedenen der gegebenen Daten stimme ich nicht überein, doch kann nicht von Fall zu Fall darauf eingegangen werden. Die Frage nach der Entstehungszeit der bekannten Köpfe und Statuetten, die Torrance in Ssu chuan gefunden hatte und die sich in München und London befinden, scheint mir durch eine Erwerbung, die das Münchner Völkerkunde-Musum in den letzten Jahren gemacht hat, zugunsten von T'ang entschieden zu sein: der betreffende Kopf stimmt in Material, Stil und Ausdruck ganz mit einem der Torrance-Köpfe überein, zeigt aber, dank seiner ausgezeichneten Erhaltung, alle Merkmale des reifen T'ang-Stils.

Salmony nimmt die Plastik der einzelnen Dynastien in chronologischer Reihenfolge her; den Beschluß bildet ein Kapitel über Fälschungen, das besonders interessant ist, weil ja der Verfasser gerade auf diesem Gebiet über eine ungewöhnlich reiche Erfahrung verfügt.

Ludwig Bachhofer.

Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, herausgegeben von Paul Kluckhohn und Erich Rothacker, 4. Jahrgang (1926), Heft 1.

Unter den wertvollen Aufsätzen dieser schönen Zeitschrift sollen unsre Leser auf den Aufsatz von Heinrich Zimmer: **„Zur Rolle des Yoga in der geistigen Welt Indiens“** hingewiesen werden. Hier wird die Frage aufgerollt, wie sich indische Geistigkeit von westlicher unterscheide, und mit glücklichem Wurf wird, wie mir scheint, das Wesentliche getroffen. Aber trotz der außerordentlichen Weite dieses wahrhaften Weltproblems verliert sich der Verfasser nicht in den Nebeln einer vielen so reizvollen Esoterik, trotz hoher Stilisierung verfällt er nicht den Lockungen der schönen Prägung, sondern auf dem Fundament sicherer Kenntnisse, die sich dem unterrichteten Leser sehr deutlich dartun, ohne doch den Außenstehenden unnötig zu belasten, errichtet er ein Gebäude, das jedem Denkenden greifbaren Nutzen bietet.

Otto Strauß, Kiel.

Oskar Schloss Verlag, München-Neubiberg. — Druck von W. Hoppe, Borsdorf-Leipzig.

ZEITSCHRIFT

FÜR

BUDDHISMUS

UND VERWANDTE GEBIETE



SIEBENTER JAHRGANG
(NEUE FOLGE VIERTER JAHRGANG)
DRITTES UND VIERTES HEFT

OSKAR SCHLOSS VERLAG
MÜNCHEN-NEUBIBERG

Zeitschrift für Buddhismus

Begründet und herausgegeben von Oskar Schloss
München-Neubiberg.

Schriftleitung:
GEH. RAT PROFESSOR DR. WILHELM GEIGER
München-Neubiberg.

Inhaltsverzeichnis:

ZEITSCHRIFT FÜR BUDDHISMUS
UND VERWANDTE GEBIETE

HERAUSGEGEBEN VON OSKAR SCHLOSS, MÜNCHEN-NEUBIBERG
SCHRIFTLEITUNG: PROFESSOR DR. WILHELM GEIGER, MÜNCHEN

VII. Jahrgang **Heft 3/4** **1926**

Saṃyutta-Nikāya.

Die in Gruppen geordnete Sammlung
aus dem Pāli-Kanon der Buddhisten,
zum ersten Mal ins Deutsche übertragen von Wilhelm Geiger.

Sutta 20. Samiddhi.

Der Thera Samiddhi wird im Kanon mehrfach genannt. Im Majjhima Nr. 133 (= III. 192 ff.) wird erzählt, wie er sich von Mahākaccāna einen Ausspruch des Buddha näher erklären läßt. Er begegnet uns auch weiter unten in 4. 22 und der Vers, der ihm hier in den Mund gelegt wird, steht Theragāthā 46. Saṃyutta 35. 65—68 (= IV. 38 ff.) richtet er eine Reihe von Fragen an den Buddha, und Aṅguttara, Navakanipāta 14 (= IV. 385 f.) wird er von Sāriputta über dogmatische Fragen geprüft. Auf unser Sutta bezieht sich die Jātaka-Erzählung 167 (= Jātaka II. 56 ff. der Fausböllschen Ausgabe) und es kommen hier auch die beiden in 3 der Devatā und dem Samiddhi in den Mund gelegten Verse als Worte einer Göttin und Antwort des Bodhisatta vor.

Das in 1 genannte *Rājagaha* war zu des Buddha Zeit die Hauptstadt des Magadhareiches. Die Ruinen der Stadt, jetzt Rājgir genannt, liegen im südlichen Bihār. Der Tapodā-Park führte seinen Namen nach einer warmen Quelle. Der Komm. I. 47[1] erklärte das Wort durch *tattodaka*. Es wird dann weiter erzählt, die Tapodā sei der Ausfluß eines unter dem Vebhāraberge (jetzt Baibhār) gelegenen Teiches in einem Parke der Nāgas, d. h. der Schlangengeister, gewesen. Sein warmes Wasser verdanke er dem Umstande, daß er zwischen den beiden Lohakumbhī-Höllen hindurch fließe. Durch die Legende soll natürlich erklärt werden, warum die Tapodā-Quelle warm zu Tage tritt. Der Tapodārāma wird auch in Dīgha 16. 3. 42 f. (= II. 116 f.) und im Aṅguttara, Dasakanipāta 96. 1 (= V. 196) erwähnt. Auch im Harivaṃsa ist Tapoda als *tīrtha*, heiliger Badeplatz, in Magadha genannt (Böhtlingk und Roth, Sanskrit-Wörterbuch u. d. W.).

1. Also habe ich vernommen.

Einstmals weilte der Erhabene in Rājagaha im Tapodārāma.

2. Da nun begab sich der ehrwürdige Samīddhi, nachdem er von der Nachtruhe gegen die Morgenzeit hin sich erhoben, dorthin, wo die Tapodā(-Quelle) sich befand, die Glieder zu überspülen. Nachdem er im warmen Wasser[1]) die Glieder überspült hatte und wieder herausgestiegen war, stand er da, mit einem einzigen Gewand bekleidet, seine Glieder trocknend.

3. Da nun begab sich in vorgeschrittener Nacht eine Devatā, mit ihrer herrlichen Schönheit den ganzen Tapoda (-Park) erhellend, dorthin, wo sich der ehrwürdige Samiddhi befand. Nachdem sie sich dorthin begeben, redete sie, in der Luft schwebend, den ehrwürdigen Samiddhi mit folgender Strophe an:

„Ohne genossen zu haben gehst du betteln, o Bhikkhu — nicht gehst du ja betteln, nachdem du genossen.
Nachdem du genossen hast, Bhikkhu, gehe betteln, damit dir die Zeit nicht entkommt.“

(Samiddhi erwiderte:)

„Die Zeit[2]) kenne ich nicht; verhüllt ist die Zeit, man sieht sie nicht:
Darum gehe ich betteln, ohne genossen zu haben, damit mir die Zeit nicht entkommt.“

4. Da nun sprach die Devatā, auf dem Erdboden stehend, zu dem ehrwürdigen Samiddhi also: „Als Knabe hast du, o Bhikkhu, von der Welt dich abgekehrt, jung, schwarzhaarig, mit glücklicher Jugend begabt, im ersten Lebensalter, ohne dich ergötzt zu haben an den sinnlichen Genüssen. Genieße, o Bhikkhu, die menschlichen Freuden, damit du nicht das Gegenwärtige aufgibst und künftiger Zeit nachläufst.“

5. „Nicht geb' ich doch, Verehrte, Gegenwärtiges auf und

---

[1]) Es heißt hier *tapode*, nicht *tapodāya*; wir haben es also nicht mit dem Eigennamen zu tun. Auch an der Parallelstelle A. V. 196[6] ist offenbar *tapode* die richtige Lesart.

[2]) Hier in dem Sinne, „die mir bestimmte Frist, die Zeit des Todes der Tod“. Der Komm. I. 49[16] hat *maraṇakālaṃ*. Das Wort *kāla* kann geradezu „Tod“ bedeuten.

laufe künftiger Zeit nach; künftige Zeit vielmehr, Verehrte, gebe ich auf und laufe Gegenwärtigem nach.[1]) Zeitlich sind Verehrte, die sinnlichen Genüsse nach dem Wort des Erhabenen, leidvoll, voll Verzweiflung, das Schädliche an ihnen ist überwiegend. Im gegenwärtigen Dasein schon wirkend ist diese unsere Lehre, an keine Zeit gebunden, zu ihrer Betrachtung einladend, zum Ziele führend, aus eigener Kraft zu verstehen von den Einsichtigen."

6. „Inwiefern aber, o Bhikkhu, sind die sinnlichen Genüsse zeitlich nach dem Wort des Erhabenen, leidvoll, voll Verzweiflung, das Schädliche an ihnen überwiegend? Inwiefern ist diese Lehre im gegenwärtigen Dasein schon wirkend, an keine Zeit gebunden, zu ihrer Betrachtung einladend, zum Ziele führend, aus eigener Kraft zu verstehen von den Einsichtigen?"

7. „Ich bin ja, Verehrte, jung, habe unlängst erst von der Welt mich abgekehrt, bin jetzt erst eingetreten; ich kann also diese unsere Lehre und Regel nicht ausführlich darlegen. Der Erhabene, der Vollendete, der Allbuddha weilt in Rājagaha, im Tapodārāma. Zu dem Erhabenen begib dich und befrage ihn nach dieser Sache. Wie dir der Erhabene Bescheid gibt, so magst du es erfassen."

8. „Es ist nicht leicht für uns, o Bhikkhu, zu dem Erhabenen uns zu begeben, da er von anderen machtvollen Devatās umgeben ist. Wenn aber du, o Bhikkhu, zu dem Erhabenen dich begibst und ihn nach dieser Sache befragst, so wollen auch wir mitkommen, die Lehre zu hören."

9. „Gut, Verehrte", erwiderte der ehrwürdige Samiddhi aufhorchend der Gottheit und begab sich dorthin, wo der Erhabene sich befand. Nachdem er sich dorthin begeben und den Erhabenen ehrfurchtsvoll begrüßt hatte, setzte er sich zur Seite nieder.

---

[1]) Die Stelle ist für uns kaum übersetzbar. Es liegt ein Spiel mit den verschiedenen Bedeutungen von *saṃdiṭṭhika* und *kālika* vor. Für die Devatā ist jenes die gewisse, vor Augen liegende Gegenwart, dieses die unbekannte Zeit, die ungewisse Zukunft. Buddha aber bezeichnet (vgl. 12. 42. 12, Bd. II, S. 100) seine Lehre als *saṃdiṭṭhika* „gegenwärtig, d. h. im gegenwärtigen Dasein schon wirkend", und als *akālika* „zeitlos, an keine (nicht erst an künftige) Zeit gebunden", und hierauf bezieht sich Samiddhi in seiner Antwort.

10. Zur Seite sitzend sprach dann der ehrwürdige Samiddhi zu dem Erhabenen also: „Da habe ich mich nun, Herr, nachdem ich von der Nachtruhe gegen die Morgenzeit hin mich erhoben, dahin begeben, wo die Tapodā(-Quelle) sich befindet, die Glieder zu überspülen. Nachdem ich im warmen Wasser die Glieder überspült hatte und wieder herausgestiegen war, stand ich da, mit einem einzigen Gewand bekleidet, meine Glieder trocknend.

11. Da nun, Herr, begab sich in vorgeschrittener Nacht eine Devatā von herrlicher Schönheit, den ganzen Tapoda (-Park) erhellend, dorthin, wo ich mich befand. Nachdem sie sich dorthin begeben, redete sie, in der Luft schwebend, mich mit folgender Strophe an:

‚Ohne genossen zu haben gehst du betteln, o Bhikkhu! —
nicht gehst du ja betteln, nachdem du genossen.
Nachdem du genossen hast, Bhikkhu, gehe betteln, damit dir die Zeit nicht entkommt‘.

Auf dieses Wort hin, Herr, erwiderte ich der Devatā mit folgender Strophe:

‚Die Zeit kenne ich nicht; verhüllt ist die Zeit, man sieht sie nicht:
Darum gehe ich betteln, ohne genossen zu haben, damit mir die Zeit nicht entkommt.‘

12. Da nun, Herr, sprach die Devatā, auf die Erde sich herablassend, zu mir folgendes: ‚Als Knabe hast du, o Bhikkhu, von der Welt dich abgekehrt, jung, schwarzhaarig, mit glücklicher Jugend begabt, im ersten Lebensalter, ohne dich ergötzt zu haben an den sinnlichen Genüssen. Geniesse, o Bhikkhu, die menschlichen Freuden, damit du nicht das Gegenwärtige aufgibst und künftiger Zeit nachläufst.‘

13. Auf dieses Wort hin, Herr, sprach ich zu der Devatā also: ‚Nicht geb’ ich doch, Verehrte, Gegenwärtiges auf und laufe künftiger Zeit nach; künftige Zeit vielmehr, Verehrte, gebe ich auf und laufe Gegenwärtigem nach. Zeitlich sind, Verehrte, die sinnlichen Genüsse nach dem Wort des Erhabenen, leidvoll, voll Verzweiflung, das Schädliche an ihnen ist überwiegend. Im gegenwärtigen Dasein schon wirkend ist diese unsere Lehre, an keine Zeit gebunden, zu ihrer Betrachtung

einladend, zum Ziele führend, aus eigener Kraft zu verstehen von den Einsichtigen.'

14. Auf dieses Wort hin, Herr, sprach die Devatā zu mir also: ,Inwiefern aber, o Bhikkhu, sind die sinnlichen Genüsse zeitlich nach dem Wort des Erhabenen, leidvoll, von Verzweiflung, das Schädliche an ihnen überwiegend? Inwiefern ist diese Lehre im gegenwärtigen Dasein schon wirkend, an keine Zeit gebunden, zu ihrer Betrachtung einladend, zum Ziele führend, aus eigener Kraft zu verstehen von den Einsichtigen?"

15. Auf dieses Wort hin, Herr, sprach ich zu der Devatā also: ,Ich bin ja, Verehrte, jung, habe unlängst erst von der Welt mich abgekehrt, bin jetzt erst eingetreten; ich kann also diese unsere Lehre und Regel nicht ausführlich darlegen. Der Erhabene, der Vollendete, der Allbuddha weilt in Rājagaha, im Tapodārāma. Zu dem Erhabenen begib dich und frage ihn nach dieser Sache. Wie dir der Erhabene Bescheid gibt, magst du es erfassen.'

16. Auf dieses Wort hin, Herr, sprach die Devatā zu mir also: ,Es ist nicht leicht für uns, o Bhikkhu, zu dem Erhabenen uns zu begeben, da er von anderen machtvollen Devatās umgeben ist. Wenn aber du, o Bhikkhu, zu dem Erhabenen dich begibst und ihn nach dieser Sache befragst, so wollen auch wir mitkommen, die Lehre zu hören.' Wenn, Herr, das Wort der Devatā wahr gewesen, ist die Devatā hier in der Nähe."

17. Auf dieses Wort hin sprach die Devatā zu dem ehrwürdigen Samiddhi folgendes: „Frage, Bhikkhu! frage, Bhikkhu! ich bin mitgekommen."

18. Da nun redete der Erhabene die Devatā mit der Strophe an:

„*Was benannt werden muß,*[1] *das stellen die Wesen sich vor; auf dem, was benannt werden muß, fußen sie;*

---

[1]) P. *akkheyya* = skr. *ākhyeya* (Wz. *khyā*) Ich glaube, daß damit die *dhammā*, die empirischen Dinge, gemeint sind. Der *akkhyātar* (Z. 2), der sie benennt, ist der Mensch. Der Rätselvers enthält darum die Grundidee der buddhistischen Lehre: wer das Wesen der *dhammā* nicht richtig erfaßt hat, der ist dem *saṃsāra*, der endlosen Folge von Tod und Wiedergeburt verfallen; wer es kennt, hat mit ihnen nichts zu tun, wird erlöst. —'

Das, was benannt werden muß, nicht verstehend, geraten sie in des Todes Bereich.
Wer das, was benannt werden muß, versteht, der denkt in bezug auf den, der benennt:
‚Das hat nichts zu tun mit ihm.‘ Womit man es ausdrücken mag, das ist kein Teil von ihm.
Wenn du das begreifst, dann sag' es, Yakkha![1])"

19. „Nicht kann ich ja von diesem kurz gefaßten Ausspruch des erhabenen Herrn den Sinn ausführlich verstehen. Wolle mir der erhabene Herr es gütigst so sagen, daß ich von diesem kurz gefaßten Ausspruch des Erhabenen den Sinn ausführlich verstehe."

20. „*Gleich, Höher oder Niedriger: wer daran denkt, wird dadurch in Streit geraten;*
Wer aber in allen drei Lagen unerschüttert bleibt, für den gibt es ein Gleich oder Höher nicht.
Wenn du das begreifst, dann sag' es, Yakkha!"

21. „Auch von diesem kurz gefaßten Ausspruch des erhabenen Herrn kann ich den Sinn nicht ausführlich verstehen. Wolle mir der erhabene Herr es gütigst so sagen, daß ich von diesem kurz gefaßten Ausspruch des Erhabenen den Sinn ausführlich verstehe."

22. „*Er hat (alle) Benennung aufgegeben,*[2]) *ist in keine Behausung eingekehrt;*[3])

Die Verse finden sich auch im Itivuttaka Nr. 63 (= S. 53—54); doch ist die letzte Zeile verschieden.

[1]) P. *yakkha*, (es ist *yakkhāti*, nicht *yakkhīti* zu lesen) bedeutet allgemein ein übermenschliches, göttliches oder dämonisches Wesen. Auch die Devas, wie der Gott Sakka (= Indra) und die vier großen Könige, welche die Weltgegenden regieren, sind Yakkhas. Vgl. Vimānavatthu Commentary (Paramatthadīpanī) ed. Hardy, S. 333[11], sowie Majjhima-Nikāya Nr. 37 (= I. 252[10] ff.) Selbst der Buddha wird in einem Vers (Majjh. Nr. 56 = 386[31]) ein Yakkha genannt.

[2]) P. *pahāsi saṃkhaṃ*. Der Sinn ist: er hat alles empirische Sein hinter sich gelassen. Vgl. *saṃkhaṃ nopeti vedagū* Sn. 749 in ähnlichem Sinn, sowie *rūpasaṃkāvimutto* (*vedanā-*, *saññā-*, *saṃkhāra-*, *viññāṇasaṃkhāvimutto*) *tathāgato* M. I. 487[34], 488[8] ff. womit ausgedrückt ist, daß der Tathāgata losgelöst ist von „Name und Form".

[3]) P. *na vimānam āgā* (so liest der Komm. in der Siam. Ausg. I. 57[12]). Erklärt wird dies merkwürdiger Weise zuerst so, als stünde *navamānaṃ*

Er hat den Durst abgeschnitten nach Name und Form:
Ihn, der die Fesseln durchschnitten, der frei ist von Leid und hoffendem Erwarten,
Haben suchend nicht gefunden
Götter und Menschen hier und im Jenseits,
In den Himmeln und an allen Stätten.[1])
Wenn du das begreifst, dann sag' es, Yakkha!"

23. „Ich verstehe von diesem kurz gefaßten Ausspruch des erhabenen Herrn den Sinn ausführlich so:

„*Man soll kein Böses tun mit Worten oder Gedanken*
Oder körperlich in der ganzen Welt;
Die sinnlichen Genüsse aufgebend, besonnen, voll bewußt
Soll man dem Leiden nicht nachgehen, das mit Unsegen verknüpft ist."[2])

Sattivagga

Der Abschnitt vom Spieß

Sutta 21. Von einem Spieß

1. Sāvatthī Ort der Begebenheit.[3])

Zur Seite stehend sprach dann die Devatā in Gegenwart des Erhabenen die folgende Strophe:

„*Wie von einem Spieß gestreift, brennenden Hauptes gleichsam*
Soll besonnen der Bhikkhu, um die Begier nach sinnlicher Lust aufzugeben, von der Welt sich abkehren."

2. (Der Erhabene:)

„*Wie von einem Spieß gestreift, brennenden Hauptes gleichsam*

---

im Text. Weiterhin wird aber dann *vimāna* auf den Mutterleib, also auf eine neue Existenz bezogen.

[1]) Der Sinn des Verses, der unten in Sutta 34 wiederkehrt, ist dieser: Der Erlöste hat zu existieren aufgehört, man findet ihn in keinem Weltenraum.

[2]) Vgl. unten Sutta 40.

[3]) P. *Sāvatthī nidānaṃ*. Der ganze einführende Satz gilt auch für die folgenden Suttas.

Soll besonnen der Bhikkhu, um die irrige Anschauung vom Körper als etwas Seiendem aufzugeben, von der Welt sich abkehren."[1])

Sutta 22. Es trifft

1. (Die Devatā:)
„*Wer's nicht tut, den trifft es nicht;*[2]) *wer's tut, den trifft es: Darum trifft es den, der's tut, der übel handelt an dem, der nicht übel gehandelt hat.*"
2. (Der Erhabene:)
„*Wer übel handelt an einem, der nicht übel gehandelt hat,*
An einem reinen, fehllosen Manne,
Auf diesen Toren fällt das Böse zurück.
Wie feiner Staub, gegen den Wind gestreut."[3])

Sutta 23. Knoten

1. (Die Devatā:)
„*Mit Knoten innen und mit Knoten außen, mit Knoten verknotet*[4]) *sind die Geschöpfe.*
Das frage ich dich, Gotama: wer wird den Knoten entknoten?"

---

[1]) Die Verse finden sich auch, mit einer Variante im zweiten, Theragāthā 39 und 40, wo sie in den Theras Tissa und Vaḍḍhamāna zugeschrieben werden, sowie Therag. 1162—3 unter Versen des Moggallāna. Vgl. auch unten 2. 16.

[2]) Wtl.: „den nicht berührenden berührt es nicht" *(nāphusantaṃ phusati)* Das Vb. *phus* ist in doppelter Bedeutung verwendet. 1) an etw. rühren, d. h. eine Sache in Angriff nehmen, 2) jem. od. etw. berühren, erreichen, treffen. Der Sinn ist: wer eine (böse) Tat unternimmt, den treffen die Folgen. Der Komm. I. 60[8] ergänzt zu *aphusantaṃ* das Obj. *kammaṃ*, zu *na phusati* das Subj. *vipāko*.

[3]) Der zweite Vers findet sich auch Dhammapada 125 und Suttanipāta 662, sowie unten 7. 4.

[4]) Unter „Knoten" (p. *jaṭā)* sind die Verstrickungen in die weltlichen Dinge gemeint. Der „Durst", d. i. die Begierde, die uns immer wieder darauf hinführt, heißt daher Dhammapada 180 *jālinī taṇhā* „der verstrickende Durst".

2. (Der Erhabene:)

„Der Mann, der in der sittlichen Zucht fest steht, der weise, der Denken und Erkenntnis schult,
Der eifrige, tüchtige Bhikkhu, der wird den Knoten entknoten.
Bei denen Begierde und Haß und Nichtwissen verschwinden,
Die Vollendeten, bei denen die weltlichen Einflüsse vernichtet sind, durch sie ist der Knoten entknotet.
Wo Name und Form restlos aufgehoben wird
Und inneres Widerstreben und Formvorstellung, da wird der Knoten zerschnitten."[1])

Sutta 24. Zurückhaltung des Geistes

1. (Die Devatā:)

„Von wo immer man den Geist zurückhält, von da trifft einen kein Leid:
Von allem also soll man den Geist zurückhalten, dann wird man von allem Leid erlöst."

2. (Der Erhabene:)

„Nicht von allem soll man den Geist zurückhalten, wenn der Geist gezügelt ist.[2])
Von wo aber Böses herkommt, von da soll man den Geist zurückhalten."

Sutta 25. Der Vollendete

Nach dem Komm. I. 63[15] ff. ist der Gedanke in den Versen der folgende: Die Devatā hört von den Bhikkhus, die im Walde leben, wie sie die Ausdrücke „ich" „mein" „mir" usw. gebrauchen. Sie fragt an, ob dies angängig sei, da es nach buddhistischer Lehre kein Selbst, kein Ich gibt. Der Buddha erwidert, daß es sich da nur um konventionelle Ausdrucksweise

---

[1]) Die Verse unseres Sutta kehren unten 7. 6 in anderem Zusammenhang wieder.

[2]) An Stelle von *na mano sayatattam āgataṃ* der Feer'schen Ausgabe ist mit dem Komm. (I. 63[8—9]) *mano yatattam āgataṃ* „den zu Zügelung gelangten Geist" zu lesen. Vgl. auch Mrs. Rhys Davids, zu der Stelle.

handle. Das Wort „Ich“ wird gebraucht statt der Wesensbestandteile, der *khandhā*, die das ausmachen, was wir unser Sein nennen (Vgl. hierüber Bd. II, S. 5, N. 3). Die Devatā fragt nun weiter, ob die Bhikkhus, wenn sie dieser Ausdrucksweise sich bedienen, in einem Wahn, einer Einbildung *(māna)* befangen seien, wird aber vom Buddha belehrt, daß der Erlöste frei sei von allem Wahne.

1. (Die Devatā:)
   „Der Bhikkhu, der ein Vollendeter ist, der sein Werk getan hat,[1]
   Bei dem die weltlichen Einflüsse vernichtet sind, der die letzte Leiblichkeit trägt,
   Darf der sagen: ich sage?‘
   Darf der sagen: mir sagt man?“
2. (Der Erhabene:)
   „Der Bhikkhu, der ein Vollendeter ist, der sein Werk getan hat,
   Bei dem die weltlichen Einflüsse vernichtet sind, der die letzte Leiblichkeit trägt,
   Der darf wohl sagen: ich sage,
   Der darf wohl sagen: mir sagt man.
   Die Sprechweise in der Welt kennend, der kundige,
   Redet er so nur im Gespräch.“
3. (Die Devatā:)
   „Der Bhikkhu, der ein Vollendeter ist, der sein Werk getan hat,
   Bei dem die weltlichen Einflüsse vernichtet sind, der die letzte Leiblichkeit trägt,
   Darf dieser Bhikkhu, in Wahn befangen,
   Wohl sagen: ich sage?
   Darf er wohl sagen: mir sagt man?“
4. (Der Erhabene:)
   „Für den, der den Wahn aufgegeben, gibt es keine Bande,
   Beseitigt sind für ihn alle Bande des Wahnes,[2]

[1] P. *arahaṃ katāvī*. Über den Arahant, der auf der obersten Stufe des zur Erlösung führenden Pfades *(magga)* angelangt ist, s. die Vorbemerkungen zu 12. 31 (in Bd. II. S. 68).

[2] P. *mānaganthassa* ist in *mānaganthā assa* zu zerlegen.

Hinter sich gelassen hat er, der Einsichtsvolle, die Sterblichkeit:[1])
Der darf wohl sagen: ich sage,
Der darf wohl sagen: mir sagt man.
Die Sprechweise in der Welt kennend, der kundige,
Redet er so nur im Gespräch."

Sutta 26. Die Leuchte

1. (Die Devatā:)
„*Wie viele Leuchten gibt es in der Welt, durch die die Welt hell wird?*
Wir sind gekommen dich zu fragen: wie können wir das erfahren?"
2. (Der Erhabene:)
„*Vier Leuchten gibt es auf der Welt, eine fünfte findet sich hier nicht:*
Am Tage strahlt die Sonne, zur Nachtzeit scheint der Mond,
Und das Feuer glänzt hier und dort bei Tag und Nacht;
Der Allbuddha ist der beste unter den Strahlenden, *er ist der unvergleichliche Glanz."*[2])

Sutta 27. Die Fluten

1. (Die Devatā:)
„*Von wo kehren die Fluten*[3]) *um? Wo kreist der Kreislauf nicht mehr?*[4])
Wo wird Name und Form[5]) *restlos aufgehoben?"*

---

[1]) P. *yamataṃ*, wtl. den Zustand des Yama, den Zustand, wo man dem Y., dem Todesgott, verfallen ist.

[2]) Die beiden Strophen kehren unten in 2. 4 wieder. Die Verszeile „am Tage strahlt usw." findet sich auch Dhammapada 387.

[3]) Gemeint sind die Fluten der endlosen Wiedergeburten, des *saṃsāra*. Übersetzt ist das Sutta von Seidenstücker, Pāli-Buddhismus, S. 130.

[4]) Oder mit Mrs. Rhys Davids „wirbelt der Wirbel".

[5]) P. *nāmaṃ ca rūpaṃ ca*, die aus Materiellem und Geistigem bestehende Individualität. S. Bd. II. S. 2.

2. (Der Erhabene:)
„*Wo Wasser und Erde, Feuer und Luft*[1]) *keinen Halt haben,*
von da kehren die Fluten um, da kreist der Kreislauf nicht mehr,
Da wird Name und Form restlos aufgehoben.“[2])

Sutta 28. Der Reiche

1. (Die Devatā:)
„*Die Reichen, die Begüterten, die Fürsten auch, die ein Reich besitzen,*
Beneiden einer den andern, unersättlich in ihren Gelüsten.
Unter (allen) diesen Begehrlichen, die vom Strom des Werdens sich treiben lassen,
Welche haben da Gier und Durst aufgegeben, in der Welt frei von Begehrlichkeit?!“
2. (Der Erhabene:)
„*Die da ihre Häuslichkeit aufgegeben und sich abgekehrt haben von der Welt, die ihre lieben Kinder und ihr Vieh aufgegeben haben,*
Die Begierde und Haß aufgegeben und vom Nichtwissen sich losgelöst haben,
Die Vollendeten, bei denen die weltlichen Einflüsse vernichtet sind, die sind in der Welt frei von Begehrlichkeit.“

Sutta 29. Vierräderig

1. (Die Devatā:)
„*Vierräderig, mit neun Pforten, voll, mit Begierde beladen,*
Aus Schlamm geboren, der große Held, wie kann es da ein Entkommen geben?“[3])

---

[1]) Nach buddhistischer Auffassung bilden die vier Elemente die Grundbestandteile unserer Leiblichkeit. S. Bd. II, S. 225, N. 1.

[2]) Die Verse finden sich, um vier Zeilen erweitert, im Dīgha-Nikāya am Ende des Kevaddha-Sutta (= D. I. 223).

[3]) Die Rätselfrage schildert den menschlichen Körper, wobei das Bild

2. (Der Erhabene:)
„Hat man Seil und Riemen abgeschnitten, Wunsch und Begierde, die bösen,
Hat man den Durst mit der Wurzel ausgemerzt: so wird es ein Entkommen geben.“[1])

Sutta 30. Antilopenschenkelig

1. (Die Devatā):
Zu dem antilopenschenkeligen,[2]) *mageren Helden, dem wenig genießenden, begierdelosen,*
Der allein wandelt wie ein Löwe oder ein Elefant, gleichgültig gegen die sinnlichen Genüsse,
Kommen wir und fragen ihn, wie man erlöst wird vom Leiden.
2. (Der Erhabene:)
Fünf Arten sinnlicher Lust mit dem Geist als sechster gibt es, so wird gelehrt, in der Welt:
Wenn man da das Begehren schwinden läßt, so wird man erlöst vom Leiden.“

---

eines Wagens hereinspielt. Für „Entkommen“ steht im P. *yātrā*, das der Komm. I. 65[17] durch *niggamanaṃ* und *mutti* „Entkommen“ und „Erlösung“ erklärt. Die „vier Räder“ sollen die vier *iriyāpathā* „Körperhaltungen“ (Gehen, Stehen, Sitzen, Liegen) bedeuten, die „neun Pforten“ sind die Öffnungen des menschlichen Körpers (Mund, Nasenlöcher usw.).

[1]) Die Strophen kehren unten 2. 28 wieder. Der Pāda *chetvā nandhiṃ varattaṃ ca* (Str. 2 a) findet sich auch Dhammapada 398.

[2]) P. *eṇijaṅghaṃ*. Es ist das eines der körperlichen Merkmale eines *mahāvīra*, der entweder ein Weltbeherrscher oder ein Buddha wird. Vgl. Dīgha 14. 1. 32 (= II. 17[15]-), Majjhima 91 (= II. 136[14]).

Indische Kultureinflüsse.

Von J. Scheftelowitz, Köln.

1. Von Indien aus gehen viele verschlungene Fäden zu den verschiedensten Völkern. Eine der interessantesten und schwierigsten Fragen in der Kulturgeschichte ist die nach der Herkunft gleichartiger Erscheinungen, die sich bei verschiedenen Völkern nachweisen lassen. Sie können bei einigen Völkern als parallele Entwicklungsmöglichkeiten, hingegen bei anderen nur als Entlehnungen erklärt werden. In manchen Fällen, wo Entlehnung anzunehmen ist, ist es zuweilen nicht recht klar, auf welchem Wege das entlehnte Kulturgut dahingelangt ist. Daß Übereinstimmungen indischer Gedanken mit außerindischen zum Teil unabhängig von einander entstanden sind, will ich an zwei bisher nicht behandelten Beispielen beleuchten.

Die kanonischen buddhistischen Schriften (vgl. Vimāna-Vatthu 81 u. 82) und die Jātakas in ihren ältesten rhythmischen Partien kennen die Vorstellung von dem Mondhasen (vgl. Jāt. Nr. 316). Der Mond heißt daher im Pali *sasa, sasin, sasalañjana* d. h. 'Hase', bezw. „den Hasen als Zeichen habend'. Im Sanskrit tritt diese Vorstellung erst spät auf[1]). Diese buddhistische Idee von dem „Mondhasen" findet sich heute nicht nur bei indischen Völkern[2]), sondern auch in Tibet, Burma, China, Japan[3]). Der bei den Kalmücken als Hase dargestellte Mond heißt *Sakyamuni*[4]), was den buddhistischen Einfluß ohne weiteres kennzeichnet. Wohl deshalb, weil der Mond als Fruchtbarkeit verleihende Gottheit gilt, ist er mit dem Hasen symbolisiert worden, der oft viele

[1]) Vgl. Benfey, Pañc. I 349, Tawney, Kathāsaritsāgara II 66. Der Mond heißt: śaśabhṛt, śaśadhara, śaśalakṣaṇa, śaśāṅka, śaśin. Dementsprechend führt die Mondsichel den Namen śaśikaṇḍa 'Hasenabschnitt'.

[2]) Rivers, Todas 1906, 38 ff., Crooke, Pop. rel. II 50.

[3]) Nisbet, Burma II 178, L. Frobenius, D. Zeitalter d. Sonnengottes I 1904, 356.

[4]) Crooke, a. a. O. II 50.

Jungen wirft[1]). Darum stellen sich die amerikanischen Ureinwohner den Mond ebenfalls als Hasen vor[2]). In Afrika ist der Hase der Bote des Mondes, also ebenfalls Mondtier[3]). Hier darf nicht angenommen werden, daß die in Amerika und Afrika belegte Vorstellung vom Mondhasen von Indien stamme, da sich dort sonstige buddhistische Einflüsse nicht nachweisen lassen.

2. Bei manchen nicht alten mythologischen Vorstellungen der Inder kann man im Zweifel sein, ob sie das Produkt ureigener Entwicklung darstellen. So tritt zuerst im Mahābhārata (5, 103, 2 f.; 7, 94, 48) die Vorstellung auf, daß die Erde auf dem Rücken der tausendköpfigen Schlange *Śeṣa* ruht[4]). Dieser Glaube, daß eine Schlange die Trägerin der Erde sei, die durch ihre Bewegung Erdbeben hervorruft, ist in ganz Indonesien verbreitet[5]), das den brahmanischen Kultureinflüssen ausgesetzt war. Die wellenförmigen Schwankungen des Erdbebens erklärte man sich also dadurch, daß eine die Erde tragende Schlange plötzlich ihre schlängelnden Bewegungen macht. Bei mehreren anderen Völkern wird statt der Schlange ein gewaltiger Fisch angenommen, auf dessen Rücken die Erde ruht, so in Burma[6]), auf den Karolinen[7]), in Japan[8]), bei den Burāten (in Nordasien[9]) und den Iraniern[10]). Von den Persern könnte diese Idee auch ins gnostische Christentum

[1]) Im klassischen Altertum ist er aus diesem Grunde ein erotisches Symbol geworden. So sieht man Aphrodite und Eros sehr häufig in Verbindung mit dem Hasen; vgl. W. H. Roscher, Lex. d. griech. u. röm. Mythol. I 398 f. 1387, F. G. Welcker, Griech. Götterlehre II 717.

[2]) P. Ehrenreich, Allgem. Mythol. 147. 244; J. Lippert, Kulturgesch. d. Menschheit II 395.

[3]) Bleek, Reineke Fuchs in Afrika 1870, 5; derselbe A brief account of Bushman Folklore 1875, 9; A. Seidel, Geschichten und Lieder der Afrikaner p. 145.

[4]) Vgl. auch Kālidāsa Śakuntalā ed. Capeller p. 54.

[5]) Globus Bd. 42, 45; 65, 85 f., A. Bastian, Indonesien 4, 22.

[6]) H. J. Wehrli, Beitrag zur Mythologie der Chingpaw von Oberburma, Leiden 1904, 51.

[7]) A. Bastian, Die mikronesischen Kolonien 1899, 112.

[8]) B. H. Chamberlain, Things Japanese, London 1902, 127.

[9]) D. Dänhardt, Natursagen 1907, I 73.

[10]) Firdōsi ed. Vullers I 145 Zeile 4.

gelangt sein. So heißt es im St. Joan Apokryphon (Cod. Apokr. N. Test. ed. Philo p. 886): *et transcendens subtus terram invenit, duos pisces iacentes super aquas*[1]... *tenentes totam terram... ab occassu usque ad solis ortum.* Hierauf beruht der bei den Bogomilen herrschende Glaube, daß unter der Erde zwei Fische auf den Wassern liegen, welche die ganze Erde halten. Auch in einer polnischen und ukrainischen Sage kommt diese Anschauung vor[2]. Von den Persern scheint dieser Glaube von dem die Erde tragenden Fisch sogar zu den Arabern[3] und in die spätjüdische Schrift Pirqē de R. Eliezer c. 9. eingedrungen zu sein. Gemäß dem letzteren jüdischen Werke ruht die Grundlage der Erde zwischen den beiden Flossen des Leviatan.[4] Daß dieses Motiv von einem einzigen Ursprungslande, etwa von Indien, ausgegangen ist, erscheint mir sehr fraglich. Da es dort zuerst im Mahābhārata auftaucht, braucht es sich überhaupt nicht aus arischen Vorstellungen entwickelt zu haben, sondern kann dem Glauben der Ureinwohner Indiens entnommen sein. In einem Lande wie Japan, das ständig von Erdbeben heimgesucht wird, wird man schon seit ältester Zeit nach dessen Ursachen geforscht und unabhängig von Indien einen die Erde tragenden Fisch angenommen haben.

3. Die indischen Kultureinflüsse auf die westlichen Länder sind von mannigfacher Art. Der Einfluß des indischen Geistes auf das ältere Iran ist bisher noch nicht genügend dargelegt worden. Wenn das Pañcatantra im 6. Jhdt. n. Chr. ins Mittelpersische übertragen worden ist, so sehen wir, daß für einen gewissen Zweig der indischen Literatur in Iran ein lebhaftes Interesse bestand. Aber aus einigen Dinkerd-Stellen läßt sich auch der Einfluß einzelner philosophischer Schriften Indiens auf die Perser der Sasanidenzeit erschließen. Das

---

[1]) Nach mittelpersischem Glauben hat Ormuzd 2 gewaltige mythische Fische erschaffen (vgl. Scheftelowitz, Die altpers. Religion u. d. Judentum p. 109).

[2]) Dänhardt, a. a. O. I 40. 49. 56.

[3]) Dieterici, Rechtsstreit zwischen Mensch und Tier p. 277 A. 8; derselbe, Chrestomatie ottomane 1854, 58.

[4]) Über den Leviatan vgl. Scheftelowitz, Arch. f. R. W. 14,6 ff.

Gleichnis der Seele und des Körpers mit dem Reiter (bezw. Wagenlenker) und dem Rosse wird besonders in einzelnen Upaniṣads ausgeführt, vgl. Kāṭhaka-Up. 3,5 ff.: „Wer arm an Einsicht ist, mit ungezügeltem Geiste immerdar, dessen Sinne sind unbotmäßig wie schlechte Rosse dem Wagenlenker. Wer aber einsichtsvoll ist, mit dem Zügel des Verstandes immerdar, dessen Sinne sind folgsam wie die guten Rosse ihrem Wagenlenker." Śivasaṃkalpa-Up. 6 (vgl. Scheftelowitz, Z. D. M. G. 75, 209): „Der Geist, der als ein guter Wagenlenker die Menschen wie Rosse, wie Renner, mit Zügeln lenkt, der Geist, welcher im Herzen seinen Sinn hat, der rasche, sehr schnelle, soll mir von heilsamem Vorsatz sein." Dhammapada 380: „Halte darum dich selber im Zaume gleichwie der Händler zügelt das Roß." Diesen Gedanken hat Dīnkerd entlehnt IIIc. 218,4: „Die Seele lenkt wie ein Reiter sein Roß den Körper". IIIc. 231: „Wisse, daß der Körper der Seele zugesellt worden ist als mächtige Ergänzung sowie das Roß dem Reiter oder Wagenlenker." Das kosmologische Ṛgveda-Lied X 90, das später als Upaniṣad behandelt worden ist (vgl. Deußen, 60 Upaniṣads 830), legt in Vers 12 dar, daß aus dem Munde des Puruṣa (=göttlicher Urmensch) die Brahmanen entstammen, aus seinen Armen die Kṣatriyās, aus seinen Schenkeln die Vaiśyās, aus seinen Füßen die Śūdrās. Diese Vorstellung beherrschte das soziale Leben Indiens (vgl. Vāj. S. 31, 11, Ath. V. 19, 6, 6, Manu I 87 ff., Vāsiṣṭha Dh. S. 4, 2). Derselbe Gedanke findet sich auch in Dīnkerd Vc. 104: „Der menschliche Körper zerfällt in 4 Teile. Der Kopf wird gewissermaßen von der Priesterklasse beherrscht, der Arm von der Kriegerklasse, der Bauch von der ackerbautreibenden Klasse und die Füße von den Kaufleuten."[1]) Aus Dīnkerd VI D §§ 11 (ed. Sanjana Vol. XII) läßt sich ein gewisser Einfluß des indischen Asketenlebens auf einzelne Iranier erschließen: „Ein Zarathustrier erklomm einen Berg und traf dort jemanden, der oben auf dem Berge wohnte und fragte ihn: „Wie heißt du, was für einen Beruf hast du und worin besteht deine Nahrung?" Jener Einsiedler er-

[1]) Die Einteilung in die 4 Stände ist jedoch altiranisch, vgl. Yasna 19.

widerte: „Ich heiße Ranjspoj („Leidbeseitiger“), meine Nahrung besteht in Baumfrüchten und mein Beruf besteht darin, daß ich keine Sünden begehe“. Der Mann sagte hierauf: ‘Gut ist dein Name, gut deine Nahrung, gut deine Beschäftigung’. Die Pflanzenkost, die dem Zarathustrismus widersprechende Weltflucht und die Einsiedelei auf einem Berge, der gerade nach mittelpersischer Auffassung eine Schöpfung Ahrimans ist (vgl. Bund. 8,1 ff.), deuten auf indischen Einfluß hin.

4. Ein wichtiges Kriterium für die Kultureinflüsse eines Volkes auf andere Völker bilden die Lehnwörter. Aus ihnen lassen sich auch die ältesten Beziehungen Indiens zu dem Westen erschließen. Bereits im Babylonischen finden sich indische Lehnwörter, was schon aus dem Grunde zu erwarten ist, weil einzelne dem indisch-arischen Stamme angehörige Fürsten, die dem Mitanni-Volke vorstanden, um 1500 v. Chr. Babylonien beherrschten. Eine ägyptische Urkunde etwa aus dem Jahre 1469 v. Chr. erwähnt die mächtigen Länder von Mitanni (Sethe, Festgr. an C. F. Andreas 1916, 113). Unter den Boghazköi-Funden fand man einen Vertrag, den der Mitanni-König Mattivaza mit dem Chatti-König schließt, worin folgende vier indisch-arische Götter der Mitanni-Könige als Zeugen angerufen werden: Mitraš, Uruvnaš, Indara-Našatya-nna (vgl. Winkler, Mitteil. d. deutsch. Orient-Ges. Nr. 35, Ed. Meyer, Das erste Auftreten der Arier 1908). Diese vier sind die aus dem Ṛgveda längst bekannten Gottheiten Mitras, Varuṇas, Indras und Nāsatyā. Genau in derselben Zusammenstellung wie in dem Mitanni-Vertrage werden im Ṛgveda „*Mitra and Varuṇa*“ oft genannt und ebenso „*Indra-Nāsatyā*“ (mit der spezifisch vedischen Dualendung auf *ā*) vgl. Ṛgveda VIII, 26,8. Mitra und Varuṇa wachen über das Recht und bestrafen die Lüge (Ṛv. VII 60)[1]). Indra verleiht Kraft im Kampfe, er beschützt vor allem seine geliebten Arier. Die

[1]) Nach Śatapatha Br. IV, 1, 4, 1 ff. geht deshalb Mitra dem Varuṇa in der Reihenfolge voran, weil ersterer als der Repräsentant des himmlischen Priestertums, letzterer als der des Königtums gilt. Über die Mitanni und das erste Auftreten der Indogermanen in der Geschichte vgl. Scheftelowitz, K. Z. Bd. 28, und Ed. Meyer, Stzber. Berl. Ak. Wiss. 1925, 244 ff.

Nāsatyā sind dagegen ein Zwillingspaar ähnlich den griechischen Dioskuren, sie heißen auch Aśvinā und sind die Heilgötter und helfen auf wunderbare Weise den Helden und Königen aus Bedrängnis und Gefahr. In der Ṛgveda-Hymne VIII 26 werden ebenfalls diese 4 Gottheiten angerufen. In den Namen der Mitanni-Könige sind noch andere urindische Gottheiten enthalten wie *Arta*=Ṛgveda *Ṛta*, die göttliche Personifikation des Rechts, und *šuwar*=Ṛgveda *Suvar*, die Sonnengottheit.

Ich will hier mehrere Namen von Mitanni-Fürsten näher beleuchten: 1. *Artatama*=altind. *ṛtatama* („dem Ṛta am meisten ergeben"). 2. *Artamanya*=altind. *ṛtamanya* ('an Ṛta glaubend', altpers. Ἀρταμένης). 3. *Artašuwara*=altind. *ṛtasuvar* ('den Glanz des Ṛta besitzend', was auch altpers. Ἀρταφέρνης bedeutet). 4. *šuwardata*=altind. *Suvardatta* ('von der Sonne gegeben', was auch der altind. Personename *Sūryadatta* bedeutet). 5. *Yašdata* ist der altind. Personenname *Yaśodatta*. 6. *Suta* ist der altind. Personenname *Sūta* ('Wagenlenker'). 7. *Sutatna*=altind. *Sūta-tana* ('Nachkomme des Sūta'). 8. *Sutarna*=altind. *Sūta-raṇa* ('sich an Sūta freuend', es stimmt in der Bedeutung mit dem altind. Personennamen *Sūtanandana* überein). 9. *Sutatara* (O. L. Z. 1910,292)=altind. *sūtatara*, compar. von *sūta*. Die Komparation eines Substantivs ist gerade dem älteren Indischen eigen (vgl. Ṛgv. *mātṛtama)*. 10. *Rucmanya*=altind. *Ruci-manya* ('ans Licht glaubend'). 11. *Satiya* ist der altindische Personenname *Satya*. 12. *Subandi* ist der altind. Personenname *Subandhu*. 13. *Mattivaza* (O. L. Z. 1910, 291ff.) =altind. *mati-vāja* 'Geistesstärke besitzend'. 14. *Tušratta*= altind. *Toṣarata* 'der Freude obliegend'.

5. Von den Beziehungen der arischen Inder zu den Babyloniern zeugen folgende Lehnwörter: babyl. *dipāru*' Flamme, Fackel', vgl. altind. *dīpra* 'Flamme', *dīpa*, *dīpana* 'Fackel', *dīp* 'flammen'. — babyl. *tālu* Palme=altind. (pāli) *tāla* 'Weinpalme', das auch ins Persische *(tāl*, *tār* 'eine indische Palme, von der ein Rauschtrank gewonnnen wird'), ins Arabische *(tāle* 'eine Art junge Palme') und Aramäische *(tāl* 'Palme') gedrungen ist. Da altind. *tāla* mit gr. τηλεθάω, lat. *talea* urverwandt ist, so geht daraus hervor, daß zur Zeit, als die

Babylonier dieses Wort übernahmen, in Indien bereits die Arier ansässig waren. — babyl. *admenu* 'Haus' (Jastrow, D. Rel. Bab. u. Assyr. II 999)= arisch *dmāna* 'Haus' (altpers. *dmāna*, aw. *dəmāna*, altind. *dama*). — babyl. *karakku*, *karku*, *kurkie* 'Hahn' (davon aram. *kurkiā* 'Hahn') aus altind. *kṛka* (in *kṛkavāku* 'Hahn'), awest. *kahrka*, mittelpers. *kark*, neupers. *kerk* 'Hahn', altirisch *cerc* 'Henne'. — babyl. *kudurrānu* 'Hahn' aus altind. *kuṭaru* (das bereits in den Brāhmaṇas vorkommt). — aram. *awzā* 'Gans' ist durch babylonische Vermittlung aus altind. *haṃsa* entstanden, da im Babylonischen *m* häufig zu *w* wird. Die Urheimat der Gans und des Huhns ist Indien.[1]) Das Huhn ist bereits im 15. Jhdt. v. Chr. in der Nachbarschaft des Euphrat heimisch (vgl. Sethe a. a. O. 115). Auf 2 altbabylonischen Gemmen sieht man einen Priester in der Stellung eines Betenden vor einem Altare stehen, auf dem sich ein Hahn befindet. Auf babylonischen, aus dem 7. oder 6. Jhdt. stammenden Tonzylindern finden sich Abbildungen von Haushühnern (vgl. Scheftelowitz, Das stellvertretende Huhnopfer p. 56). Aus Bāveru-Jātaka (Nr. 339) geht hervor, daß die Babylonier von indischen Seefahrern besonders indische Vögel, wie Pfauen begehrten. Die in der Bibel 1. Könige 10, 23 erwähnte Flotte Salomos brachte von ihren unternommenen Seefahrten indische Produkte wie Pfauen, Affen und Elfenbein nach Palästina. Die dort überlieferten Namen für Pfau und Affe sind echt indisch:Hebr. *tukki* 'Pfau'=dravidisch *tokai*, telug. *toka* 'Pfau'. — hebr. *qōf* 'Affe', urhebr. **qāp*, gr. *Κῆπος* = altind. *kapi*, wovon auch mittelpers. *kapīk*, neupers. *kabī* 'Affe' herstammt. Altind. *kapi* ist eine echt arische Bildung (von *kamp* 'sich hinundherbewegen', *kapanā* 'Raupe'). Bereits in der ältesten indischen Mythologie spielt der Affe eine Rolle (vgl. im Ṛgveda *vṛṣākapi).*

Die gegenseitigen Beziehungen Indiens zu Babylonien müssen schon im Ṛgveda-Zeitalter rege gewesen sein, wovon folgende drei im Ṛgveda enthaltene babylonische Lehnwörter zeugen. Ṛgv. manā 'ein bestimmtes Gewicht' (gr. *μνᾶ*) aus

[1]) Gr. *χήν* aus **χανς*, altengl. *gos*, lit. *žąsis*, dtsch. 'Gans' beweisen, daß dieser Vogel bereits in indogermanischer Urzeit zu den indogermanischen Völkern gelangt ist.

babyl. *manū.* — Ṛgv. khārī (gr. *χόϱ)* 'ein bestimmtes Hohlmaß' aus babyl. *kāru.* — Ṛgv. *niṣka* 'Schmuckgegenstand, Edelstein' aus babyl. *niśku.* Ferner ist altind. *karkari* 'Gefäß' aus babyl. *kalkallu.* Auf babyl. *karpu* 'Topf' gehen einerseits zurück altind. *karpara* 'Topf, Hirnschale' (neben *kharpara),* andererseits arm. *kaṛaphn* 'Schädel', talm. *qeraf* 'Topf', gr. *κάλπη,* lat. *calpar.* — Altind. *nāga* 'Zinn', arm. *anag,* hebr. *anāk* 'Zinn' stammen von sumer. *nāggu,* babyl. *anaku* 'Zinn'.

Babylonische Einflüsse machen sich sogar schon in der Zeit geltend, als Inder und Iranier noch eine Sprach- und Volkseinheit bildeten. Dieses beweist das babylonische Lehnwort *eru* 'Erz, Kupfer', das im Altindischen *āra* lautet. Der Übergang von *e* zu *a* ist aber in der arischen Grundsprache erfolgt. Auch der altiranische Ausdruck 'mit der Mühle mahlen' *ar (arta* 'gemahlen', mittelpers. *artan* 'mahlen', neupers. *ārdeh* 'Mühle') ist in der arischen Periode aus dem Babylonischen entlehnt, vgl. babyl. *erū, erittu* 'Mühle'[1]). — Babyl. *kimaś* für *kemaś* 'Kupfer' ist einerseits ins Altindische *(kaṃsa* 'Bronze'), andererseits ins Armenische *(kaśi* 'Kupfer') gewandert[2]). — Aus dem semitischen Wort *ḥanṭim* (pl.) 'Weizen' (vgl. aram. *ḥinṭin,* arab. *ḥanṭ-at,* hebr. *ḥiṭṭim)* stammt das arische Wort *ghantuma*=altiran. *gantuma* (mittelpers. *gandum)* 'Weizen'. Wiederum aus dem Iranischen entlehnt ist altind. *godhūma* 'Weizen'.

Daher nimmt es nicht Wunder, wenn man in der ältesten indischen Literatur einzelnen babylonischen Vorstellungen begegnet wie die von den 7 Himmelswelten (Ait. Br. 5,10; Tait. Ār. 2, 55). Nach Atharvaveda VI 140 (Kauś. Sūtra 46, 43 ff.) bedeutet es ein Unheil für die Eltern, wenn bei einem Säugling die 2 Vorderzähne zuerst hervorkommen, weshalb die Eltern eine Sühnezeremonie vornehmen müssen. Dieses Omen scheint aus dem Babylonischen zu stammen, vgl. Jastrow a. a. O. II 928: „Wenn eine Frau gebiert und

[1]) Arm. *alam* 'mahle', gr. *ἀλέω* sind dann wahrscheinlich von den Ariern übernommen.

[2]) Aus dem Armenischen stammt altpreuß. *kassoje* 'Messing', hingegen ist bugisch (in Celebes) *gessa* 'Metall' ein indisches Lehnwort. Die Babylonier haben Kupfer aus Armenien bezogen.

zwei seiner Zähne treten hervor, so werden die Tage des Herrschers enden, das Land wird Drangsal erfahren, dem Lande Not, *jenes Haus* wird zerstört werden.“ Ebenso ist es bei den Römern ein übles Vorzeichen, wenn ein Kind bei der Geburt 2 Zähne aufweist (Livius, Hist. XLI 21, 12, Plinius, Hist. Nat. VII § 15)[1]).

Die im altindischen Sprachschatz enthaltenen babylonischen Lehnwörter stammen nur zum geringen Teil aus arischer Urzeit. Die meisten sind zu der Zeit entlehnt worden, als der arische Zweig bereits in Indien sesshaft war. Das indische Alphabet ist eine Nachbildung des aramäischen und entstand etwa um 800 v. Chr. (vgl. J. Wackernagel, Altind. Gr. LVII).

6. Daß die Handelsbeziehungen zu den westlichen Kulturländern sehr alt sind, kommt vor allem daher, weil Indiens reiche Naturschätze stark begehrt wurden. Die alten Völker

---

[1]) Daß auch nach Rom babyl. Einflüsse drangen, beweist lat. *marra* ‘eiserne Hacke’ aus babyl. *marru*, aram. *marrā* (B. Meißner, Arch. f. R. W V 221). Zahlreiche babyl. Lehnwörter enthält auch das Altarmenische (vgl. Scheftelowitz, Bezzenberger’s Beitr. 28, 69 ff.). Hierzu füge ich noch arm. *oski* ‘Gold’ aus sumer. *azaggi* ‘Gold’ (Peiser, Babyl. Vertr. p. 317). Mehrere Lehnwörter beweisen, daß sogar schon in indogermanischer Urzeit der babylonische Kultureinfluß vorhanden war: Urindogerm. **peleku* (gr. πέλεκυς, altind. *paraśu)* ‘Beil’ aus babyl. *pilakku*. Urindogerm. **raudha*, **rauda* ‘Metall’ (altslav. *ruda*, altisl. *rauðe*, ahd. *aruzzi*, lat. *raudus*, mittelpers. *rōd*, altind. *loha)* aus sumer. *urud* ‘Kupfer’. Urindogerm. **bhers*-, **bhras*- ‘Eisen’ (lat. *ferrum*, altengl. *bras* ‘Metall’, engl. *brass)* aus sumer. *barza* ‘Eisen’, babyl. *parzillu*, hebr. *barzel*. Auch die alten Iranier haben mehrere babylonische Wörter entlehnt, wie *tanū*ra = babyl. *tinūru* ‘Ofen’; *minu* Yast 17, 10) ‘Kopfputz, Diadem’, (vgl, Z. D. M. G. 59, 71) = babyl. *mīnu*; *dipī*, pāli (Aśoka-Inschr.) *dipi* ’Inschrift’ = babyl. *duppu*, elam. (Lehnwort) *tipi*; mittelpers. *barīd* ‘Kurier (Dādist. 1, 26), neupers. *berīd* ‘Kurier, Kurierpferd’ aus babyl. *burīdu* ‘Eilbote, sehnelles Pferd‘. Umgekehrt stammt das aus dem 7. Jhdt. belegte babyl. *napṭa* ‘Naphtha’ (Jastrow II 1032) aus dem Altiranischen. Bereits die griechischen Schriftsteller Herodot, Strabo und Plutarch berichten von den Erdölquellen Persiens. Das bei Firdosi sich findende *naft* ‘Naphtha’ ist echt iranisch. Auf mittelpers. **naftīk* (neupers. *naftī*) geht talmud. *naṭfīq* zurück. Das mittelpers. *naft* (Vend. 5, 1) und awest. *napta* ist nur in der Bedeutung ‘feucht’ belegt. Hesych überliefert uns das altpersische Wort νάπα: ‘Quelle’. Aus dem Iranischen stammt auch syr. *nafṭā*, arab. *nafṭ*, arm. *navth*, gr. νάφθα ‘Naphtha’.

haben sehr viele Edelsteine von Indien, dem klassischen Lande der Diamanten, bezogen. Plinius (27, 200) betont: *terrarum autem omnium maxime gemmifera India.* So ist es verständlich, daß die indischen Namen mancher Edelsteine sich als Lehnwörter bei den westlichen Kulturvölkern wiederfinden. Babyl. *baraktu*, hebr. *barqat*, gr. *μάραγδος*, (das in Anlehnung an *σμαραγέω* auch zu *σμάραγδος* wurde) = altind. *marakata* 'Smaragd'. Außer diesem Edelstein schmückten gemäß Exod. 28, 17; 39, 10 noch andere aus Indien herrührende das Brustschild des israelitischen Hohepriesters, so hebr. *piṭdā*= altind. *pīta* 'Topas' und hebr. *sappir* (gr. *σάπφειρος*) =altind. *śanipriya* 'Saphir'. Letztere beide Wörter sind echt arische Sprachbildungen. Der Opal, gr. *οπάλλιον*, lat. *opalus* = altind. *upala* 'Edelstein'. Der Beryll, eine Art Krystall, gr. *βήρυλλος*, *βήλυρος*, aram. *burlā*, arab. *billaur*=prakr. *vailūrya*, pāli *velurya*, *verulya*, altind. *vaiḍūrya*. Das andere altindische Wort für 'Krystall, Glas' *kācaka* (neben *kāca*, das zuerst in Śatapatha Br. vorkommt) ist im Semitischen als **zakāk* (infolge von Metathesis) enthalten, hebr. *zekōk-it*, aram. *zekōk-itā*. Die Metathese ist wohl dadurch entstanden, daß man es an das semitische Verb *zakak* 'rein sein' anlehnte. Das neupersische Wort *kāc* 'Krystall, Glas' geht auf die kürzere indische Form *kāca* zurück. Die indische Perle ist ebenfalls in die westlichen Länder gelangt: altind. *mañjara* 'Perle', arab. *merjān*, aram. *margenītā*, gr. *μάργαρον*, *μαργαρίτης*, armen. *margarit*, neupers. *mervarid*, got. *marikreitus*, althochdeutsch *mergriez*. Noch heute ist das Wort in dem weiblichen Namen Margarethe enthalten. Die Baumwolle hat ihre Urheimat in Indien, sich aber schon frühzeitig nach dem Westen verbreitet und war allen alten Völkern bekannt. Die Inder trugen nach Strabo buntfarbige, baumwollene Zeuge. Herodot III 166 berichtet, daß die Perser baumwollene Stoffe aus Indien bezogen und erwähnt bei ihnen den *σινδών βυσσίνη*. Unter *βύσσος* versteht Strabo 'Baumwolle', doch wurde mit diesem Namen auch manche aus Leinwand und aus einem griechischen Gewächse verfertigten Zeuge benannt, sodaß Pollux VII 75 unter *βύσσος* eine Art Flachs bei den Indern versteht, was auch O. Schrader, Forschungen zur Handelsgeschichte I 201

annimmt. Doch ist dieses unrichtig, denn *byssus* ist vom indischen Wort *picu* 'Baumwolle' abgeleitet, und zwar lernten zuerst die Semiten diese Baumwollkulturen von den Indern kennen. Bei den Syrern entwickelte sich eine eigene Baumwollenindustrie, was Ezechiel cap. 27 und griechische Schriftsteller berichten (vgl. Pausanias V 5,2). Von den Semiten gelangte die Baumwolle nach Griechenland, das sie wiederum den Römern und Goten vermittelte. Dieses lehrt uns die Gleichung altind. *picu* 'Baumwolle'= hebr. *būṣ*, syr. *būṣā*, gr. *βύσσος*, lat. *byssus*. Nur die Ägypter haben die Baumwolle unabhängig von den Semiten aus Indien bezogen, vgl. altind. *picu*=altäg. *pec*, kopt. *fok*. Ein anderer Name für Baumwolle, der natürlich genau denselben Weg von Indien nach den westlichen Ländern genommen hat, ist altind. *karpāsa*=hebr. *karpas*, syr. *karbesā*, arab. *kirbās*, neupers. *kirpās*, arm. *kerpas*, baluc. *karpās*, gr. *καρπάσος*, lat. *carpasus (carbasus)*. Ebenso wie *byssus* wird *carpasus* von römischen und griechischen Schriftstellern auch auf andere Stoffe als baumwollene angewendet (wie von Plinius XIX 1). Die Bekanntschaft der Römer mit dieser indischen Baumwolle und dem Musselin rührt schon vor den asiatischen Kriegen her, da sich das Wort *carbasus* bereits bei Ennius, der um 200 v. Chr. lebte, findet. In dem römischen Gesetzbuch heißt *carpasium* 'baumwollenes Garn', *carbasia* dagegen 'baumwollene Zeuge'. Neben der Baumwolle findet sich in Indien auch der Hanf (vgl. Leunis Bot. 3. Aufl. 100), der dort allgemein zur Verfertigung von Säcken und Seilen angebaut wurde. Bereits im Śatapathabrāhmaṇa werden hänfene Gewänder und Schnüre aller Art genannt. Auch diese indischen Hanferzeugnisse haben eine Weltreise gemacht, altind. *śāṇaka* 'hänfenes Tuch, härenes Gewand'= assyr. *šakku* 'härenes Gewand, Sack', hebr. *saqq*, aram. *saqqā*. Im Semitischen wird nämlich *n* vor *k (q)* zu *kk (qq)*. Aus dem Semitischen stammt gr. *σάκκος*, lat. *saccus*, got. *sakkus*, altnord. *sekkr*, altengl. *saecc*, ahd. *sac*, finn. *säkki*. Indische Kleiderstoffe galten im 1. Jhdt. in Palästina als sehr kostbar (Mišnā Jōmā 3, 7).

Ebenso sind zahlreiche indische Kulturpflanzen schon frühzeitig mit den spezifisch indischen Bezeichnungen durch

den Handel zu den westlichen Ländern gelangt, so z. B. Gewürze wie altind. *pippalī* 'Pfeffer'=arab. *filfil*, talm. und neupers. *pilpil*, arm. *plpil*, gr. *πίπερι*, lat. *piper*. Hippokrates (de mulier. I 81; II 205) und Dioscurides (II 159) bestätigen, daß der Pfeffer von Indien kam. Gemäß einer altjüdischen Legende baute Salomo in seinen Gärten auch „indischen Pfeffer" an. Damit dieses Gewürz gedeihe, ließ er von Indien Wasser bringen, mit dem er diese Pflanze tränkte (Qohelet Rabbā cap. 2,5). Das altindische Wort für Ingwer *śṛṅgavera*, prakr. *singabera* finden wir wieder in arm. *singrvēl*, mittelpers. *šangiwēl*, neupers. *šanglīl*, arab. *zanjabīl*, aram. *zangwil*, gr. *ζιγγίβερις*, mlat. *gingiber*, mengl. *gingeuere*, engl. *ginger*, mhd. *Ingwer*. Der indische Koriander *kustumbarī*, *kustumburu*, mit dem die königlichen Vorratshäuser Indiens stets versehen waren (vgl. Kauṭilya Arthaśāstra II 15), finden wir im Semitischen vor. Dort mußte das altindische Wort zunächst zu *kust(u)bbár werden, worauf talm. *kusbar*, aram. *kusbartā* 'Koriander' zurückgeht. Aus dem Semitischen stammt neugriechisch *κουσβάρας*. Indien ist die Urheimat von zahlreichen wohlriechenden Pflanzen, die gleichfalls von den westlichen Völkern stark begehrt wurden. Die Narde, altind. *nalada* (bereits Atharva-Veda VI 102,3) fiel auch den Soldaten Alexanders d. Gr. bei ihrem Einzuge in Indien wegen ihres Wohlgeruches auf (vgl. Arrian, Exp. Alex. VI 22). Durch die Vermittlung der Perser gelangte diese Pflanze nach dem Westen, worauf der Wandel von *l* zu *r* hinweist. Altind. *nalada*=altpersisch **nārda* neupers. *nārdīn*, hebr. *nĕrd*, gr., *νάρδος*, *νάρτη*. Bei den Arabern heißt die Narde auch *sunbul hindī* 'indische Ähre'. Theophrast (Hist. plant. IX 7,2; IV 4,6), Dioscurides (I 7) und Plinius (XII 42—45) heben bereits hervor, daß die Narde von Indien herkommt. Der indische *Kostus*, altind. *kuṣṭha*, der in Indien als die heilkräftigste Pflanze angesehen wurde (Atharva-Veda V 4; XIX 39, 9), war ebenfalls in den westlichen Ländern bekannt, vgl. talm. *qōšt*, gr. *κόστος* (*κόστον*). lat. *costus*. Bereits in der Mitte des 4. Jahrhdts. war er in Griechenland in Gebrauch, da er von Theophrast erwähnt wird. Unter den Geschenken, die Seleukos I (306—280 v. Chr.) dem Apollo-Tempel in Milet weihte, befand sich *κόστον*

(Dittenberger, Orient. Gr. Inscr. sel. I 214, 60). Plinius (XII 41) und Dioscurides (I 16) bemerken ausdrücklich, daß *Costus* von Indien bezogen wird. Das von den klassischen Völkern geschätzte aromatische Sandelholz kam aus Indien, altind. *candana*=neupers. *candan, candal,* armen. *čandan,* syr. *ṣandal,* gr. *τζάνδανον,* (Kosmas p. 337), *σάνταλον,* lat. *santalum.* Den Weihrauch bezogen die alten Völker hauptsächlich aus Indien. Dioscurides I 68 berichtet, daß der Weihrauch teils aus Indien, teils aus Arabien stammt. Die indische Weihrauchart *nakha* (Varāh. Bṛh. S. 77, 8 f., 104, 61) 'unguis adoratus' ist zuerst zu den Arabern gelangt, arab. *nakā-at,* hebr. *nekōt* (Gen. 37, 25; 43, 11). Die Hebräer haben diesen Weihrauch von den Arabern erhalten. Das wohlriechende Gumma des indischen Weihrauchbaumes heißt altind. *kunda, kunduru* und ist auch nach Arabien, Armenien und Persien importiert worden: arab. *kundur* 'Weihrauch', arm. *kndruk,* mittelpers. *kundarak* (Bund. ed. Justi 65, 17). Auch die im Ex. 30, 24 erwähnte Weihrauchart *qiddā,* die schwerlich gr. *Κασία* ist, da bereits in Ex. 30, 23 der Zimmt *(qinnāmon)* aufgezählt wird, geht wahrscheinlich auf altind. *kunda* 'Weihrauch' zurück. Pali kappūra (=altind. *karpūra)* 'Kampfer' ist ebenfalls zu den Arabern gelangt, arab. *kāfūr,* das auch ins Mittelpersische *(kāfūr)* und Neugriechische *Καφοῦρα* eingedrungen ist und auch im italienischen *cofora* und deutschen *Kampfer* enthalten ist.

Die unserer modernen Sprache geläufigen Wörter 'Zucker' und 'Kandis' stammen gleichfalls aus Indien. Altind. *śarkarā* 'Zucker', pāli *sakkharā* ist im Mittelpersischen, Syrischen, Türkischen als *śakar* und im Arabischen als *sukkar* enthalten, vgl. ferner gr. *σάκχαρ, σάκχαρον,* lat. *saccharum,* ital. *zuchere,* ahd. *zucura,* russ. *sachar,* finn. *sokari.* Ferner altind. *khaṇḍa* 'Zucker in kristallartigen Stücken'=arab. *qand-at,* neupers. *qand,* ital. *candi.* Neben dem Zuckerrohr lernten die westlichen Länder noch folgende indische Genußmittel schätzen: altind. *moca* 'Banane'=arab. *moza,* talm. *mōz,* lat. *musa,* ferner ist die indische Orange altind. *nāraṅga (nāgaraṅga)* erst in jüngerer Zeit dem Westen bekannt geworden=arab. *nārang,* portug.-span. *naranja, laranja,* fr. *l'orange.*

Aber auch indische Farben sind mit den Namen schon in alter Zeit nach Westen importiert worden. Den in Indien wachsenden *kuṅkuma* 'Safran' kannten die semitischen Völker bereits in ältester Zeit, vgl. arab. *kurkum*, mittelpers. *karkam* (Bund. ed. Justi 65, 2. 14), hebr. *karkōm* 'Safran'. Durch die Semiten lernten ihn die Griechen bereits in der Heroenzeit kennen, denn gr. *Κρόκος* kommt schon bei Homer vor. Also schon um 800 v. Chr. hatte sich dieses Wort bei den Griechen derart eingebürgert, daß mit ihm schon zur Zeit der Entstehung des homerischen Epos Komposita wie *Κροκόπεπλος* gebildet wurden. — Altind. *kṛmila* 'scharlachrot, scharlachroter Stoff' = hebr. *karmil*, altarmen. *karmir*.[1]) Der Lack stammt gleichfalls von Indien, vgl. prakr. *lakkha* (altind. *lakṣa*)=neupers. *lak*, dtsch. Lack. — Altind. *nīlī* 'Indigo' = mittelpers. **nīlag*=arab. *nīlaj* 'Indigo', neupers. *nīleh*, daneben arab. *annil*, span. *añil*, fr. *anil*, dtsch. engl. *Anilin*. Bereits im 1. Jhrdt. gebrauchten die Römer den Indigo zum Bemalen der Schiffe (Plin. XXXV 49). Altind. *tutha* 'Indigopflanze, Kupfervitriol als Heilmittel für Augenkrankheiten' (Garbe, Ind. Min. 59 f.)=arab. neupers. *tūtīyā*, syr. *ṭūṭīyā*, altarm. *thuthi*.

Die sprachlichen Untersuchungen der indischen Kulturwörter eröffnen uns einen Blick in die älteste Geschichte des Handels; sie ergeben, daß der Handel der westlichen Länder mit Indien schon etwa um 1500 v. Chr. zu belegen ist. In den ältesten Teilen der Bibel kommen bereits arisch-indische Lehnwörter vor. Der Handel ging hauptsächlich teils über Arabien teils über Persien. Das älteste westliche Volk, das mit Indien in Berührung trat, war das babylonische. Der Umstand, daß die Griechen den Zimmt, der eigentlich aus Indien stammt, für ein wertvolles Produkt Arabiens hielten (vgl. Herodot III 111), deutet darauf hin, daß der Handel mit Indien vornehmlich über Arabien ging.[2]) Außerdem beweisen dieses die oben besprochenen Wörter, wie altind.

---

[1]) Aus dem altind. *kṛmija* 'vom Wurme erzeugte rote Farbe' stammt arab. *qirmiz* dtsch. *Kermes*.

[2]) Vgl. auch O. Franke, Beziehungen der Inder zum Westen, DMG. Bd. 47.

mañjara 'Perle', arab. *merjan*; altind. *kuṅkuma*, arab. *kurkum*; altind. *nakha*, arab. *nakā-at*; altind. *khaṇḍa*, arab. *qand*; pāli *kappūra*, arab. *kāfūr*. Andererseits lehren das oben behandelte altind. *nalada* 'Narde' und ferner altind. *hāra* 'Perle' =altpers. **dara* (=hebr. Lehnwort *dar* Est. 1,6), talm. *darā* (Megillā 12a), neupers. *dur*, arab. *durrun* 'Perle' und altind. *vrīhi* 'Reis'=altiran. **vrija* (afgh. *vriže*, neupers. *bij*) gr. ὄρυζα (woher, arm. *ariz*, arab. *aruz*, lat. *oryza)*, daß einzelne Produkte auch durch Vermittlung der Perser den westlichen Ländern bekannt wurde.[1])

Zur Zeit des römischen Kaisers Augustus bestand ein lebhafter direkter Seeverkehr von Ägypten nach Indien. Daher kommt es auch, daß in Indien so viele Münzen der römischen Kaiser von Augustus bis Nero gefunden wurden (O. L. Z. 1924. 346). Gemäß griechischen und römischen Schriftstellern stammen noch folgende Dinge von Indien: Calmus (Dioscurides I 18, Plinius XII 104), Aloe (Dioscur. III 22, Plin. XXVII 14 ff.), Caryophyllon (Plin. 12, 30), Ebenholz (Dioscur. I 98, Plin. 12, 17), Macir (Plin. XII 32) und Malobathrum (Dioscur. I 12, Plin. 12, 129). Manche in unseren modernen Sprachen enthaltene Kulturwörter sind also indischen Ursprungs wie Anilin, Beryll, Ingwer, Kampfer, Kandis, Kermes, Lack, Opal, Orange, Pfeffer, Reis, Sack, Sandel, Saphir und Zucker.

Die literarischen Beziehungen Indiens zum Abendlande hat sehr eingehend H. Günther, Buddha 1922, behandelt. Die bekannten Übereinstimmungen zwischen vielen äsopischen und indischen Fabeln kommen meistens daher, weil von der kleinasiatischen Urheimat der sogenannten äsopischen Fabeln diese teils nach Westen, teils nach Osten bis nach Indien hingedrungen sind. So findet sich die in Jātaka Nr. 30 (=Nr. 286) behandelte Fabel, die zum älteren Bestand des Buddhismus gehört, weil eine Gāthāstrophe die Kenntnis dieser Fabel voraussetzt, bei Äsop wieder (Halm, Fabulae Aesopicae collectae 1875, Nr. 113, vgl. Benfey, Pañcatantra I 228 f., der-

---

[1]) Daß die Iranier bereits in uriranischer Zeit mit Indien in Beziehung standen, beweisen nicht nur die beiden letzten Lehnwörter, sondern auch das awestische *hapta hindu* = Rgveda *sapta sindhavas*.

selbe, Orient u. Occident I 360 ff.). Ihr Inhalt ist kurz folgender: Ein junger Ochs beneidet das müßige Schwein um sein gutes Futter. Sein älterer Bruder klärt ihn aber auf, daß das Schwein nur gemästet wird, um geschlachtet zu werden. In der Tat geschieht dieses am Hochzeitsfest der Tochter des Herrn. In Griechenland ist es ein Kalb, das vom Ochsen belehrt wird. Dieselbe Fabel findet sich auch in der altjüdischen Literatur (Ester Rabbā c. 3,1), wo aber ein Eselfüllen das Schwein beneidet und von seiner Mutter die Belehrung erhält. Die dort enthaltene Angabe, daß das Schwein an den „Kalenden" geschlachtet wurde, beweist, daß diese Fabel von den klassischen Völkern entlehnt ist. In einer arabischen Version begegnen wir statt der Eselin mit ihrem Füllen einer Kamelin mit ihrem Jungen. Hier wird aber nicht angegeben, bei welcher Gelegenheit das Schwein geschlachtet wird (vgl. F. Salomon, Ztschr. f. Assyr. XXII 246, XXVII, 329 f.). Die jüdische Version lehnt sich mehr an die ursprüngliche Form an, während die arabische den arabischen Verhältnissen entsprechend geändert worden ist. Ein bestimmtes Fest wird dort nicht genannt, weil der Araber bei keiner Gelegenheit Schweinefleisch genießt. Da das Schwein in Indien ebenfalls als ein unreines Tier gilt, kann das Ursprungsland dieser Fabel schwerlich Indien gewesen sein.

Nichirens Charakter.

Ein Beitrag zur Erforschung des Mahāyāna-Buddhismus.

Von Käthe Franke.

(Fortsetzung).

In solchen erschütternden Situationen, wie keine andern dazu angetan, Gefühlsausbrüche hervorzurufen, verlangte Nichiren von seinen Schülern die gleiche innerliche Fassung und Selbstbeherrschung, die gleiche edle Haltung, die er selbst zeigte.

Nach diesen wenigen, aus der Fülle herausgegriffenen Belegen könnte man schon glauben, daß das Wesen eines Mannes, der beinahe Übermenschliches von sich und seiner Gefolgschaft verlangt, eindeutig durch Zielstrebigkeit und dadurch bedingte Härte bestimmt ist. Um wieviel zarter und rührender erscheinen bei einer so unbeugsamen geistigen Struktur Gefühle wie tiefe Dankbarkeit und Mitleiden.

Nie wird er es seinem vertrautesten Schüler Shijo Kingo vergessen, daß er auf seinen Ruf herzueilte und ihm mit drei Brüdern das Geleite auf dem Weg der Schande nach Tats-no-Kuchi gibt. Dort soll der Schwertstreich des Henkers jede Sekunde das Leben des teuren Propheten beenden, da bricht sich Shijos lange zurückgedämmter Schmerz Bahn, unter Tränen ruft er aus: „Lebe wohl, o, nun ist die Zeit gekommen.“ Nichiren spricht: „Was bist du für ein schwacher Mensch! Lächle zu solcher Wonne! Warum hältst du nicht dein Versprechen auszuharren!“ (Werke S. 396; *Satomi* 151). Eine ganze Gefühlswelt liegt in dem knapp gehaltenen, rauh ermutigenden Zuruf beschlossen. Er zwingt den andern notwendig zu sich hinüber, ist im Augenblick des Scheidens ein Bekenntnis, der Wille zu Bindung und Zusammengehörigkeit in der höchsten, einheitlichen Sphäre von Gefühl und Geist. „Fürwahr, fürwahr, wenn ich im Paradiese bin, will ich dort unserm Herrn sprechen von deiner Treue und deiner Bereitwilligkeit, mir bis in den Tod zu folgen,“ schreibt er ihm später. Und ein anderes Mal: „Wieder und immer wieder muß ich mich

erinnern, daß du mir folgtest, als ich zur Enthauptung schritt, daß du, die Hand am Zaum meines Pferdes, mit lauter Stimme weintest und schluchztest. Wie kann ich das vergessen, so lange ich lebe? Müßtest du schwerer Vergehen wegen in die Hölle, ich würde dem Ruf meines Herrn, Buddhas, nicht Folge leisten, wie sehr er mich mit Buddhaheit begaben wollte, fürwahr, lieber wollte ich dir zum Hades folgen. Wenn es dein und mein Geschick ist, in der Hölle zu sein, so müssen sicherlich auch Buddha Shakamuni und die Heilige Schrift dort weilen. (Werke 750—7; *Satomi* 153).

Auch jede kleine Aufmerksamkeit findet im Herzen des heiligen Mannes eine dankbare Statt. Im Mai 1261 ist er nach Izu verbannt. Die militärische Escorte setzt ihn an der Küste von Kawana aus, die Regierung hatte ein offizielles Edikt erlassen, wonach sich bei Strafe niemand seiner annehmen durfte. Doch ein Fischer erbarmte sich und mit seiner Frau verabredete er, dem Unglücklichen einen Unterschlupf zu weisen und ihn mit Lebensmitteln zu versehen. Ihm schreibt Nichiren: „Ich bin dir tief dafür verbunden, daß du mir einen Boten sandtest, und mit Dank empfing ich Chimaki (gekochter Reiskloß mit Bambus-Umhüllung), Wein, gedörrten Reis, Pfeffer und Papier. Dein Bote machte mich darauf aufmerksam, ich täte besser daran, diese Dinge geheim zu halten, was ich wohl verstand. Wie du weißt, wurde ich, Nichiren, am letzten 12. Mai hierher verbannt und kam in diesem Hafen an. Während meines Leidens an dieser Küste hast du dich gütig meiner angenommen, obwohl ich deinen Namen noch nicht gehört hatte. Ich staune, welch unbewußtes Verständnis da in dir war! Das kommt mir vor, als ob ein Mann, in ferner Vergangenheit ein Ausübender der Hokekyo, als Yasaburo Hunamori in späteren Tagen wiedergeboren wurde und mich, Nichiren, beschützt.

Solche Hochherzigkeit mag manchmal von Männern geboten werden, doch wie außerordentlich bewunderte ich deines Weibes gütige Anhänglichkeit an mich. Und besonders, wie nach dreißig bösen Tagen euer Sinn sich allmählich mir zuneigte und ihr mich also unterstütztet, wie wunderbar ist das! Zum äußersten bin ich dem Herrscher dieses Gebietes verhaßt und dem Volke weit mehr als in Kamakura. Finster

blicken sie auf mich, sobald sie mich sehen, und sind auch voller Ränke.

Jetzt muß der Reis wie gewöhnlich im Mai knapp sein, und doch habt ihr mich erhalten, oh! Ich möchte glauben, daß meine, Nichirens, Eltern in euch wiedergeboren sind, hier in Kawana bei Ito in der Provinz Izu." (Werke 953; Satomi 133).

Späterhin, auf Sado, begegnete Nichiren einem Ritter, Abuts mit Namen. Der war im Gefolge des Ex-Kaisers dorthin gekommen, wie ihn die Hojo-Regierung vor einem halben Jahrhundert nach dem Kriege auf das öde Eiland verbannt hatte. Als strenger Anhänger des Amida-Buddhismus beschloß Abuts, den großen Gegner der Nenbuts-Sekte zu töten. Doch wurde er von Nichiren bekehrt, und von da an unterstützt er den Verbannten, der in der eisigen Region an allem Mangel leidet, mit Kleidern und Nahrungsmitteln. Der Frau des Abuts schreibt Nichiren in herzlicher Dankbarkeit: „. . . Wenn ich (während des Exils in Sado) von der himmlischen Gnade absehe, wie könnte ich wohl deine Güte vergessen, daß du oft kamst, mir Nahrung zu bringen, zusammen mit deinem lieben Mann, am späten Abend, trotz der Späher des Herrschers und der Nenbuts-Anhänger, die auf dem Weg hierher nach Tsukawara gegen Nichirens Bekehrte im Hinterhalte lagen. Ich gestehe, ich sah meine liebe Mutter wiedergeboren in dir." (Werke, S. 772; Satomi 159). — Einer anderen Frau schreibt er aus Minobu: „Du und dein Mann, ihr habt mir in Sado oft heimlich zu essen gebracht. Bei meiner Verfolgung wolltet ihr für mich eintreten, darum fühlte ich mich wie an den Haaren zurückgezogen, als ich Sado verließ, obwohl es dort schrecklich war. Ich mußte immer denken, infolge welcher Beziehung und aus welchem Grunde ihr so freundlich gegen mich waret. Und jetzt hast du gar deinen lieben, wertesten Mann hergeschickt, (eine sehr große Entfernung) — ihn, der so alt ist, mir ist es wie ein Traum, so muß ich das bewundern."

Wir sehen Nichiren stets dankbar, zufrieden mit jeder kleinsten Aufmerksamkeit. Das Empfangen von Geschenken ist in Japan für den Priester eine Lebensfrage, er kann ohne Gaben der Gläubigen nicht existieren. Ist es ihm dann aber

noch möglich, unbefangen seinen Glauben zu vertreten? Nichiren war der festen Überzeugung, daß ihm dargebrachte Geschenke im Grunde der Heiligen Hokekyo gälten und damit besaß er die innere Unabhängigkeit, sogar ein Recht auf den Empfang und auf die Pflege seiner Person. „Das kostbare Geld," schreibt er an Shijo Kingo, „ist für mich, Nichiren, zeitweise das Wichtigste in der Welt. In Minobu ist es sehr kalt, darum muß ich die beste Kleidung haben." — Oft bekommt er solche Sendungen von Gläubigen, und seine Freude ist dann groß. „Wie Du weißt, ist der Winter in Minobu so stürmisch und voll Schnee, daß der Gottesdienst dadurch sehr erschwert wird. Jetzt kann ich mich mit dieser Jacke schützen." — „Hier in diesem Lande ist das Wasser so tief, die Berge so hoch, die Wege voller Steine und schmal. Jetzt regnet es unaufhörlich, drei Monate lang. Weit und breit Überschwemmungen, man kann nicht gehen, die Wege sind durch den Regen zerstört. Drum muß man fast Hungers sterben. Du hast jetzt mit deinem Geschenk die Hokekyo vor Hunger geschützt und Buddhas Leben gerettet. Dein Verdienst ist wundergroß." — Einem anderen Gläubigen schreibt er: „Jetzt haben wir kein Salz im Gebirge, können keins kaufen. So hatten wir großes Verlangen nach Salz, wie Kinder nach Milch. In diesem Augenblick kam dein Salz, eine Pferdelast. Deine Freundlichkeit ist tiefer als die Erde, höher als der Himmel," weil ihm die Worte zum Dank fehlen, meint er, Buddha und die Hokekyo würden ihn abtragen. — Im Herbst 1279 an Meno: „Deine Pferdelast Reis habe ich dankend erhalten. — Der Schnee bedeckt schon fast zwei Meter hoch die Erde und man kann nicht mehr den Weg finden, der auch sonst schon steil und schrecklich ist, so daß uns niemand mehr besucht. Unsere Kleider sind so dünn, daß sie uns vor der schrecklichen Kälte nicht schützen können. Weil wir fast allen Proviant verzehrt, hätten wir verhungern müssen. Dein Geschenk in diesem Augenblick hat unsern Tod verhindert ... Ich danke dir von Herzen. Buddha und die Hokekyo schenken dir bestimmt Glück." — Ein Jahr vor seinem Tode schickte eine Anhängerin dem Schwerkranken Medizin, Wein und Reis. Ihr schreibt er: „In diesem Frühling wurde ich besonders krank und ward

durch Herbst und Winter immer schwächer, so daß ich seit zehn Tagen fast nichts mehr essen konnte. Jetzt ist es so kalt, daß mein Körper wie Stein, meine Brust wie Eis ist. Dein Wein heizt sie wie Feuer, ich fühle mich, als ob ich bade, ach, ich bin Dir so dankbar und kann nicht hindern, daß aus meinen Augen die Tränen strömen." — Und ein letztes Beispiel, bezeichnend für seine Haltung bei Geschenken: „Das Reiskorn wird zum Keim, der Keim zum Halm, der zum Reis, Reis zum Menschen, Mensch zum Buddha." —

Selbst im eigenen Lande wird Nichiren oft verkannt; in einseitiger Einstellung sieht man in ihm nur den strengen Eiferer. Ein anderer zarter Ton im Grundkolorit seines Charakters ist ferner das Mitleiden. Hier nur wenige Beispiele seiner Anteilnahme am Unglück anderer. Einer seiner Gläubigen hinterließ sterbend seine schwangere Frau, Nanjo, und einen Sohn. Der erst nach dem Tode des Vaters geborene Knabe, ausgezeichnet durch besondere Gaben des Herzens und Intellekts, starb plötzlich mit fünfzehn Jahren. Sofort schrieb Nichiren der armen Frau: „Shichirogoro ist gestorben. Wir alle werden einmal hingerafft, ob klug oder dumm, edel oder niedrig. Davor soll man nicht erschrecken und es nicht bedauern. Das weiß ich selbst und habe auch immer so gepredigt. Aber in diesem besonderen Falle weiß ich nicht, ist es ein Traum oder Wahrheit, daß er tot ist." Er selbst, Nichiren, fühle sich so tief ergriffen, um wieviel mehr wohl die Mutter des Knaben, die nach Verlust der Eltern, Geschwister, des geliebten Mannes als einzigen Trost die Söhne hatte. Und jetzt habe sie den klugen, schönen Knaben verloren. Er gleiche einer Knospe, die der Wind geknickt, dem Vollmond, den plötzlich Wolken verhüllen. „Ich kann auf einmal nicht weiterschreiben, weil ich nicht an die Wahrheit glauben kann." Am neunundvierzigsten Tage nach dem Tode tröstet er wieder: „Dein verstorbener Sohn ist nicht wie die jetzigen Japaner. Indem er wie sein verstorbener Vater den heiligen Titel äußerte, wurde er trotz seiner Jugend zum Buddha. Denn es heißt in der Hokekyo „es gibt nichts, was nicht zum Buddha werden könnte." — Weiter ermahnt er sie: „Wenn Du an Deinen lieben Sohn denkst, so äußere den heiligen Titel, damit Du

mit Deinem Mann und lieben Sohn am selben Ort wiedergeboren werdest. Aus gleichem Samen wächst Gleiches. Wenn Du Samen der Hokekyo in Dir trägst, kannst Du bestimmt im Lande der Hokekyo geboren werden, Wie freudvoll und schön wäre es, wenn Ihr drei wieder vereint würdet . . . Daß man einmal stirbt, ist unvermeidlich, doch ist es schon traurig, von einem Todesfall zu hören. Deine Trauer als Mutter und Frau muß schrecklich sein. Ich kann genau lesen, wie betrübt Dein Herz ist. Du hast Deinen Mann ganz jung verloren. Wenn Du damals diesen Sohn nicht getragen hättest, würdest Du vielleicht Deinem Leben ein Ende gemacht haben. Er war Dir in seiner besonderen Klugheit und Feinheit fünfzehn Jahre lang ein Trost. Und plötzlich muß er dahin. Ist es ein Traum? Ich wünschte es. So sind neunundvierzig Tage vergangen und es wurde endlich zur Wirklichkeit. In ihrer Blüte ist die Pflanze verwelkt, die alte Mutter blieb zurück. Drum darf man diesem Lande nicht trauen. Du sollst es verlassen, durch die Hokekyo das Paradies erreichen. Da weilt schon der Vater, die Mutter aber bleibt hier. Wie soll der Sohn fühlen, der zwischen beiden steht?" — — Immer wieder schrieb Nichiren dieser armen Witwe Worte des Trostes; ein Jahr vor seinem Tode noch: „Ich, Nichiren, bin jetzt so krank und beantworte fast keine Briefe. Aber nun habe ich die Feder ergriffen, weil dieser Fall zu traurig ist. Nicht lange mehr werde ich hier leben, bald treffe ich Deinen Sohn. Ich will ihm gern von Deiner Trauer sprechen, wenn ich ihn früher sehe als Du." — Unter den erhaltenen Briefen ist auch einer, aus Echi datiert, voll Dankbarkeit, Mitgefühl und Anerkennung an seinen eingekerkerten Schüler Nichiro: „. . . . Es ist entsetzlich kalt hier heute Abend. Wieviel mehr wohl noch in Deinem Verließ! Ja, ich denke an Dich voll Mitleiden, bin von Trauer erfüllt. O, wahrlich, Du bist der Mann, der die Hokekyo körperlich und geistig gelesen hat, darum ist es Dein Ruhm, Eltern, Verwandte und jegliches Wesen durch Deine Tugenden zu retten . . . Ich glaube, daß Dir nichts weiter geschehen wird nach den Worten der Schrift:

„Die Himmel werden Engel senden zu ihrer Hilfe.
Mit Schwertern und Stangen kann man sie angreifen und

wird ihnen doch nichts anhaben können." (Werke S. 747; Satomi S. 154.)

Man kann von dieser Betrachtung seines hingebend-dankbaren Empfindens und seines Mitgefühls nicht scheiden, ohne seinen letzten Brief anzuführen, worin er auch seines stummen Freundes gedenkt. Nach mehr als achtjährigem Aufenthalt hatte er Minobu verlassen, um heilende Quellen in der Provinz Hitachi zu besuchen. Aber sein Zustand erlaubte ihm nicht mehr, den Weg zu vollenden. Bei Ikegami, in der Nähe des heutigen Tokyo, mußte er Halt machen. Von dort schrieb er an den Fürsten Hakiri am 19. September 1282: „Gesund und wohlbehalten bin ich in Ikegami angelangt. Ich war außerordentlich glücklich und Euch tief dankbar dafür, daß ich ohne Hindernisse reiste, obwohl Berge und Bäche auf meinem Weg waren, unterm Schutz Eurer Wächter und Euren Weisungen gemäß. Minobu ist der Ort, wohin ich früher oder später zurückkehren will, doch könnte diese Erwartung nicht zur Wirklichkeit werden, da ich sehr krank bin. Worte können meinen Dank nicht wiedergeben für Euren so gütigen Schutz, den Ihr während der verflossenen neun Jahre mir unbequemem Manne habt angedeihen lassen. Drum möchte ich gern auf dem Gipfel von Minobu begraben werden, wo immer ich sterbe. Ich gewann das kastanienbraune Roß sehr lieb, das Ihr mir schenktet, und möchte es für immer lieben. Von Herzen gern würde ich es zur heißen Quelle von Hitachi mitnehmen, doch fürchte ich, es könnte mir dort gestohlen werden, und es wäre ein großer Jammer, wenn ihm etwas zustieße. Also, meine ich, werde ich den Fürsten von Mobara in Kazusa bitten, sich seiner anzunehmen, bis ich aus dem Bade zurück bin. Auch dann noch ist es mir ein unbehagliches Gefühl, das Pferd mit einem neuen Bediener zurückzulassen, der seine Eigenheiten nicht kennt" ... (Werke S. 629; Satomi 185.)

Das schreibt derselbe Mann, der für sich keine noch so harte Prüfung scheut. Und des weiteren muß dabei Wunder nehmen, welche Sorgfalt der von höchsten geistigen Fragen Erfüllte auf die kleinen Dinge des praktischen Leben wandte. Wo man Weltabgewandtheit erwarten könnte, findet man Besonnenheit, Vorsicht, Tatkraft. „Du sollst jetzt nie nachts

allein ausgehen," schreibt er Shijo Kingo, der auf seines Meisters Geheiß versucht, seinem nenbutsistischen Herrscher die Hokekyo nahezubringen und der darum immer Verfolgungen ausgesetzt ist. „Selbst dem Ruf des Herrschers sollst Du nicht so einfach folgen, sondern zunächst Kundschafter schicken, dann erst, nach einer Weile, von Kopf zu Füßen gerüstet, und von Dienern geschützt, folgen. Auch bei der Rückkehr mußt Du Diener voraussenden, an Tür, Brücke, Stall erst nachsehen lassen..." — Wie Nichirens Absicht bekannt wurde, sich nach Minobu zurückzuziehen, erhielt er viele Einladungen von Freunden und Schülern. Doch lehnte er alle freundlich ab; über seine Gründe gibt er später, aus seiner Zurückgezogenheit, in einem Brief Auskunft: „. . . Wie viele tausend Mal habe ich daran gedacht, Euch alle zu besuchen, selbst gegen Euren Willen, aber trotzdem ging ich vorüber ohne anzupochen, im Kampf mit mir selbst." Er sei dem Herrscher dort verhaßt und „wenn sie von meinem Besuche hörten, könntet Ihr belästigt werden. So besuchte ich Euch aus freundschaftlicher Gesinnung nicht, doch habe ich Euch nicht vergessen. Aus demselben Grunde habe ich Euch auch bis zum heutigen Tage nicht geantwortet usw. . . ." — Unter vielen weiteren Beispielen sei hier nur noch das folgende mitgeteilt: Der Fürst Ikegami, selbst Nenbutsist, hatte zwei Söhne, die sich Nichiren anschlossen und von denen besonders der ältere ganz streng im Glauben war. Daher wollte der Vater dem jüngeren, gemäßigteren die Nachfolge übertragen und schickte den älteren zweimal in die Verbannung. Mit diesen Brüdern und ihren Frauen führte Nichiren einen Briefwechsel, der höchst bezeichnend für seinen Charakter ist. Denn durch seine praktischen Ratschläge und seine Geschicklichkeit in der Unterhandlung gelang es ihm, alles zu gutem Ende zu führen. Wurde er doch auf seiner letzten Reise von Minobu nach Hitachi vom alten Fürsten selbst willkommen geheißen; dort ist er auch gestorben. —

So dankbar, vorsichtig und zartfühlend Nichiren nun auch sein mochte, in religiösen Dingen kannte er keine schlecht angebrachte Milde, keine Nachlässigkeit. Einer seiner Schüler, ein kluger Kopf, Samibo mit Namen, studierte im Kloster von Hiesan. Auf seine schriftstellerischen Erfolge hin wurde

er vom Präsidenten eingeladen und hielt vor dem Altar einen Vortrag. Voller Freude über die ihm widerfahrene Ehrung schrieb er einen Brief an Nichiren, in dem er sich rühmte. Doch der tadelt ihn scharf: „Der Mikado ist eigentlich nur Herrscher der kleinen Inseln, der Präsident wieder nur sein Diener. Von dem empfangen zu werden, ist keine Ehre, das kannst du nur so ansehen, indem Du mich, Nichiren, unterschätzest." Die Zukunft zeigte, daß Nichiren mit seiner Strenge Recht gehabt. Samibo hatte sich in Überhebung den Kaiserlichen Namen zugelegt; ganz abgewandt von seinem früheren Lehrer endete er im Unglück. — — In Nichirens Heimatprovinz wohnte als Einsiedlerin eine alte Frau, Angehörige der Herrscherfamilie und Anhängerin der nichirenistischen Lehre. Doch war ihre Haltung im Glauben nicht ganz eindeutig; so ließ sie z. B. während seiner Sado-Verbannung nichts von sich hören. Dieses Schwanken war in Nichirens Augen ein schweres religiöses Vergehen. Da seine Eltern von der Familie Wohltaten empfangen hatten, so wollte er gerade diese Nagoeno-Amá zum rechten Glauben führen. Trotzdem sie nach seiner Rückkehr immer den besten Willen zeigte, meinte er, ihr nicht ganz trauen zu dürfen, und vorsichtig und streng leitet er sie bis ans Ende. Einst schickten sie und ihre Schwiegertochter ihm Seetang (d. i. ein Gericht) mit der Bitte, ein Bild des höchsten Wesens von ihm zu erhalten. Ganz pädagogisch antwortet er, so unsicheren Gläubigen wie der alten Frau dürfe er es nicht geben. Um sie aber nicht zu sehr zu betrüben, wolle er es ihrer frommen Schwiegertochter schenken, so daß auch sie zugleich mitbeten könne.

Trotz seiner Auserwähltheit in der religiösen Sendung als prophezeite Persönlichkeit war Nichiren kein frömmelnder Moralist. Er besaß die schöne Sinnlichkeit des natürlichen Menschen. Wir haben gesehen, wie er niemals dem Kampf aus dem Wege ging und kräftig dreinzuschlagen verstand. Die Überlieferung weiß sogar von einer auserlesenen Sammlung schöner Schwerter zu erzählen, die er besaß, und wie er besonders unter den Tieren die Pferde liebte. Mit dem Selbstbewußtsein der großen Natur setzt er sich skrupellos hinweg über all die vielen kleinen Gebote oder vielmehr Ver-

bote, in denen die buddhistischen Orden damals ihren religiösen Pflichten und Bedürfnissen hauptsächlich Genüge zu tun glaubten und die besonders sein stärkster Feind, der nenbutsistische Mönch Ryokwan, betonte. So war es u. a. den Mönchen damals verboten, Alkohol zu genießen. Nichiren aber tat selbst gern einen kräftigen Zug; er findet darin keine Verletzung der Religion; ist doch Buddha in allem! Und er sagt: „Äußere Namu-Myohorengekyo, selbst wenn Du mit Deinem Weibe beim Wein sitzest." Und ein anderes Mal: „Sogar wenn beim geschlechtlichen Umgang sich jemand dem Heiligen Titel weiht, so würde Lust höchste Bedeutung gewinnen und „Der Lauf von Leben und Tod ist Nirwana" könnte darin gefunden werden." (Satomi, *Discovery of Japanese Idealism*, S. 12). Damit will er die Widernatürlichkeit der mönchischen Vorschriften dartun und besagen, daß die kleinen moralisierenden Gebote fortfallen und der Sinn des Ganzen regieren müsse. Mit Geist und Körper zeigt er, daß die spätere Zeit nur dies einzige Gebot noch kennen solle, die Hokekyo zu halten.

So verstand er als geniale Natur das Leben in seiner Fülle. Trotz des Ringens seiner Jugend ist er in unserm Sinne keine problematische Natur, wo die Kräfte im Hin und Wider sich aufzuheben trachten, wo harte Stimmen im Grunde der Seele gegeneinander schrillen. Die Elemente mischen sich in Harmonie. Unentbehrliche Gewaltsamkeit wird gebändigt durch Mäßigung und Geduld, beschauliches Sich-Versenken in die Tiefen der Seele findet seinen Gegenpol in Schnelligkeit und Weitblick in praktischen Fragen, wie z. B. in der weltlichen Staatskunst, wo er mit realpolitischem Verständnis die kurzsichtige Regierung immer wieder auf die von der Mongolei drohende Gefahr hinweist. Der Gedanke drängt sich auf, daß diese geniale Mischung zustande gekommen sei durch die große Konzeption seines Werkes, woran er sein Leben hindurch schuf mit der Monomanie und Unermüdlichkeit eines Künstlers, verstanden im Sinne des vom Gott Begeisterten.

Zum Schluß noch wenige Worte über das Fortleben von Nichirens Andenken in Japan.

Nahezu alle seine Werke sind in der Original-Handschrift auf uns gekommen, für seine Lehre ein großer Vorteil, weil

damit die Gewähr für ihre Authentität gegeben ist und eine Modifikation durch die Schule ausgeschlossen. In den letzten sechs Jahrhunderten indessen waren Japan nicht die angemessenen Bedingungen für die Aufnahme der Lehre gegeben, despotische Regierungen verhinderten die Verbreitung, und alle Anhänger des Nichirenismus waren den schwersten Verfolgungen ausgesetzt. So konnte es nicht ausbleiben, daß die Lehre um ihrer Erhaltung willen von ihrer ursprünglichen Form abgewandelt wurde. Erst vor ungefähr einem halben Jahrhundert gab der Kaiser Meiji die neue japanische Verfassung, und damit war die religiöse Toleranz in Japan realisiert. Nun konnte sich innerhalb der letzten vierzig Jahre die Renaissance des reinen Nichirenismus vollziehen. Als Wiedererwecker der ursprünglichen Lehre trat Chigaku Tanaka in die Erscheinung; seiner unermüdlichen Tätigkeit ist die jetzige weite Verbreitung des Nichirenismus zu danken.

Der Nichirenismus, dessen Wurzeln in mehrtausendjährige Vergangenheit zurückgehen, sieht sich als Religion der Zukunft an und meint, daß die Welt den toten Punkt, auf den sie in der Gegenwart geraten, nur mit seiner Hilfe überwinden könne. Er will zunächst den Staat regenerieren im Anschluß an Nichirens Wort: „Höret! Das Land wird gedeihen mit dem moralischen Gesetz und das Gesetz ist köstlich, wenn es vom Menschen befolgt wird. Wenn das Land verfällt und die Menschen zusammenbrechen, wer könnte dann Buddha verehren, wer an das Gesetz glauben? Zunächst betet deshalb für die Sicherheit des Landes und dann richtet Buddhas Gesetz auf." (Satomi, *Discovery*, S. 125.) Der Staat soll die repräsentative Macht zum Schutz der Rechtschaffenheit sein. Demzufolge müssen seine Gesundheit, müssen Wissenschaft, Kunst und Literatur, Politik, Gesetzgebung, Militär, alles ohne Ausnahme die Macht darstellen, die den Pfad Buddhas beschützt und fördert. Damit ist für die Nichirenisten das Programm gegeben, eine jede Erscheinung des modernen Lebens in ihr System einzubeziehen, und unter Tanakas Leitung haben sie diese Aufgabe tatkräftig in Angriff genommen. Als typisches Muster nichirenistischen Lebens hat dieser bedeutende Mann eine Gemeinschaft gegründet, die den Namen „Kokuchiukai"

trägt. Sie setzt sich ausschließlich aus Leuten zusammen, die ihr Leben nicht dank ihrer professionell religiösen Anschauungen verdienen und allen Schichten der Gesellschaft angehören. Unter seiner maßgebenden Leitung bestehen weiterhin: Eine Gesellschaftsbank, eine Theatergesellschaft, Krankenhaus, Arbeitsverband, Vereine junger Männer und Frauen, eine politische Partei, eine Tageszeitung usw. Wer sich des näheren über Ziele, Leben und Treiben dieser Gesellschaft informieren will, sei verwiesen auf die kurze Abhandlung: „Ein neues Licht aus Osten, der Nichirenismus" von Kishio Satomi, Berlin 1924. Noch einmal sei hervorgehoben, daß der Nichirenismus nicht allein dem eigenen Staate, sondern der ganzen Welt den Frieden und die Erlösung durch Buddhatum bringen will.

Es sei mir an dieser Stelle verstattet, den Herren Professor Kishio Satomi und Major Kwanji Ishiwara, die mich mit dieser höchst fesselnden Materie bekannt gemacht und mir stets bereitwillig und liebenswürdig Belehrung und Hilfe haben angedeihen lassen, meinen herzlichsten Dank zu sagen.

Die Thot Kathin-Feier in Siam.

Von Karl Döhring.

(Schluß.)

„Man sagt, daß sie zuerst als allgemeine Feier für das ganze Land von einem der siamesischen Könige eingeführt worden sei, der den Namen Somdet Pra Luang[1]) führte. Dieser hatte ungefähr vor siebenhundert Jahren über Nordsiam regiert. Er war ein sehr beliebter Herrscher und seine Macht war ebenso groß wie seine Beliebtheit. Was er auch immer in seinem Reich im Norden des Landes anordnete, wurde buchstäblich durchgeführt und die Gebräuche, die er einsetzte, breiteten sich aus und entwickelten sich, bis sie jetzt allgemein im ganzen Königreich gefeiert werden.

Zu der Zeit, als die buddhistische Priesterschaft ein reines, asketisches Leben nach dem Vorbild ihres großen Lehrers führte, lange vor der Zeit Pra Luangs, gab es eine Mönchssekte, welche sich in Selbstverleugnung und Kasteiung weit mehr als die übrigen Priester übte. Diese Sekte heiliger Mönche tat einen feierlichen Schwur, niemals Gewänder zu tragen, die ihnen direkt oder indirekt geschenkt wären. Sie gelobten, daß ihre Kleider nur von solchem Stoff sein sollten, der niemand gehörte, wie z B. die Leichentücher, die die Körper der Toten umhüllt hatten oder die Kleider, die man wegwarf, weil sie von Menschen getragen worden waren, die an ansteckenden Krankheiten litten, oder die Kleider, die von ihren Besitzern als zu abgetragen und schmutzig abgelegt worden waren. Nur Gewänder solcher Art wollten sie tragen und

[1]) Es ist hier König Phra Ruang gemeint, der im 13. Jahrhundert in Sukhothai regierte. Er wird in dem Geschichtsbuch Phongsavadan Nüa um 1278 (Chulasakkarat 640) erwähnt. Er einte die verschiedenen Thai- Fürstentümer unter seinem Szepter und schüttelte die Oberherrschaft Cambodjas ab. Die Gestalt dieses großen Thai-Königs ist von der Sage umwoben und viele Taten und Gesetze werden ihm zugeschrieben, so wird auch hier die Einführung der Thot Kathin-Feier auf ihn zurückgeführt. (Von Siamesen und Chinesen werden die Buchstaben r und l manchmal miteinander verwechselt, daher die falsche Namensschreibung des Königs bei Young.)

lehnten alle Geschenke hartnäckig ab. Zu Ende der Regenzeit, wenn die Periode der durch Vorschrift festgesetzten Zurückgezogenheit in den Klöstern vorüber war, gingen sie in kleineren Gruppen zu dreien oder vieren zu den Friedhöfen, zu den Stätten, wo die Leichen verbrannt wurden, und zu all den Plätzen, wo Staub, Schmutz, Abfall und Schutt lag. Hier sammelten sie jedes Stückchen und jeden Überrest von Stoff auf, um durch sorgfältiges Zusammenflicken ihre Gewänder für das nächste Jahr daraus herzustellen. Viele Leute sahen sie häufig in diesen ungesunden, öden Plätzen herumsuchen und fragten sie verwundert: „Was macht ihr hier?' Was sucht ihr hier?" Aber auf alle Fragen antworteten die Mönche nur: „Wir suchen Kleider, die niemand gehören". Da gingen die Leute nach Hause und brachten teils aus Mitleid, teils um sich religiöses Verdienst zu erwerben, alle Stücke von baumwollenen, leinenen oder wollenen Stoffen, die sie entbehren konnten, und spendeten sie freiwillig den in Lumpenkleider gehüllten Mönchen. Aber die Gaben wurden immer streng zurückgewiesen und die Leute kehrten nach Hause zurück und wunderten sich, warum diese eigentümliche Sekte von Bettelmönchen ihre freiwilligen Gaben nicht annehmen wollte.

Einige Neugierige, deren Geschenke abgelehnt worden waren, folgten den Mönchen heimlich von Ort zu Ort und beobachteten — selbst ungesehen — alles, was sie taten. Und sie sahen, wie die ehrwürdigen Mönche Haufen von Abfall durchsuchten und Bruchstücke von Kleidern sammelten, wie sie schmutzige, zerrissene Fetzen von den Zweigen der Bäume nahmen und Leinenstückchen auflasen, die der Wind auf den Friedhöfen hierhin nnd dorthin getrieben hatte, wo die begraben wurden, die an Pocken, Cholera und anderen gefährlichen und ansteckenden Krankheiten gestorben waren. Als sie das alles gesehen hatten, kehrten sie zurück und erzählten es ihren Brüdern, aber keiner verstand es. Diejenigen nun, welche die Mönche verehrten, aber von vielen abergläubischen Vorstellungen beherrscht wurden, fanden eine Deutung, welche alles Beobachtete zu erklären schien und welche später weite Verbreitung unter dem Volke fand. Sie sagten, daß diese

wandernden, sich selbst verleugnenden Mönche, die sich Lumpen zu Gewändern suchten, sehr große Heilige wären, und daß sie die Macht hätten, die Reiche des Himmels und der Hölle zu sehen,[1]) ihr Hauptziel und Zweck in diesem Leben sei, das zukünftige Glück von Menschen und Tieren zu fördern. Wenn sich diese Mönche in die Gewänder eines Toten hüllten, so steige der Verstorbene zum Himmel auf. Deshalb trügen die Mönche, welche getreu ihrem Glauben lebten und von dem Wunsche beseelt seien, den Verstorbenen zukünftige Seligkeit zu bringen, nicht die guten von Lebenden geschenkten Gewänder, sondern die abgelegten Kleider der Toten.

Als diese Auslegung viele ehrfürchtige und abergläubische Leute gehört und geglaubt hatten, kam die Sitte auf, noch viele besondere Stoffe um den Toten zu wickeln und die Mönche zu bitten, sie von dem Leichnam zu entfernen und zu den Tempeln zu tragen. Diese Sitte herrscht noch heute in vielen Teilen des Landes unter dem Volk, welches hofft, auf diesem Wege das Heil und den baldigen Eingang seiner verstorbenen Freunde und Verwandten in das Reich unbeschreiblicher Wonnen zu erreichen. In dem aufrichtigen Wunsch, die religiösen Anschauungen seiner leichtgläubigen Untertanen zu klären, bemühte sich der verstorbene König,[2]) ihnen zu zeigen,

[1]) Sehr verbreitet ist in neuerer Zeit in Siam die bildliche Darstellung mit der Bezeichnung: Phra Pöt Lok, d. h. Buddha, die Welt öffnend. Ein solches Tempelgemälde befindet sich auch im Museum für Völkerkunde zu Berlin. Der Tradition nach war Buddha zum Himmel emporgestiegen, um seine Mutter zu besuchen. Er wird nun gewöhnlich so dargestellt, daß er auf einer goldenen Treppe vom Himmel zur Erde herabsteigt. Die Legende berichtet, daß er in der Mitte stehen blieb und die Welt öffnete, d. h. die drei Reiche der Welt, Himmel, Erde und Hölle, sodaß deren Bewohner sich gegenseitig erblicken konnten. In Siam wird noch heute Mönchen, die es besonders weit in den geistigen Übungen gebracht haben, diese Fähigkeit zugeschrieben.

[2]) König Maha Mongkut, der bekanntlich den Buddhismus in Siam reformierte und früher 27 Jahre lang selbst dem buddhistischen Orden angehörte, gab sich die größte Mühe, allen Aberglauben seiner Untertanen durch Aufklärung auszurotten. Er versuchte auch die in den heiligen Schriften berichteten Wunder auf natürliche Weise zu erklären. Bastian, der unter seiner Regierungszeit Siam besuchte (1862), erwähnt mehrmals, daß es ihm nicht möglich war, über gewisse buddhistische Legenden Auskunft

daß in den Originalhandschriften nicht das geringste zu finden sei, was diesen weitverbreiteten Glauben rechtfertigen könnte, und daß dies ein reiner, von den Laien erfundener Aberglaube sei. Ebenso erklärte er den wahren Grund der Handlungsweise der Mönche — nämlich ihren Wunsch, ein vollständig asketisches Leben zu führen, damit ihr Gemüt geläutert würde und sie ihres Meisters würdig seien. Aber das Volk wollte diese einfache Deutung nicht annehmen, weder von seinem Herrscher, noch von seinen aufgeklärten buddhistischen Lehrern, ja es hat sogar jene Priester, die den Wünschen des Volkes nicht nachkommen wollten, des Mangels an Mitleid und Güte beschuldigt. So fährt man denn fort, unnötige Kleidungsstücke um die Leichname zu wickeln, damit sie die Priester entfernen und tragen und so das Glück der Toten sichern. Es gab auch viele Mönche mit weltlicher Einstellung, welche heimlich die Sitte förderten, weil sie für sie eine Quelle beträchtlichen Gewinnes war.

Ein mehr einleuchtender, aber noch nicht kirchlich anerkannter Glaube hat viele Anhänger gefunden. Nach dieser Auslegung suchten die Mönche nicht aus Mitleid mit den Toten, sondern aus Rücksicht auf die Lebenden nach den Kleidern, die zur Umhüllung der an ansteckenden Krankheiten Verstorbenen gedient hatten. Denn indem sie diese Kleider entfernten, verhinderten sie, daß sie zu menschlichen Wohnungen getragen wurden und so das Übel verbreiteten; auf diese Weise beseitigten sie eine Gefahr. Dieser Gedanke führte zu dem Glauben, daß durch das Beschenken der Mönche mit Gewändern dem Geber drohende Gefahren unwirksam wurden und hieraus entwickelte sich der Gebrauch, vor den Tempeln Kleidungsstücke für die Priester niederzulegen. Dies geschah ge-

---

zu erhalten, da der König nicht wünschte, daß darüber gepredigt oder gesprochen wurde. Als sich damals auf dem neuerbauten, 118 m hohen Prathommachedi St. Elmsfeuer zeigten, verbreitete sich die Kunde von diesem Wunder bald durch das ganze Land. Der König Mongkut trat dieser Legendenbildung energisch entgegen und bat Bastian, die Sache genau zu untersuchen und wenn möglich, diese Erscheinung künstlich hervorzurufen, um dem Volke diesen Aberglauben zu nehmen. Bastian führte diesen Auftrag nicht aus, da seine Abreise schon festgesetzt war und ihm keine Zeit mehr dazu blieb.

wöhnlich zu Ende der Regenzeit, welche nach der alten Zeitrechnung das Ende des Jahres war.[1]) Die Geber glaubten, daß sie auf diese Weise sicherlich Glück für sich und ihre Familien während der folgenden Monate erlangen würden.

Als Folge dieses letzterwähnten Glaubens wurde es Sitte, im Oktober, wenn die nassen Monate zu Ende gingen, den Mönchen Gewänder zu schenken. König Pra Luang in seinem Palast in Ayuthia[2]) befolgte diesen Gebrauch auch, erkannte ihn an und verschaffte ihm allgemeine Geltung dadurch, daß er ihn zu einem Teil der Verehrung des Erhabenen machte. Wenn der richtige Zeitpunkt herbeigekommen war, ging er selbst hin, um Gewänder unter die Insassen des königlichen Tempels zu verteilen. In jedem Tempel wurde eine Menge Feuerwerk[3]) beschafft und man ernannte verantwortliche Beamte, die diese Feuerwerksveranstaltungen zu beaufsichtigen hatten. Vor der Landungsbrücke des königlichen Palastes sammelten sich viele Boote an, die mit Körben, gefüllt mit Nahrungsmitteln und gelbem Stoff, beladen waren. In der Mitte jedes Korbes war ein starker Zweig befestigt, an dem eine brennende Laterne aufgehängt war. Vom untersten Teil

---

[1]) Alle hier berichteten Umstände haben dazu beigetragen, die jetzige Form des Festes zu entwickeln. Da die Wasserprozessionen aber in der Herbstgleiche nach dem Ende des alten Jahres stattfinden, so liegt die Vermutung nahe, daß diese Umzüge zu Wasser und zu Lande ursprünglich kalendarischen Sinn hatten und ihnen erst nachträglich eine buddhistische Bedeutung gegeben bezw. buddhistische Feiern mit ihnen verknüpft wurden.

[2]) König Phra Ruang hat nicht in Ayuthia regiert, das erst zwei Generationen nach ihm (1352) von den aus Norden eingedrungenen Thai Noi gegründet wurde.

[3]) Früher waren die Feiern des Loi Kathong und des Thot Katin-Festes miteinander vereinigt, die jetzt beide getrennt gefeiert werden. Die Loi Kathong-Feier (das Lampenfest) wird auf einen brahminischen Gebrauch zurückgeführt und entspricht demselben Fest in Vorderindien. Es wird dabei viel Feuerwerk abgebrannt und kleine Schiffchen aus Bananenblättern mit brennenden Wachskerzen werden als Opfergaben in den Menamstrom gesetzt. Im Laufe der Zeit ist das ursprünglich brahminische Fest unter die buddhistischen Feiern aufgenommen worden. Es dauert drei Nächte; während dieser Zeit werden in den Tempeln und Häusern buddhistische Predigten und Vorlesungen aus den heiligen Schriften gehalten. (Vgl. Döhring, Siam I, S. 41.)

dieser Laterne hing ein Streifen gelber Seide herab, ein Symbol für die Tuchfetzen, die die früheren Mönche sich an verlassenen Plätzen zusammengesucht hatten. Die Boote enthielten auch Geschenke der verschiedensten Art, die von dem König, den Regierungsbeamten und dem gewöhnlichen Volke je nach ihrem Vermögen oder ihrem Glaubenseifer gestiftet waren.

Am Abend, sobald es dunkel geworden war, kam der König zum Flußufer herab, um die Boote und ihren Inhalt in Augenschein zu nehmen. Er bestieg sein Staatsboot, begleitet von seinen höchsten Beamten, und setzte sich an die Spitze einer langen Prozession, an der auch die Hauptfrauen teilnahmen. Viel Volks folgte, das herbeigekommen war, um das Feuerwerk zu sehen. Die Boote, die mit Leuten aus dem Volk besetzt waren, zogen die anderen Fahrzeuge mit den Körben voll Nahrung und Mengen von Gewändern hinter sich. Wo der König Halt machte, wurden Geschenke von Nahrungsmitteln und Priestergewändern unter die Ordensbrüder verteilt, die in dem Tempel wohnten. Dann wurde das Feuerwerk[1]) zu Ehren der Ankunft des Herrschers und als Zeichen der Dankbarkeit für seine Mildtätigkeit abgebrannt. In späterer Zeit, als die Anzahl der Tempel so groß geworden war, daß der König unmöglich alle besuchen konnte, beauftragte er seine Verwandten und ebenso Beamte von hohem Rang mit der Verteilung der Geschenke.“

Wie die Feier heute in der Hauptstadt des Königreiches begangen wird, ist ausführlich in einem von siamesischer Seite geschriebenen, längeren Aufsatz des „Bangkok Directory“ geschildert, dessen Hauptinhalt im folgenden in freier Übersetzung wiedergegeben ist. Der Inhalt ist für uns insofern wertvoll, als er die siamesische Auffassung des Festes zur Geltung bringt.

---

[1]) Die Siamesen sind schon seit alter Zeit Meister in der Feuerwerkskunst. Bei allen Tempelfesten werden große Feuerwerke abgebrannt, besonders aber bei Verbrennungsfeierlichkeiten. In den Monaten, in denen die meisten Einäscherungen stattfinden, kann man in der Hauptstadt jede Nacht am ganzen Horizont das herrliche Schauspiel prachtvoller Raketen der verschiedensten Arten und Leuchtkugeln beobachten.

„Alle Tempel der Hauptstadt und ihrer Vororte, die von dem König und seinen Vorfahren erbaut[1]) oder ihnen geschenkt wurden, werden jährlich von dem regierenden Herrscher während des Oktober in großer Staatsprozession besucht. Nach altem, heiligem Brauch ist dies die Zeit, in der sich die Priester ein neues Gewand für das nächste Jahr beschaffen sollen. In Übereinstimmung mit der Sitte sucht der König diese Tempel auf und nimmt große Mengen von Priestergewändern mit sich. Der Name der Feier Thot Kathin will besagen: die aus Lumpen nach einem bestimmten Muster genähten Gewänder niederlegen, damit sie die Priester für sich nehmen können. Die buddhistischen Priester schnitten in alter Zeit Stoff in Stücke, nähten sie nach dem Kathin-Muster wieder zusammen[2]) und fertigten so ihre inneren und äußeren Gewänder an. Der Stoff wurde mit einem Messer zerteilt, weil er zum Reißen zu schwach war.

Früher, als Buddha noch lebte, war es üblich, daß die Priester selbst ausgingen, um weggeworfene Kleider zu suchen.[3]) Die besterhaltenen Teile flickten sie zusammen, um die drei Gewänder zu nähen, die ein priesterliches Kleid ausmachen. Sie hielten es für eine verdienstvolle Selbsterniedrigung; aber dieser alte Bettelgebrauch ist allmählich durch die jetzige Gewohnheit abgelöst worden, die Gewänder aus neuem, gelbgefärbtem[4]) Stoff herzustellen. Sie werden sowohl für die

---

[1]) Die Tempel werden nach dem Rang ihrer Erbauer eingeteilt 1. in Vat Luang (vom König erbaute Tempel), 2. in Vat Chao (von Fürsten und Prinzen erbaute Tempel), 3. in Vat Khun Nang (von hohen Beamten erbaute Tempel), 4. in Vat Ratsadon (vom Volk erbaute Tempel).

[2]) Die letzten buddhistischen Priester, die sich im Osten der Insel Java in unzugänglichen Tälern erhalten haben, tragen noch heute Gewänder, die aus vielen einzelnen Flicken zusammengesetzt sind. Auf die Farbe der Stoffe wird dabei keine Rücksicht genommen. Die aneinandergenähten Zeugstücke haben rechteckige Form.

[3]) So wird von Buddha selbst berichtet, daß er auf dem Totenacker ein Leichentuch aufhob und es als Gewand trug. Später schenkte er dieses rauhe Kleid dem Mönch Sāriputta, der es noch lange in Erinnerung an den Meister bewahrte.

[4]) Es ist jetzt nicht nur in Siam Sitte, die verschiedenen Mönchsgewänder aus einem ganzen Stück gelben Stoffes herzustellen, sondern man tut dies auch in den anderen Ländern der Südbuddhistischen Kirche, in

prächtigen Schenkungen der Wohlhabenden als auch für die weniger kostbaren Gaben der armen Leute hergestellt. Man beginnt mit den Vorbereitungen für dieses Fest mehrere Monate vorher, bis schließlich Mitte Oktober in Bangkok allein Tausende von Priestergewändern zur Verteilung an die Tempel bereit liegen.

Das Tuch wird gelb gefärbt, um, wie die Überlieferung berichtet, die Gewohnheiten Buddhas und seiner ersten Jünger nachzuahmen, die eine braungelbe Farbe[1]) für ihre Kleider

---

Birma und in Ceylon. Immerhin ist die Erinnerung an das aus einzelnen Flicken zusammengesetzte Gewand noch heute lebendig, wie die letzten auf Java lebenden buddhistischen Mönche beweisen. — Das Gelbfärben der Gewänder hat auch die siamesischen Regierungsvorschriften über die Landwirtschaft beeinflußt, sodaß die Bauern, besonders wenn sie Gartenbau trieben, gezwungen waren, bestimmte Gewächse anzupflanzen, aus denen der Farbstoff für die Gewänder gewonnen wurde. Sie mußten dann bestimmte Mengen dieser Pflanzen abliefern, die als ein wesentlicher Bestandteil ihrer Abgaben und Steuern gerechnet wurden.

[1]) In Siam und den benachbarten Ländern bringt man die sieben Planeten in Verbindung mit anderen siebenfachen Reihen von Pflanzen, Bäumen, Metallen, Körperteilen usw. Mehrere solcher Zusammenstellungen von sieben Charaktereigenschaften, von sieben Arten verschiedener Frauen und andere, spielen noch heute in Siam eine große Rolle. Dabei kommt immer zum Ausdruck, daß die sechsten und siebenten Glieder solcher Reihen, die den Planeten Venus und Saturn entsprechen, unglückbedeutend sind. Es scheint hiermit auch die Anzahl der in diesem Zeitalter auf der Erde erscheinenden fünf Buddhas zusammenzuhängen, da ein Buddha wohl symbolisch mit den ersten fünf, aber unmöglich mit dem sechsten und siebenten Planeten in irgendwelche Beziehung gebracht werden kann. Es ist bisher noch wenig auf diese Zusammenhänge geachtet worden, hinter denen mehr steckt, als man bisher annahm. Die Farbensymbolik ist dabei von großer Bedeutung. Es ist daher meines Erachtens kein Zufall, daß das dunkle Goldgelb des Mönchsgewandes, die Farbe der Anhänger des vierten Buddha, der Farbe des vierten Planeten gleich ist.

Die sieben Planetenfarben haben in Siam noch so große Geltung, daß sowohl Männer wie Frauen sich jeden Tag in ein andersfarbiges Gewand kleiden, das die Farbe des Planeten hat, der den betreffenden Wochentag regiert.

Alabaster (Wheel of the Law) schreibt: „Mit Sicherheit kann ich den Grund nicht angeben, warum die Buddhisten gelbe Gewänder wählten. Es gibt eine Überlieferung, wonach die Diebe früher gelbe Kleider trugen und die armen Asketen in der Absicht sich selbst zu erniedrigen diese nachahmten. Es ist aber viel wahrscheinlicher, daß die Angehörigen der nied-

mit der ausgesprochenen Absicht wählten, sich selbst in den Augen der Menschen zu erniedrigen. In jenen Tagen war es üblich, daß Räuber und Mörder in Hindustan, wo der Buddhismus seinen Anfang nahm, rote und gelbe[1]) Kleider als äußeres Zeichen ihres Berufes trugen. Die Bürger erbebten bei ihrem Anblick vor Schrecken und flohen vor ihnen. Als Gautama Buddha noch ein Prinz war, hatte er eine Menge treuer Freunde, die ihm rieten, nicht auf den Thron zu verzichten; aber er ließ sich in seinem Entschluß nicht wankend machen und legte diese verachtete Kleidung an, um sich von solchen bösen Versuchern zu befreien und sich Anhänger zu suchen, die es vorzogen, mit ihm den Weg nach Nirvana zu wandern, den er zu finden ausging.

Obgleich viele hundert buddhistische Tempel in Siam existieren, wird doch keiner bei diesen jährlichen Besuchen übergangen. Die königlichen Tempel werden von dem König oder von Prinzen und hohen Würdenträgern aufgesucht, die dies im Namen des Herrschers tun. Außerhalb der Hauptstadt entsendet er Vertreter, die Priesterkleider und andere Geschenke überbringen.

Der König erscheint persönlich unter großer Prachtentfaltung und vielem Glanz, sei es zu Wasser oder zu Lande. Findet die Prozession zu Wasser statt, so werden die kostbarsten Boote dazu benützt. Es gibt zehn oder mehr dieser

---

rigsten Kaste oder diejenigen, die gar keiner Kaste angehörten, gezwungen wurden, gelbe Kleider zu tragen und daß die Buddhisten sich freiwillig zu ihnen zählten und mit einem gewissen Stolz folgerichtig auch die gelbe Farbe für ihre Kleidung wählten. Sie rühmen sich sogar des gelben Gewandes als der Siegesfahne der Heiligen. In den ersten Tagen des Buddhismus trugen die Mönche die Kleider, die sie gerade erhalten konnten. Einige sammelten die Lumpen auf, die auf den Leichenplätzen verstreut waren, und nähten sie zusammen. Von anderen wird berichtet, daß sie prächtig geschmückt waren mit gleißenden, königlichen Gewändern und mit den prachtvollen Kleidern, die die Könige für die Frauen ihres Harems hatten herstellen lassen und die dann diese Frauen in ihrer frommen Gesinnung verschenkt hatten."

[1]) Auch hierbei spielt die Farbensymbolik wieder eine Rolle. Man muß berücksichtigen, daß rot die Farbe der Mörder, gelb die Farbe der Diebe ist, wobei gelb wieder auf den Planeten Merkur hinweist, der ja nicht nur der Schutzherr der Kaufleute, sondern auch der Diebe war.

Prunkboote. Jedes von ihnen hat einen anderen glückbringenden Namen; man nennt sie königliche Thronboote. Es erscheint aber immer nur eines von ihnen in einer Staatsprozession. Ihre Länge mißt 150—180 und ihre Breite 6—8 Fuß. Nach vorn und hinten werden sie allmählich enger und verjüngen sich nach oben. Vom Vorderende und vom Hinterteil hängen zwei große weiße Quasten herab, die aus den Haaren der Kashmir-Ziege gefertigt sind, und zwischen beiden weht ein königlicher Wimpel. Ein wenig hinter der Mitte des Schiffes ist ein ungefähr 12 Fuß langer, prächtiger Baldachin errichtet. Sein Dachfirst ist an jeder Seite nach unten gebogen. Goldstoff bedeckt ihn und die Seitenöffnungen sind geschmackvoll mit Vorhängen aus demselben kostbaren Material behangen. In seiner Mitte ist ein Thron errichtet, der sich in seinen Maßen dem kleinen, schwimmenden Palast anpaßt. Die Vorderteile der Boote, welche die Priestergewänder und andere Gaben tragen, sind als Drachenköpfe oder als phantastische Seeungegeheuer ausgebildet, mit funkelnden Augen, schrecklichen Zähnen und hochragenden Hörnern.[1]) Der ganze Bootskörper ist überreich mit Schnitzerei verziert und vergoldet, um so die Schuppen der Seeschlange nachzuahmen, oft auch mit Perlmutter und anderen kostbaren Dingen ausgelegt, während das Hinterteil in einen ungeheuren Schwanz endet, der sich in einer eleganten Kurve zu einer Höhe von 12—15 Fuß er-

[1]) Nicht nur die großen Königsboote gelten als Drachen oder Schlangen, deren Gestalt sie nachahmen, sondern auch die kleineren Fahrzeuge. Da sie vielfach aus dem Holz des Takien-Baumes gemacht werden, so bringt man, bevor man den betreffenden Baumstamm zum Bootbau fällt, der Schutzgottheit des Baumes, der Nang Takien, ein Opfer an Reis, Blumen und Kerzen dar. Wenn das Boot fertiggestellt ist, so glaubt man, daß die Nang Takien darin ihre Wohnung genommen hat und den Kiel des Fahrzeugs bildet (Kraduk Ngu, soviel wie Schlangenrückgrat). Die Siamesen sind davon überzeugt, daß sie auch später dem Bootseigentümer erscheinen kann, sei es in der Gestalt einer Schlange oder einer Frau.

Es ist eine sonderbare Tatsache, daß diese Drachenboote in Siam und in Skandinavien vorkommen und außerdem die Endungen der Dachgiebel sowohl hier wie dort Drachenköpfe bilden. Es gibt auch noch andere Ähnlichkeiten in der Dachkonstruktion, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann. Ob Zusammenhänge bestehen, läßt sich nach dem heutigen Stande der Forschung nicht sagen.

hebt. Bei den Thot Kathin-Prozessionen werden immer diese Boote benützt. Wenn der König in seinem größten Glanze erscheinen will, besteigt er seinen schwimmenden Thron, in reich mit Goldstickerei verzierte Gewänder und goldene Schuhe gekleidet. Gewöhnlich wird er von dem Kronprinzen begleitet, manchmal folgen ihm auch andere Prinzen und Prinzessinnen in einem Staatsboot von weniger hohem Rang, das aber auch prächtig geschmückt ist. Besonders sind zu erwähnen: der große, mit Juwelen besetzte Fächer und die königlichen Ehrenschirme[1]) von weißer und gelber Farbe, die ihren bestimmten Platz innerhalb der Drachenboote haben, um es aus der verwirrenden Pracht der anderen Fahrzeuge herauszuheben. Diese Boote werden von 60—70 Ruderern bewegt, die täglich während eines ganzen Monats für diesen besonderen Zweck geschult werden. Man bildet sie aus, vollständig gleichmäßig zu rudern; alle berühren das Wasser im selben Augenblick und heben ihre Ruder in gleicher Höhe über den Kopf.[2]) Durch ihre gute Disziplin sind sie allen anderen ein Vorbild.

---

[1]) Bei den Thot Kathin-Prozessionen zu Lande wird neben dem König ein Schirm getragen, der ihn beschattet. Dies ist der große, auch in Indien bekannte Königsschirm. Dort ist er weiß, in Siam aber kann er verschiedene Farben haben — außer weiß auch goldgelb oder dunkelblau. Außerdem werden noch sieben Etagenschirme zu beiden Seiten hinter dem König hergetragen, von denen einer sieben Stockwerke übereinander hat, die anderen sechs Schirme je fünf Etagen. Bei den Bootsprozessionen werden die Ehrenschirme vor und hinter dem König aufgestellt, der große Königsschirm zu seiner linken Seite. Das baldachinartige, spitze Dach über dem Thron stellt symbolisch auch einen Ehrenschirm dar. Solche Dachspitzen nennt man im heutigen Siam Mondob (Sanskrit: Mandapa). Zum Überfluß ist die Spitze des Mondob nochmals von einem kleinen Ehrenschirm bekrönt.

Da in Siam besonders heilige Gebäude durch einen Mondob bekrönt sind, so liegt auch hier der Gedanke zugrunde, daß durch die Errichtung eines Mondob als mehrfachen Schirmes dem unter ihm befindlichen Gegenstand, z. B. einer Buddhafußspur, höchste Ehre erwiesen werden soll.

In neuerer Zeit werden auch über Buddhabildern derartige Etagenschirme in Metall ausgeführt, können aber auch neben der Buddhastatue errichtet werden. Die Anzahl der Schirmetagen muß stets ungerade sein.

[2]) Besonders schön wirkt auch, daß die Flächen der Ruder im gleichen Winkel gehalten werden. Die Ruder des königlichen Bootes sind ganz vergoldet und blitzen so alle gleichzeitig in der Sonne auf.

Fünfzig bis sechzig königliche Begleitboote fahren vor dem Boot des Herrschers, gewöhnlich in Paaren. Sie sind über 100 Fuß lang und 5—6 Fuß breit. Es sind Nachbildungen des königlichen Bootes in kleinerem Maßstab. Das Gerippe des Baldachins darin ist aus weißen, palmblattähnlichen Blättern zusammengesetzt und mit gelbeingefaßtem Karminstoff überzogen. Unter dem Vorder- und Hinterteil dieser Boote hängt ein Paar langer grauer Quasten aus Ananasfasern, und zwischen diesen ist eine goldene Fahne befestigt. Sie sind mit fünfzig oder mehr Ruderern bemannt; zwei Mann geben in jedem Boot durch Heben und Senken den Takt mit einer langen, mit weißen Quasten geschmückten Stange an.

Hinter dem Königsboote folgen Prinzen, Adelige, Offiziere und viele andere Personen, welche alle den König zum Tempel begleiten, in den verschiedenartigsten Fahrzeugen bis zu dem einruderigen Kahn. Jeder Prinz und jeder Adelige sitzt stolz unter seinem eigenen Baldachin, geschmückt mit seiner schönsten Hofkleidung. Um ihn herum sind in gebührender Weise eine goldene oder silberne Wasser- oder Teekanne, Betel- und Zigarrenschalen aufgestellt, die ihm vom König als Zeichen seines Ranges und seiner Würde verliehen wurden.[1])

Die Ruderer tragen verschiedenfarbige Kleidung. Die Leute des königlichen Drachenbootes und dessen Steuermann haben gewöhnlich rote Jacken und Mützen. Auf den Begleitbooten sehen wir die verschiedensten Farben[2]); einige tragen

[1]) Die höheren Beamten erhalten vom Könige je nach ihrer Stellung als Rangabzeichen Teekannen, Betel- und Rauchservices in verschieden kostbarer Ausführung. Bei allen feierlichen Gelegenheiten werden ihnen dieselben von Dienern nachgetragen. Aber nicht nur die Beamten führen diese Attribute ihres Ranges mit sich, sondern auch die Prinzen und der König (vgl. Döhring, Siam I, Taf. 103, 106—109; bei dem auf Taf. 103 dargestellten Prinzen treten zu der Teekanne und dem Betelnecessaire nebst Zigarrenkasten noch eine Wasserflasche, eine zweite Teekanne mit Tasse, ein ceylonesisches und ein japanisches Schwert als Attribute hinzu.)

[2]) Die rote Gewandung der Bootsleute des Königs hat eine bestimmte symbolische Bedeutung. Alle Beamten und das ganze Volk denkt man sich rechts oder links vom König stehend. Rechts entspricht dem Süden, links dem Norden. Da der Süden von dem Planeten Mars, der Norden

rote Jacken und Ledermützen alten Stils, in anderen haben sie nur kurze Hosen und Kopfbedeckungen von schmalen Palmblättern. Militärorchester folgen in der Prozession, und Matrosenabteilungen der königlichen Marine beschließen das bewegte Bild.

Die Einwohner der Häuser auf dem Fluß und an den Ufern, an denen der königliche Zug vorbeikommt, haben alle einen kleinen Tisch oder Altar bereitet, auf welchem sie die erlesensten Früchte und Blumen, Wachskerzen, Bilder und andere Zierate als Zeichen ihrer Verehrung für den Herrscher aufgestellt haben.[1]) Die einheimischen und fremden Schiffe liegen in Flaggenparade auf dem Strom. Der Fluß und die Kanäle, welche der Zug passiert, sind für die kleinen Fahrzeuge gesperrt. Früher war es niemand erlaubt, die königliche Prozession zu betrachten[2]), es sei denn hinter geschlossenen

von Saturn regiert wird, so waren früher die Beamten des Königs, die zu seiner Rechten standen, rot gekleidet, die zu seiner Linken dunkelblau, da rot die Farbe des Planeten Mars und schwarz die des Planeten Saturn ist. Da aber schwarz als Saturnfarbe unglückbringend ist und den Tod bedeutet, so hat man diese Farbe durch tiefes Dunkelblau ersetzt (wie in Indien der schwarze Hals des Shiva meist dunkel- oder schwarzblau auf den Gemälden dargestellt wird). Die rotgekleideten Beamten gehörten der Klasse der Tahan (Krieger) an, die dunkelblau gekleideten der Klasse der Pollarüen (Zivilbeamte). Die hier erwähnten verschiedenfarbigen Anzüge der Bootsleute deuten auf einen Verfall der früher streng eingehaltenen Vorschriften. Weitere Einzelheiten s. Döhring, Siam II, S. 18/19.

[1]) Diese Altaraufbauten werden nicht nur am Thot Kathin-Fest zu Ehren des Königs, sondern bei jeder großen Staatsprozession errichtet, wo man erwarten kann, daß der König vorüberzieht. Im Lande wird bei Besuchen des Königs diese Sitte auch von den Mönchen der Klöster befolgt, die vor dem Haupttor, das an der Straße liegt und an dem der König vorbeikommen muß, einen solchen Tisch oder Altar aufstellen, der dann mit einer oder mehreren Buddhastatuen geschmückt wird. Wenn der König vorbeikommt, sprechen die Priester mit lautschallenden Stimmen ein Päligebet zum Segen des Königs.

[2]) Aus diesem Grunde stand vorne früher in den königlichen Booten ein Bogenschütze, der strengen Befehl hatte, alle Leute, die den König anzusehen wagten, zu erschießen. Das Volk mußte sich auf den Boden werfen, das Gesicht zur Erde gekehrt, wenn der König vorbeifuhr. Das letztere wird von allen Schriftstellern, die in früheren Jahrhunderten Siam besuchten, besonders von den französischen Jesuiten berichtet und auf das schärfste verurteilt.

Türen und Fenstern; aber heute sind alle diese Einschränkungen gefallen und das Volk erfreut sich an dem Anblick seines geliebten Königs und nimmt an den allgemeinen Lustbarkeiten teil.[1])

Die sorgfältig gefalteten und in Bündel gepackten Priestergewänder werden in das königliche Thronboot getragen. Wenn der König an dem Landungsplatz eines Tempels ankommt, bleibt er sitzen, bis verschiedene Bündel der gelben Gewänder zu dem Tor getragen und der Hut eines Beamten übergeben sind, der die Ankunft Seiner Majestät erwartet, und bis andere Beamte von Rang sowie eine Kompagnie Infanterie mit den Musikern ihre Boote verlassen und sich aufgestellt haben, um ihn zu empfangen. Die Geländerstangen an den Stufen, die der König emporschreitet, sind mit weißem Baumwollstoff umwunden, und der beflaggte Weg von der Landungsstelle bis zum Tempel ist mit Grasmatten bedeckt. Sobald der König die Stufen der Landungsstelle betritt, bläst eine altsiamesische Kapelle auf Pfeifen und Muschelhörnern[2]) einen Tusch beim Schall der Pauken und Trommeln. Das Militär präsentiert die Waffen und das Orchester spielt die Nationalhymne.

Wenn der König das Tor des Haupttempels erreicht hat[3]),

---

[1]) Nach und nach sind die zeremoniellen Vorschriften gemildert worden, doch besteht noch immer das Gebot, daß niemand höher stehen darf als der Herrscher Siams. Wenn der König z. B. in seinen Prunkbooten in den Kanälen unter einer Brücke durchfährt, so darf sich niemand auf der Brücke befinden. Früher war es ein charakteristisches Bild in der Hauptstadt, daß, sobald ein königliches Boot unter einer Brücke durchfuhr, sofort der Verkehr sich auf beiden Seiten staute. Fuhr der König durch die Stadt, so liefen früher Beamte in einiger Entfernung vor dem Wagen her, die mit langen Bambusstangen die Fensterläden der oberen Etagen schlossen. Dieser Brauch ist aber schon während der Regierungszeit des Königs Chulalongkorn aufgehoben worden.

[2]) Das Blasen der Muschelhörner und das Schlagen der Pauken und Trommeln geschieht gleichzeitig mit dem Spielen der Nationalhymne. Auf den hierbei gebrauchten Muschelhörnern und alten Posaunen werden keine Melodien geblasen, sondern durch möglichst schnelles Wechseln der Naturtöne ein Schmettern hervorgerufen, das ursprünglich weniger mit Musik als mit Abwehrzauber und magischer Bedeutung zu tun hatte.

[3]) In früheren Zeiten hatte der König bei den Thot Kathin-Prozes-

nimmt er ein Bündel Priestergewänder, trägt es auf beiden Händen hinein und legt es auf einen zu diesem Zweck bereitstehenden Tisch nieder. Hier stehen fünf goldene Vasen mit Blumen, fünf goldene Schalen mit geröstetem Reis, geschmackvoll in Bouquetform angeordnet, fünf goldene Leuchter mit Kerzen und fünf Räucherstäbchen. Zuerst entzündet der König die Kerzen und Räucherstäbchen, dann bringt er dem heiligen Buddhabild, den heiligen Schriften und der versammelten Priestergemeinde seine Verehrung dar. Darauf bittet er den Oberpriester darum, sein Gelübde, die fünf Regeln der buddhistischen Religion einzuhalten, erneuern zu dürfen. Diese sind: 1. keinem Menschen oder fühlenden Wesen das Leben zu nehmen, 2. niemand zu bedrücken, 3. nicht die Frau eines anderen zum Weibe zu nehmen, wenn der geringste Widerstand gegen diese Verbindung von ihrer, ihrer Eltern oder Beschützer Seite vorhanden ist, 4. nicht zu lügen, noch betrügerisch mit Menschen umzugehen, auch keine Schmähworte zu gebrauchen, 5. keine berauschenden Getränke zu sich zu nehmen. Wenn der König die Tempel an einem der vier heiligen Tage im Monat besucht, fordert es die Sitte von ihm, außer den obigen fünf noch die Einhaltung von drei weiteren Vorschriften zu versprechen: 1. keine Nahrung zu sich zu nehmen von dem Mittag eines heiligen Tages bis zu dem nächsten Morgen nach Sonnenaufgang, 2. an heiligen Tagen keine Theater- oder Musikvorführungen zu besuchen, noch sich zu parfümieren, 3. an solchen Tagen nicht auf einem Bett zu schlafen, das höher als 10½ Zoll ist, keine Frau zu berühren und sich selbst zu verleugnen, um ein ehrfürchtiger Buddhist zu werden. Wenn der König sich bewußt ist, eines dieser Gebote übertreten zu haben, seitdem er sein Gelübde erneuerte, wird vorausgesetzt, daß er innerlich seine Sünden vor Buddha bekennt und sich das feierliche Versprechen gibt, Übertretungen in Zukunft zu vermeiden.

sionen die volle königliche Kriegsrüstung angelegt. Er mußte diese, bevor er in den Tempel ging, ablegen. So finden sich noch an verschiedenen Umfassungsmauern der Tempel besondere Bauten, in denen sich der König umkleidete. Besuchte er einen Tempel zu Lande, so ritt er auf einem großen Kriegselefanten. Der Fußboden der Gebäude mußte daher so hoch gelegen sein, daß der König vom Elefanten direkt absteigen konnte.

Wenn der König sein Gelübde erneuert hat, beginnt er mit der feierlichen Überreichung seiner Geschenke an die Priesterschaft, worauf diese ihm in Pāli antwortet „sādhu, sādhu" (gut, gut). Der Oberpriester wendet sich dann wie folgt an die Mönche: „Diese Kathin-Gewänder haben wir von Seiner glorreichen Majestät dem König empfangen, welcher in seiner überaus großen Güte und Rechtschaffenheit sich herabgelassen hat, selbst hierher zu kommen und uns diese Gewänder zu schenken, uns, einer Gemeinschaft buddhistischer Mönche, ohne eine besondere Person zu nennen, von der sie getragen werden sollen." Darauf verteilen sie die Gaben untereinander und neigen sich, um Buddha zu verehren, wobei sie einige Pālisprüche rezitieren. Die Verteilung der Gewänder geschieht nicht immer in Gegenwart des Königs, zuweilen auch erst, wenn er den Tempel verlassen hat. Der verstorbene König Maha Mongkut brachte eine Neuerung in diese alte Sitte, indem er besondere Bündel gelber Gewänder mit sich nahm und sie solchen Priestern übergab, die sich als Pāli-Gelehrte ausgezeichnet hatten.[1]) Es ist auch üblich, den Mönchen einige andere Gaben zu spenden, wie Bettzeug, Gefäße und Tafelgerät; diese aber werden nicht als ein Teil des wirklichen „Kathin" betrachtet.

Wenn der König im Begriff ist, den Tempel zu verlassen, sprechen die Mönche einen Pālisegen über ihn, und er bringt nochmals seine Verehrung Buddha, den heiligen Schriften und

[1]) König Mongkut, der selbst das buddhistische Leben Siams von allen Irrtümern und Fehlern reinigen wollte, hat trotzdem diese Neuerung eingeführt, bei der er durch äußere Zeichen am Mönchsgewande gewisse Rangstufen und Auszeichnungen schuf, die doch zu dem ursprünglichen Buddhismus und dem Geist der alten Gemeinde in Widerspruch stehen. Diese hier erwähnten hellgelben Gewänder hatten die Form von Schärpen, auf denen in braunroter Farbe gewisse symbolische Darstellungen gedruckt waren. Sie wurden von den Priestern über der linken Schulter getragen, sodaß das Ornament auf der vorderen linken Brustseite sichtbar war. Die Mönche betrachteten sie als eine königliche Auszeichnung. Die Schärpe war so lang, daß sie sowohl auf der Vorder- wie Rückseite durch den Gürtel festgehalten werden konnte. Aber nicht nur hierin wurden Rangstufen und Auszeichnungen vom König verliehen, sondern auch dadurch, daß er den Priestern besonders reichgestickte, kostbare Fächer verlieh. Dieser Gebrauch hat sich auch unter den Nachfolgern des Königs erhalten.

der Mönchsgemeinde dar. Dann erhebt er sich, verläßt den Haupttempel und steigt zu dem Königsboot unter denselben Zeremonien wie bei seiner Ankunft hinab. Er besucht jeden Tag einige Tempel und verbringt in jedem eine gewisse Zeit."

Die vorstehend erzählte Schilderung der Thot Kathin-Prozessionen beweist deutlich, wie sehr die religiösen buddhistischen Feiern staatlich anerkannt sind und offiziell von der Regierung und dem ganzen Volke begangen werden. Der König von Siam fühlt sich noch heute als weltliches Haupt der buddhistischen Kirche. Dies drückt sich auch symbolisch in vielen Dingen aus; die siamesischen Soldaten tragen z. B. als Kokarde ein Ulalom (Stirnlocke Buddhas) auf rotem Felde an ihren Mützen.

Wenn man von den Einzelheiten der Staatsprozessionen liest, wie sie heute unter Entfaltung modern-militärischer Machtmittel abgehalten werden, könnte man annehmen, daß diese Art der Feier erst jüngeren Datums ist. Wir haben aber zuverlässige, ausführliche Berichte von den früheren Holländern, die in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts in Siam ansässig waren. Diese beweisen, daß der Pomp und die Größe der Aufzüge ehemals dieselben waren wie heute. Zum Vergleich soll eine Stelle aus dem Buch des Jodocus Schouten (1636) angeführt werden.[1])

„Es ist seit alten Zeiten Sitte, daß sich der König von Siam jedes Jahr um den Monat Oktober mit großer Pracht und großem Pomp zu Wasser und zu Lande, als Triumphator gekleidet, dem Volke zeigt, wobei ihm die Prinzen, die Würdenträger und der Adel des ganzen Landes, alle ebenfalls auf das kostbarste gekleidet, begleiten. Der König besucht an diesem Tage auch die Tempel der Götter, wo er sich in Gebeten für sein und seines ganzen Reiches Heil und Wohlfahrt ergeht

[1]) Schouten, Descriptio regni Siam. Per Jodocum Schoutenium qui anno 1636 haec scripsit Belgico sermone. Translata in Latinum per Bernhardum Varenium. Bildet einen Teil des Sammelwerkes: Descriptio regni Japoniae cum quibusdam affinis materiae ex variis auctoribus collectae et ordinem redacta per Bernhardum Varenium. Med. D. Amstelodami, Apud Ludovicum Elzevirium. Anno 1649.

und viele Opfergaben darbringt.“ (Es folgt eine längere Beschreibung der Landesprozession).

„Auf dem Wasser aber ist die Anordnung folgende: den Zug eröffnen ungefähr 200 hohe Würdenträger, jeder in einem Boot für sich, unter einem vergoldeten, zeltartigen Aufbau sitzend, mit 60—80 Ruderern. Ihnen folgen vier Fahrzeuge mit Musikanten verschiedener Art, dann, um den Prunk noch zu steigern, 50 Schiffe des Königs mit bemalten, vergoldeten Häuschen und mit 80—90 Ruderern. Dann kommen, mit je 90—100 Ruderern bemannt, zehn kunstvolle kostbare Boote, die ebenso wie die Ruder ganz vergoldet sind. In dem schönsten sitzt der König wie ein Götzenbild unter einem vergoldetem Thronhimmel und ihm zu Füßen viele Würdenträger mit dem Ausdruck tiefster Ehrerbietung in Haltung und Miene. Im hinteren Teil des Bootes hat ein bestimmter Beamter des Königs seinen Platz, der den vergoldeten Königsschild trägt. Darauf folgt der prinzliche Bruder des Königs[1]), der Thronerbe mit seinem Hofstaat, alle unter vergoldeten Baldachinen in seidenen Zelten sitzend. Ihnen schließen sich die Frauen des Königs an, von denen jede einzelne in einem Boote für sich fährt, und der Harem. Den Schluß bilden viele Boote mit Hofbeamten und Adeligen, sodaß der ganze Aufzug ungefähr aus 400—500 Schiffen besteht und nicht weniger als 25 000—30 000 Personen umfaßt. Die Ufer des Flusses sind auf beiden Seiten von Fahrzeugen und einer unzählbaren Menschenmenge besetzt, die auf die alleruntertänigste Weise und mit geneigtem Haupt und gefalteten Händen dem König ihre Verehrung und Ehrfurcht bezeigt.“

[1]) Gemeint ist hierbei der zweite König Siams. Bei der Polygamie siamesischer Herrscher hat jeder König natürlich eine größere Anzahl von Brüdern, die aber nicht besonders hervortreten. Nur der zum zweiten König (Uparāja) oder Thronerben ernannte, hat einen besonders großen königlichen Hofstaat, jedoch ist er etwas geringer als der des ersten Herrschers. In früheren Zeiten war es hauptsächlich die Aufgabe dieses zweiten Königs das Heer zu führen. In allen Berichten europäischer Gesandtschaften, die im 19. Jahrhundert Siam besuchten, um Handelsverträge abzuschließen, wird der zweite König ausführlich erwähnt. Zur Zeit des Königs Chulalongkorn wurde der Rang eines zweiten Königs in Siam endgültig abgeschafft.

Abhidhammattha-Saṅgaha.

Ein Compendium Buddhistischer Philosophie und Psychologie.

Aus dem Pāli
zum ersten Mal ins Deutsche übersetzt und erläutert
von Ernst L. Hoffmann.

(Fortsetzung)

II. Teil:

(8) *Vom Bewußtsein der Formenwelt.*

A. *Die fünf heilsamen Bewußtseinsklassen:*

1. Das mit Anregung, Erwägung, Lust, Glücksempfinden und Einsgerichtetsein (Konzentration) verknüpfte heilsame Bewußtsein der ersten Versenkungsstufe.
2. Das mit Erwägung, Lust, Glücksempfinden und Einsgerichtetsein verknüpfte heilsame Bewußtsein der zweiten Versenkungsstufe.
3. Das mit Lust, Glücksempfinden und Einsgerichtetsein verknüpfte heilsame Bewußtsein der dritten Versenkungsstufe.
4. Das mit Glücksempfinden und Einsgerichtetsein verknüpfte heilsame Bewußtsein der vierten Versenkungsstufe.
5. Das mit weder freudiger noch leidiger Empfindung und Einsgerichtetsein verknüpfte heilsame Bewußtsein der fünften Versenkungsstufe.

Diese nennt man die fünf Klassen des in der Formwelt wandelnden heilsamen Bewußtseins.

B. *Die fünf nachwirkenden Bewußtseinsklassen:*

6. Das mit Anregung, Erwägung, Lust, Glücksempfinden und Einsgerichtetsein verknüpfte Bewußtsein der ersten Versenkungsstufe als Wirkung (aus früherer Existenz).
7. Das mit Erwägung, Lust, Glücksempfinden und Eins-

gerichtetsein verknüpfte Bewußtsein der zweiten Versenkungsstufe als Wirkung.

8. Das mit Lust, Glücksempfinden und Einsgerichtetsein verknüpfte Bewußtsein der dritten Versenkungsstufe als Wirkung.
9. Das mit Glücksempfinden und Einsgerichtetsein verknüpfte Bewußtsein der vierten Versenkungsstufe als Wirkung.
10. Das mit weder freudiger noch leidiger Empfindung und Einsgerichtetsein verknüpfte Bewußtsein der fünften Versenkungsstufe als Wirkung.

Diese nennt man die fünf Klassen des in der Formwelt wandelnden (aus früherer Existenz) nachwirkenden Bewußtseins.

C. *Die fünf (karmisch) nichtwirkenden Bewußtseinsklassen.*

11. Das (karmisch) nichtwirkende, mit Anregung, Erwägung, Lust, Glücksempfinden und Einsgerichtetsein verknüpfte Bewußtsein der ersten Versenkungsstufe.
12. Das nichtwirkende, mit Erwägung, Lust, Glücksempfinden und Einsgerichtetsein verknüpfte Bewußtsein der zweiten Versenkungsstufe.
13. Das nichtwirkende, mit Lust, Glücksempfinden und Einsgerichtetsein verknüpfte Bewußtsein der dritten Versenkungsstufe.
14. Das nichtwirkende, mit Glücksempfinden und Einsgerichtetsein verknüpfte Bewußtsein der vierten Versenkungsstufe.
15. Das nichtwirkende, mit weder freudiger noch leidiger Empfindung und Einsgerichtetsein verknüpfte Bewußtsein der fünften Versenkungsstufe.

Diese nennt man die fünf Klassen des in der Formwelt wandelnden (karmisch) nichtwirkenden Bewußtseins.

Diese sind somit insgesamt fünfzehn Klassen des in der Formwelt wandelnden, heilsamen, nachwirkenden und nichtwirkenden Bewußtseins.

(9) *Merkspruch.*

Fünffach wie die Versenkungsstufen
ist das in der Formwelt wandelnde
geistige Bewußtsein (Denken).
In verdienstliches, nachwirkendes
und nichtwirkendes eingeteilt,
wird es fünfzehnfach.

III. Teil:

(10) *Vom Bewußtsein der Nichtformwelt.*

A. ***Die vier heilsamen Bewußtseinsklassen:***

1. Das in der Raumunendlichkeit weilende, heilsame Bewußtsein.
2. Das in der Bewußtseinsunendlichkeit weilende, heilsame Bewußtsein.
3. Das in der Nichtetwasheit weilende, heilsame Bewußtsein.
4. Das weder im Bereich von Wahrnehmung noch Nicht-Wahrnehmung weilende, heilsame Bewußtsein.

Diese nennt man die vier Klassen des in der Nichtformwelt wandelnden heilsamen Bewußtseins.

B. ***Die vier nachwirkenden Bewußtseinsklassen:***

5. Das in der Raumunendlichkeit weilende Bewußtsein als Wirkung (derartiger, in früherer Existenz ausgeübter Versenkung).
6. Das in der Bewußtseinsunendlichkeit weilende Bewußtsein als Wirkung.
7. Das in der Nichtetwasheit weilende Bewußtsein als Wirkung.
8. Das weder im Bereich von Wahrnehmung noch Nicht-Wahrnehmung weilende Bewußtsein als Wirkung.

Diese nennt man die vier Klassen des in der Nichtformwelt wandelnden (aus früherer Existenz) nachwirkenden Bewußtseins.

C. ***Die vier (karmisch) nichtwirkenden Bewußtseinsklassen:***

9. Das in der Raumunendlichkeit weilende, nichtwirkende Bewußtsein.
10. Das in der Bewußtseinsunendlichkeit weilende, nichtwirkende Bewußtsein.
11. Das in der Nichtetwasheit weilende, nichtwirkende Bewußtsein.
12. Das weder im Bereich von Wahrnehmung noch Nicht-Wahrnehmung weilende, nichtwirkende Bewußtsein.

Diese nennt man die vier Klassen des in der Nichtformwelt wandelnden, (karmisch) nichtwirkenden Bewußtseins.

Dies sind somit insgesamt zwölf Klassen des in der Nichtformwelt wandelnden heilsamen, nachwirkenden und nichtwirkenden Bewußtseins.

(11) *Merkspruch.*

Vier Arten geistiger Objekte
werden im Nichtform-Denken unterschieden.
In verdienstliche, nachwirkende
und nichtwirkende Klassen eingeteilt,
ergibt sich zwölffaches Bewußtsein.

IV. Teil:

(12) ***Vom überweltlichen Bewußtsein.***

A. ***Die vier (heilsamen) Klassen des „Pfad"-Bewußtseins:***

1. Das dem Pfad des Stromeintritts eignende Bewußtsein.
2. Das dem Pfad der Einmalwiederkehr eignende Bewußtsein.
3. Das dem Pfad der Nichtwiederkehr eignende Bewußtsein.
4. Das dem Pfad der Heiligkeit eignende Bewußtsein.

Diese vier nennt man überweltliche, heilsame Bewußtseinsklassen.

B. ***Die vier (nachwirkenden) Klassen des „Frucht-“ Bewußtseins:***

5. Das der Frucht des Stromeintritts eignende Bewußtsein.
6. Das der Frucht der Einmalwiederkehr eignende Bewußtsein.
7. Das der Frucht der Nichtwiederkehr eignende Bewußtsein.
8. Das der Frucht der Heiligkeit eignende Bewußtsein.

Diese vier nennt man überweltliche, nachwirkende Bewußtseinsklassen.

Dies sind somit insgesamt acht überweltliche, heilsame und nachwirkende Bewußtseinsklassen.

(13) *Merkspruch.*

Vier Pfade werden unterschieden;
vierfach ist somit heilsames,
sowie nachwirkendes oder Frucht-Bewußtsein.
Als achtfach kennt man drum höchstes Bewußtsein.

(*Auf alle vier Teile bezüglich:*)

Es gibt zwölf unheilsame Bewußtseinsklassen,
einundzwanzig heilsame,
sechsunddreißig nachwirkende,
und zwanzig nichtwirkende.
Vierundfünfzigfach ist das Sinnenwelt-Bewußtsein,
fünfzehnfach das der Formwelt,
zwölffach das der Nichtformwelt
und achtfach das höchste.
Auf diese Weise werden neunundachtzig
oder hunderteinundzwanzig Bewußtseinsklassen
von den Weisen unterschieden.

(14) *Erläuterungen.*

Wie wird das neunundachtzigteilige Bewußtsein zu einem hunderteinundzwanzigfachen?

Durch folgende Klassifizierung:

1. Das mit Anregung, Erwägung, Lust, Glücksempfinden und Einsgerichtetsein verknüpfte Bewußtsein der ersten

Versenkungsstufe, das dem Pfad des Stromeintritts eignet.

2. Das mit Erwägung, Lust, Glücksempfinden und Einsgerichtetsein verknüpfte Bewußtsein der zweiten Versenkungsstufe, das dem Pfad des Stromeintritts eignet.
3. Das mit Lust, Glücksempfinden und Einsgerichtetsein verknüpfte Bewußtsein der dritten Versenkungsstufe, das dem Pfad des Stromeintritts eignet.
4. Das mit Glücksempfinden und Einsgerichtetsein verknüpfte Bewußtsein der vierten Versenkungsstufe, das dem Pfad des Stromeintritts eignet.
5. Das mit weder freudiger noch leidiger Empfindung und Einsgerichtetsein verknüpfte Bewußtsein der fünften Versenkungsstufe, das dem Pfad des Stromeintritts eignet.

Diese fünf nennt man die dem Pfad des Stromeintritts eignenden Bewußtseinsklassen.

Ebenso verhält es sich mit den

6 —10. dem Pfad der Einmalwiederkehr,
11—15. dem Pfad der Nichtwiederkehr,
16—20. dem Pfad der Heiligkeit eignenden Bewußtseinsklassen.

Das ergibt im ganzen zwanzig Pfad-Bewußtseins-Klassen; ebenso

21—40. zwanzig Frucht-Bewußtseins-Klassen; insgesamt also vierzig überweltliche Bewußtseinklassen.

(15) *Merkspruch.*

(*Gesamtüberblick*)

Das als Höchstes bezeichnete Bewußtsein
wird — durch Einteilung einer jeden Klasse
in die fünf Stufen der Versenkung — vierzigfach.
Das in der Formwelt wandelnde
und das höchste Bewußtsein
ordnen sich unter jede Versenkungsstufe,
während das Nichtform-Bewußtsein
nur der fünften Stufe angehört.

Elf Bewußtseinsarten gehören
zu jeder der Versenkungsstufen,
bis auf die letzte, der dreiundzwanzig angehören.
Siebenunddreißig sind die verdienstlichen
und zweiundfünfzig die nachwirkenden Klassen.
Hundertundeinundzwanzig Bewußtseinsklassen
sind somit von den Weisen verkündet.

So endet im Abhidhammattha-Saṅgaha das „Compendium des Bewußtseins"genannte Kapitel.

Schematischer Aufbau des ersten Kapitels: Citta Saṅgaha-Vibhāga.

I. Teil:

Kāmāvacara-cittāni (Die 54 Klassen des in der Sinnenwelt wandelnden Bewußtseins).

(A. siehe nächste Seite).

B. Ahetuka-cittānī (Die 18 Bewußtseinsklassen ohne Wurzelursache).

	sahagataṃ	vinnāṇaṃ	cittaṃ	cittāni	
1	upekkhā	cakkhu		a) satta akusala) (7 unheilsame)	vipāka (nachwirkend)
2	upekkhā	sota			
3	upekkhā	ghāna			
4	upekkhā	jivhā			
5	dukkha	kāya			
6	upekkhā		sampaṭicchana		
7	upekkhā		santīraṇa		
8	upekkhā	cakkhu		b) aṭṭha kusala (8 heilsame)	
9	upekkhā	sota			
10	upekkhā	ghāna			
11	upekkhā	jivhā			
12	sukha	kāya			
13	upekkhā		sampaṭicchana		
14	somanassa		santīraṇa		
15	upekkhā		santīraṇa		
16	upekkhā		pañcadvārāvajjana	c)	tinikriyā (3 nicht-wirkende)
17	upekkhā		manodvārāvajjana		
18	somanassa		hasituppāda		

A. Akusala-cittāni (Die 12 unheilsamen Bewußtseinsklassen).

	sahagataṃ		sampayuttaṃ		vippayuttaṃ	saṅkhārikaṃ		cittāni
1	somanassa		diṭṭhigata			a(saṅkhārikaṃ)		
2	somanassa		diṭṭhigata				sa(saṅkhārikaṃ)	
3	somanassa				diṭṭhigata	a-		
4	somanassa				diṭṭhigata		sa-	a) attha lobha-sahagata (8 Begierden verbundene)
5		upekkhā	diṭṭhigata			a-		
6		upekkhā	diṭṭhigata				sa-	
7		upekkhā			diṭṭhigata	a-		
8		upekkhā			diṭṭhigata		sa-	
9	domanassa			paṭigha		a-		b) dve paṭigha-sampayutta
10	domanassa			paṭigha			sa-	(2 Widerwillen verbundene)
11		upekkhā	vicikicchā					c) dve momūha
12		upekkhā	uddhacca					(2 im Wahn wurzelnde)

C. Sahetuka-cittāni (Die 24 Wurzelursachen besitzenden Bewußtseinsklassen).

	sahagatam		sampa-yuttam	vippa-yuttam	saṅkhārikam		cittam
1	somanassa		ñāṇa		a-		a) kusala (heilsam)
2	somanassa		ñāṇa			sa-	
3	somanassa			ñāṇa	a-		
4	somanassa			ñāṇa		sa-	
5		upekkhā	ñāṇa		a-		
6		upekkhā	ñāṇa			sa-	
7		upekkhā		ñāṇa	a-		
8		upekkhā		ñāṇa		sa-	
9	somanassa		ñāṇa		a-		b) vipāka (nachwirkend)
10	somanassa		ñāṇa			sa-	
11	somanassa			ñāṇa	a-		
12	somanassa			ñāṇa		sa-	
13		upekkhā	ñāṇa		a-		
14		upekkhā	ñāṇa			sa-	
15		upekkhā		ñāṇa	a-		
16		upekkhā		ñāṇa		sa-	
17	somanassa		ñāṇa		a-		c. kriyā (nichtwirkend)
18	somanassa		ñāṇa			sa-	
19	somanassa			ñāṇa	a-		
20	somanassa			ñāṇa		sa-	
21		upekkhā	ñāṇa		a-		
22		upekkhā	ñāṇa			sa-	
23		upekkhā		ñāṇa	a-		
24		upekkhā		ñāṇa		sa-	

II. Teil:

Rūpāvacara-cittāni (Die 15 Klassen des in der Formwelt wandelnden Bewußtseins).

	sahitaṃ					jhāna	cittaṃ
1	vitakka-vicāra-puti-sukh-ekaggatā					paṭhama	A. kusala (heilsam)
2		vic	pī	su	ek	dutiya	
3			pī	su	ek	tatiya	
4				su	ek	catuttha	
5	upekkhā				ek	pañcama	
6	vit	vic	pī	su	ek	paṭhama	B. vipāka (nachwirkend)
7		vic	pī	su	ek	dutiya	
8			pī	su	ek	tatiya	
9				su	ek	catuttha	
10	upekkhā				ek	pañcama	
11	vit	vic	pī	su	ek	paṭhama	C. kriyā (nichtwirkend)
12		vic	pī	su	ek	dutiya	
13			pī	su	ek	tatiya	
14				su	ek	catuttha	
15	upekkhā				ek	pañcama	

III. Teil:

Arūpāvacara-cittāni (Die 12 Klassen des in der Nichtformwelt wandelnden Bewußtseins).

	āyatana	cittaṃ
1	ākāsānañca	A. kusala (heilsam)
2	viññāṇañca	
3	ākiñcañña	
4	nevasaññānāsaññā	
5	ākāsānañca	B. vipāka (nachwirkend)
6	viññāṇañca	
7	ākiñcañña	
8	nevasaññānāsaññā	
9	ākāsānañca	C. kriyā (nichtwirkend)
10	viññāṇañca	
11	ākiñcañña	
12	nevasaññānāsaññā	

IV. Teil;

Lokuttara-cittāni (Die 8 bzw. 40 überweltlichen Bewußtseinsklassen).

	sahitaṃ	jhāna	cittaṃ		
1	vit-vic-pī-su-ek-	I.	(1) sotāpatti- (Stromeintritt)	A. magga (Pfad)	kusala (heilsam)
2	vic-pī-su-ek-	II.			
3	pī-su- ek-	III.			
4	su-ek-	IV.			
5	up- ek-	V.			
6	vit-vic-pī-su-ek-	I.	(2) sakadāgāmi- (Einmalwiederk.)		
7	vic-pī-su-ek-	II.			
8	pī-su-ek-	III.			
9	su-ek-	IV.			
10	up- ek-	V.			
11	vit-vic-pī-su-ek-	I.	(3) anāgāmi- (Nichtwiederk.)		
12	vic-pī-su-ek-	II.			
13	pī-su-ek-	III.			
14	su-ek-	IV.			
15	up- ek-	V.			
16	vit-vic-pī-su-ek-	I.	(4.) arahatta- (Heiligkeit)		
17	vic-pī-su-ek-	II.			
18	pī-su-ek-	III.			
19	su-ek-	IV.			
20	up- ek-	V.			
21	vit-vic-pī-su-ek-	I.	(5) sotāpatti-	B. phala (Frucht)	vipāka (nachwirkend)
22	vic-pī-su-ek-	II.			
23	pī-su-ek-	III.			
24	su-ek-	IV.			
25	up- ek-	V.			
26	vit-vic-pī-su-ek-	I.	(6) sakadāgāmi-		
27	vic-pī-su-ek-	II.			
28	pī-su-ek-	III.			
29	su-ek-	IV.			
30	up- ek-	V.			
31	vit-vic-pī-su-ek-	I.	(7) anāgāmi-		
32	vic-pī-su-ek-	II.			
33	pī-su-ek-	III.			
34	su-ek-	IV.			
35	up- ek-	V.			
36	vit-vic-pī-su-ek-	I.	(8) arahatta-		
37	vic-pī-su-ek-	II.			
38	pī-su-ek-	III.			
39	su-ek-	IV.			
40	up- ek-	V.			

Zu den Merksprüchen

I. B. (5) Betreffs des Schönen.

Der Begriff des Schönen (subha, sobhana) hat in diesem Falle einen weiteren Sinn als den des ästhetisch Schönen. Subha könnte auch mit Reinheit übersetzt werden — umsomehr als es sich hier um Reinheit vom Bösen und seinen Wurzelursachen handelt, und die Vorstellung des Reinen mit der des Schönen eng verbunden ist. Subha entspricht direkt dem Begriff des Guten, ähnlich der platonischen Anschauung, welche die Zusammengehörigkeit des Guten und Schönen im Verein mit dem Wahren vertritt und diese Drei-Einheit zum höchsten Prinzip erhebt. Daß auch im Buddhismus das Gute vom Wahren (Wirklichkeitsgemäßen) nicht zu trennen ist, braucht wohl kaum erwähnt zu werden. — Die „neunundfünfzig oder einundneunzig Bewußtseinsklassen" sind die 24 (gute) Wurzelursachen besitzenden (I. C.), die 15 Formwelt-Klassen (II), die 12 Klassen der Nichtformwelt (III) und die 8 bzw. 40 Klassen des überweltlichen Bewußtseins (IV).

I. C. (7) Betreffs Abschnitt C.

Von den 24 (unter C beschriebenen) Wurzelursachen besitzenden Bewußtseinsklassen heißt es, daß die zwölf mit Wissen nicht verbundenen Klassen von Begierdenlosigkeit (alobha) und Sympathie (adosa) begleitet seien, die mit Wissen verbundenen hingegen mit drei (guten) Wurzelursachen, d. h. außer den beiden ebenerwähnten auch noch von Wissen (amoha) oder Intelligenz. (S. Z. A.)

IV. (13) Auf alle 4 Teile bezüglich.

12 akusala-cittāni	(I. A.) (12)				
21 kusala- „	(I. C. a. (8	& II. A. + 5	& III. A. + 4	& IV. A.) + 4)	
36 vipāka - „	(I. B. a. & b. (15	& I. C. b. + 8	& II. B. + 5	& III. B. 4	&IV.B.) 4)
20 kriyā - „	(I. B. c. (3	& I. C. c. + 8	& II. C. + 5	& III. C.) + 4)	
89 cittāni					

I. Kāmāvacara-cittāni	54	54
II. Rūpāvacara-cittāni	15	15
III. Arūpāvacara-cittāni	12	12
IV. Lokuttara-cittāni	8	40
	89	121

(15.) Gesamtüberblick.

Zu jeder Versenkungsstufe gehören 11 Bewußtseinsklassen — außer der fünften, der 23 zugehören. Die erste Versenkungsstufe ist z. B. durch folgende Bewußtseinsklassen vertreten:

II. 1, 6, 11 3
IV. (Tabelle) 1, 6, 11, 16, 21, 26, 31, 36 8
11

Zur fünften Versenkungsstufe hingegen gehören auch noch die 4 bzw. 12 (incl. nachwirkender und nichtwirkender Klassen) Arūpa-Klassen. Somit ergeben sich 11 + 12 = 23 Klassen.

Die 37 verdienstlichen (puñña = kusala) und die 52 nachwirkenden Klassen entstehen durch Miteinbeziehung der fünf Versenkungsstufen in jede der acht Klassen des überweltlichen Bewußtseins. Das überweltliche Bewußtsein enthält somit anstatt 4 heilsamer („Pfad") und 4 nachwirkender („Frucht") jeweils 20 solcher Bewußtseinsklassen. So entstehen aus den bereits im vorigen Merkspruch zusammengerechneten 89 Klassen 121 Klassen wirkenden, nachwirkenden und nichtwirkenden Bewußtseins.

12 akusala-cittāni .... = 12
21 kusala - „ + 16[1]) lokuttara-kusala c. = 37
36 vipāka - „ + 16[1]) „ -vipāka c. = 52
20 kriyā - „ .... = 20
89 121

[1]) 16 anstatt 20, weil je 4 bereits in 21 kusala-c. und 36 vipāka-c. mitgezählt sind.

Zum Schluß wollen wir uns noch über die Verteilung von Freude und Leid in den beschriebenen Bewußtseinsklassen Rechenschaft geben. Freude entsteht in vier unheilsamen (I. A. a. 1—4), zwölf heilsamen (I. C. 1—4, 9—12, 17—20) und vierundvierzig höheren Bewußtseinsklassen (12 in der Formwelt, 16 als Pfad- und 16 als Frucht-Bewußtsein). Außerdem werden das „forschende" (I. B. b. 14) und das „ästhetische" Bewußtsein (I. B. c. 18) als von Freude begleitet bezeichnet. Bei den von körperlichen Empfindungen ausgehenden Bewußtseinsklassen wird eine mit Freude (I. B. b. 12) und eine mit Schmerz (I. B. a. 5) begleitete Klasse unterschieden. Kummer tritt nur in zwei Bewußtseinsklassen auf und zwar bezeichnenderweise in denen, die mit Widerwillen verbunden sind. Haß ist der größte Leidensfaktor im Leben, ein zweischneidiges Schwert, das den Schlagenden ebenso, wenn nicht noch schwerer als den Geschlagenen verletzt. Leiden ist nur ein anderes Wort für Widerwillen, denn Leiden ist nichts anderes als durchkreuzter, gehemmter Willen: Gegenwillen, dem Hemmnis vergeblich sich entgegenstemmender Willen.

Wenn wir das Gesagte zusammenfassen, kommen wir zu folgendem Resultat: Von den 121 Bewußtseinsklassen sind 63 von Freude begleitet und nur drei von ihnen leidvoll, während der Rest, d. h. 55 Klassen indifferent sind. Wenn irgend etwas geeignet ist, den Vorwurf des

Pessimismus, den man dem Buddhismus gemacht hat, zu entkräften, so dürfte es diese Feststellung sein. Wie verblendet muß der Mensch sein, daß er trotz der überwiegenden Möglichkeiten freudvoller Bewußtseinszustände, vorwiegend in jenen drei unheilsamen verharrt. Welch eine Perspektive aber eröffnet sich für den Strebenden, und welcher Ansporn ist die Erkenntnis dieser Dinge selbst für den Zaghaften! Je weiter er fortschreitet, desto lichter wird es in seinem Bewußtsein. Während von den unheilsamen Bewußtseinsklassen nur 4 mit Freude verbunden sind, entsteht in 14 heilsam wirkenden und nichtwirkenden Klassen des (ebenfalls) zur Sinnenwelt gehörigen Bewußtseins und in 44 Klassen des höheren und höchsten Bewußtseins Freude. Innere Heiterkeit ist das beste Kennzeichen des Fortschritts. Nicht umsonst hat man den Buddha mit jenem feinen Lächeln dargestellt.

Anhang

zum ersten Kapitel des Abhidhammattha-Saṅgaha.

KOSMOLOGISCHE UND PSYCHOLOGISCHE BEDEUTUNG DER BEWUSTSEINSSTADIEN.

In der Einleitung des I. Kapitels wird das Bewußtsein in vier Kategorien eingeteilt. Die erste derselben ist „das in der Sinnenwelt wandelnde Bewußtsein": kāmāvacaraṃ (cittaṃ)— abgeleitet aus kāmāvacaratīti = das in Kâmaloka wandelnde ('that which moves about in, haunts, frequents the Kāmaloka' [S. Z. A.]). Kāmaloka ist die Welt der sinnlichen Begierde, die Sinnenwelt, das Gebiet des Sinnlichen, das Sinnenbereich. Ich wähle den Ausdruck Sinnenwelt und dementsprechend im folgenden Form-welt, Nichtform-welt, bzw. Form-, Nichtformwelt-Bewußtsein — einerseits im Gegensatz zum „überweltlichen" Bewußtsein (lokuttaraṃ c.) — andererseits weil „Welt" der umfassendere Ausdruck ist und im Buddhismus ohnedies nur im psychologischen Sinne zu verstehen ist. Ob nun diese Welten auch im physischen, materiellen, räumlichen Sinne Realitäten sein können oder nicht: ihre Merkmale gehen vom Psychischen aus, haben ihren Urstand in der Psyche, in der Struktur des Bewußtseins. Bewußtsein ist, wie wir aus dem Compendium ersehen, im weitesten Sinne zu verstehen.

Zur Sinnenwelt gehören sechs Wesensreiche:

1. die infernalischen (nirayo).
2. das Tierreich (tiracchāna-yoni),
3. das Schattenreich (petti-visayo),
4. das Dämonenreich (asura-kāyo),
5. das Menschenreich (manussā),
6. die sechs niederen himmlischen Regionen (deva-loka).

TABELLE I.

AUFBAU DER BUDDHISTISCHEN DREIWELT (TILOKAṂ).

ARŪPALOKA

4	nevasaññā-nāsaññāyatana-bhūmi
3	ākiñcaññāya-tana-bhūmi
2	viññāṇañcāya-tana-bhūmi
	ākāsānañcāya-tana-bhūmi

RŪPALOKA

akaniṭṭhā, sudassī, sudassā, atappā, avihā } suddhāvāsa-bhūmi	5
asañña-sattā, vehapphalā	4
subha-kiṇhā, appamāna-subhā, parittā-subhā	3
ābhassarā, appamāṇābhā, parittābhā	2
brahma-kāyika-bhūmi { mahā-brahmā, brahma-purohitā, brahmapārisajjā	

Kāma

6	kāma-sugati-bhūmi	cātummahārājikā → tāvatiṃsā → yāmā → tusitā → nimmānaratī → paranimmi-vasavatti
5		manussā
4	apāya-bhūmi	asura-kāyo
3		petti-visayo
2		tiracchāna-yoni
		nirayo

Die ersten vier Wesensreiche gelten als unglückliche Stätten (apāya-bhūmi), die beiden letzten als glückliche Stätten der Sinnenwelt (kāma-sugati-bhūmi).

Die Formenwelt oder die Welt der Reinen Form gliedert sich in fünf Gruppen von Himmelswelten, die den in Teil II beschriebenen Versenkungsstufen entsprechen. In welchcr Weise ihre Beziehungen gestaltet sind, zeigt Tabelle II. Im V. Kapitel werden wir auf die — für unsere gegenwärtige Betrachtung unwesentlichen — Einzelheiten dieser (und der vorhergehenden) Tabelle näher eingehen.

Die Nichtformwelt begreift vier Wesensklassen in sich, deren Bewußtseinslage den vier in Teil III charakterisierten Versenkungsstufen entspricht.

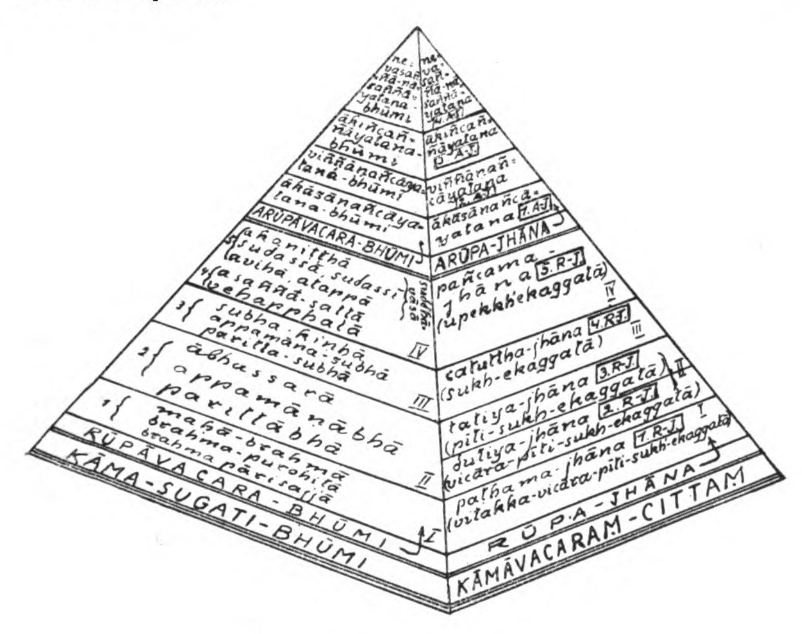


TABELLE II

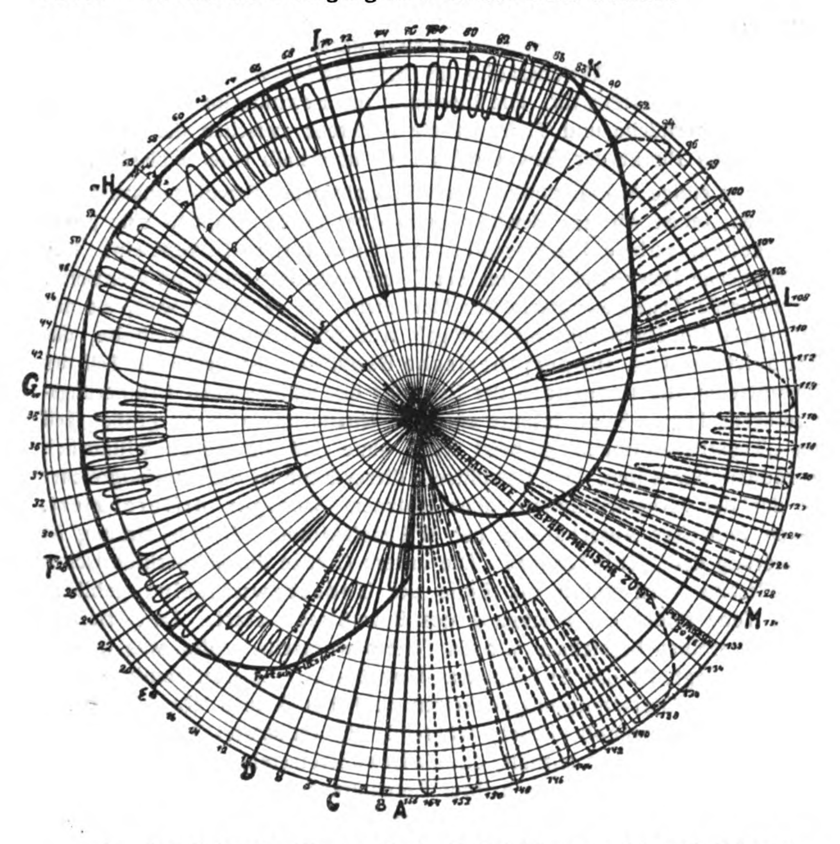
BEZIEHUNGEN ZWISCHEN WELTSPHÄREN UND BEWUSSTSEINSSTUFEN.

Wenn sich schon im Gesamtaufbau der buddhistischen Kosmologie die Tendenz zur Verjüngung in aufsteigender Richtung zeigt, so drückt sich dies noch stärker in der entsprechenden Aufeinanderfolge höherer Bewußtseinsklassen bzw. tieferer (fortgeschrittenerer) Versenkungsstufen aus. Das buddhistische Weltsystem ergibt infolgedessen in Umkehrung von „oben" und „unten" das System seiner Psychologie.

Die Faktoren des Bewußtseins nehmen, wie wir gesehen haben, mit fortschreitender Versenkung ab; von der breiten Basis, bzw. Oberfläche des gewöhnlichen Bewußtseins konzentriert dasselbe sich mehr und mehr — bis zum Punkte völliger Vereinheitlichung. Das Bewußtsein schwingt also zwischen den Grenzstadien Differenziertheit und Uniformität. Nach buddhistischer Auffassung ist Uniformität der primäre Zustand des Geistes, während Bewußtsein durch Widerstand, Hemmung des Daseinsflusses (vibhaṅga) entstandene Differenzierungserscheinung ist. Man könnte vergleichsweise an die Entstehung von Licht oder Hitze als Widerstandserscheinung des elektrischen Stromes denken. Das „Oberflächenbewußtsein" ist das am meisten differenzierte. In dem Maße, in dem wir uns vertiefen, nimmt die Differenziertheit ab und die Vereinheitlichung zu, weshalb wir das uniforme Bewußtsein oder das sich ihm nähernde, das Bewußtsein der Tiefe oder „Tiefenbewußtsein" nennen. Die Schwingungsamplitude zwischen Oberfläche und Tiefe entspricht der Intensität des Bewußtseins. Die „Ich"-Vorstellung ist nur ein Produkt des Oberflächenbewußtseins, denn ein „Ich" kann nur da sein, wo es ein Sichunterscheiden von anderem gibt, ein solches aber gibt es nur dort, wo Differenzen sind. Die „Ich"-Vorstellung verschwindet in dem Maße, als das Bewußtsein zum Tiefenbewußtsein wird. Darum wird in der Meditation das „Ich" als Illusion durchschaut.

Dem Grade der Differenzierung entsprechend können wir, wie wir sahen, von verschiedenen Bewußtseinsstufen sprechen. Obwohl für jede Art von Lebewesen eine gewisse Stufe charakteristisch ist, so ist dennoch das einzelne Individuum nicht an diese eine Bewußtseinslage gebunden. Je höher ein Individuum entwickelt ist, desto größer ist die Variationsfähigkeit seines Bewußtseins. Es hätte vielleicht nahe gelegen, zu sagen, daß die Höhe der Entwicklung von der Differenziertheit des Bewußtseins abhängt. Da es aber gerade heißt, daß die Bewußtseinslage höherer Wesen dem Bewußtsein fortgeschrittenerer Versenkungsstufen entspricht, so trifft das nur teilweise zu. Wodurch unterscheiden sich nun diese Wesen von solchen, deren Geisteszustand sich noch auf der primitiven Stufe eines unentwickelten Bewußtseins, eines noch nicht differenzierten, befindet? Einen Grund haben wir bereits angedeutet — er liegt in der Variationsfähigkeit des Bewußtseins, die unentwickelten Stufen abgeht — aber dies ist nicht der einzige, sondern das Problem läuft auf die grundlegende Frage hinaus: worin besteht der Unterschied zwischen der Einheit des konzentrierten und der Einheit des noch unentwickelten Bewußtseins, worin unterscheiden sich höheres Bewußtsein und Unterbewußtsein, weltliches und überweltliches Versenkungsbewußtsein, die Einfalt des Weisen und die Einfalt des Kindes, die Wahrnehmungsüberwindung der Konzentration und die des Tiefschlafs oder der Hypnose? Wir wollen an Hand einer Figur uns über das mögliche Verhältnis der Bewußtseinsstadien und ihre Entwicklung Klarheit zu schaffen versuchen. Es soll im folgenden keine endgültig festgelegte Formulierung, sondern eine Anregung und

ein Weg zum Verständnis dieses schwierigen Themas gegeben werden. Sollte meine eigene Auffassung dazu beitragen, diejenige des Lesers zu vertiefen — gleichviel ob sie sich zur meinigen ablehnend oder zustimmend verhält — so hat die Darlegung ihren Zweck nicht verfehlt.



In obenstehender Figur sei die Entwicklung aufeinanderfolgender Bewußtseinszustände wie sie sich in einer Reihe kausal verknüpfter Individuen — anders ausgedrückt: aufeinanderfolgender Existenzen — abspielen mögen, versinnbildlicht. Die Figur setzt sich aus einer größeren Anzahl schmaler Dreiecke — (der sich verjüngenden Tendenz der Bewußtseinsstufen entsprechend) — zusammen, deren Basen sich zum Kreis aneinanderschließen und deren Spitzen im Mittelpunkt desselben zusammenfallen. Die Peripherie stellt also die Zone größtmöglicher Differenzierung dar, während das Zentrum den gemeinsamen Einheitspunkt, d. h. das Fehlen jeglicher Bewußtseinsdifferenzierung darstellt. Die stärker betonten radial verlaufenden Linien sind die durch Geburt und Tod gebildeten Cäsuren im Verlauf der Bewußtseinszustände. Ihr Abstand korre-

spondiert nicht mit der Lebensdauer sondern mit dem Erlebniswert der Existenz eines Individuums. Der Erlebniswert einer Existenz ist der durch gesammelte und verarbeitete Erfahrung gebildete Bewußtseins- oder Geisteshorizont. Je größer der Sektor, desto größer der geistige Aktionsradius des Bewußtseins. Je länger der zurückgelegte Bewußtseinsweg, desto mehr Erlebniswerte sind darin durch Erfahrung angehäuft. Im geistigen Aktionsradius des Bewußtseins vereinigen sich Differenziertheit und Intensität. Die Intensität des Bewußtseins, die Spannung zwischen Oberfläche und Tiefe, ist die Differenz zwischen dem höchsten und tiefsten Punkt der Bewußtseinskurve innerhalb einer Existenz.

Um einige Anhaltspunkte über die wichtigsten Bewußtseinszustände zu haben, teilen wir das Bewußtsein in drei große Gruppen ein: peripherisches, subperipherisches und Subliminal-Bewußtsein. Das peripherische Bewußtsein ist das der Oberfläche, das meist differenzierte, das normale Tagesbewußtsein des Menschen. Es reicht so weit, als das willentliche Reproduktionsvermögen früherer Bewußtseinsinhalte, das Gedächtnis. Das subperipherische Bewußtsein ist derjenige Teil des Bewußtseins, der unterhalb der Schwelle des willentlichen Erinnerungsvermögens liegt. Seine Inhalte sind die Quelle, aus der ein großer Teil des „Tagesbewußtseins" gespeist wird, ohne daß sie jedoch willkürlich reproduzierbar wären. Das Bewußtsein dieser Zone ist weit umfangreicher als das der vorhererwähnten, aber trotzdem weniger differenziert, wegen teilweiser Ausschaltung der Willensfaktoren. Differenzierung ist Steigerung der „Ich"-Tendenz. Die untere Grenze des subperipherischen Bewußtseins wird durch die Linie des Todesbewußtseins gebildet. Beim Tode findet ein Rückgang des Bewußtseins statt. Den tiefsten Punkt desselben bezeichnen wir als Todesbewußtsein. Alles, was jenseits desselben liegt, ist das Subliminal-Bewußtsein. Es liegt somit jenseits individueller Gestaltungsmöglichkeiten und hat keinen Raum für Zufälliges oder Augenblickliches, während die (äußerste) Peripherie nur Augenblicksbewußtsein enthält, da alle Bewußtseinsinhalte unter die Oberfläche sinken und sich je nach ihrer Beschaffenheit in mehr oder weniger tiefen Schichten aufhalten. Daher müssen wir, um eine Erinnerung hervorzurufen (einen früheren Bewußtseinsinhalt zu reproduzieren) uns konzentrieren, nach innen wenden, uns versenken, vertiefen. Diejenigen Bewußtseinsinhalte, die nicht mehr innerhalb der peripherischen Zone liegen, können nur dann reproduziert werden, wenn die Funktionen des peripherischen Bewußtseins ausgeschaltet sind, d. h. der Bewußtseinsprozeß auf das subperipherische Bewußtsein konzentriert ist, wie in den vorgeschrittenen Stadien meditativer Versenkung, in denen durch Ausschaltung (der Differenzierungserscheinungen) des Wollens die unterbewußten (subperipherischen) Inhalte an die „Oberfläche" gehoben werden, gewissermaßen an Stelle des peripherischen Bewußtseins treten. Die Reproduktionsfähigkeit (früherer Bewußtseinsinhalte) ist um so größer, je näher die Bewußtseinskurve dem Zentrum ist. Alles, was innerhalb eines Sektors

(einer Existenz eines Individuums) nach der Peripherie zu liegt, ist dann im Bereiche willentlicher Erinnerungsmöglichkeit. Alle Punkte des betreffenden Sektors, die gleichen Abstand vom Zentrum aus haben, stehen in gegenseitigem Erinnerungsverhältnis, d. h. es besteht die Möglichkeit (nicht die Notwendigkeit) gegenseitiger Erinnerung.

Wenn der dem Zentrum nächstliegende Haupt-Kreis (5), der von der Bewußtseinskurve normalerweise nur beim Tode oder in todähnlichen Zuständen erreicht werden kann, in der Meditation überschritten wird, so ist die Möglichkeit gegeben, des Zusammenhanges zweier Existenzen bewußt zu werden. Im Maße des Fortschreitens dieses meditativen B. in der Subliminal-Zone erweitert sich der Rückblick über eine immer größere Anzahl von Existenzen. Im Zentrum, als des Einheitspunktes, der dem Bewußtsein sämtlicher Existenzen gemeinsam ist (ja sogar sämtliche Möglichkeiten — auch der Zukunft — in sich schließt) müßte die Erinnerungsmöglichkeit des Meditationsbewußtseins unbeschränkt sein, denn die Trennungslinien der Sektoren existieren im Zentrum nicht mehr, und die gesamte Fläche des Kreises liegt nach der Peripherie zu. Solange jedoch ein Individuum noch schicksalsverwoben, nicht frei ist von karmischen Bildekräften (saṅkhārā) und ihren Wurzelursachen (hetū), ist sie individuell gebunden, d. h. sie ist nur fähig solche Bewußtseinsinhalte zu assimilieren, die infolge früherer Existenzen (kausaler Verknüpfungen) in bestimmten Relationen zu ihr stehen.

Das Subliminalbewußtsein wird zum überweltlichen Bewußtsein (lokuttara-cittaṃ) erst durch Aufhebung der Saṅkhāras, wodurch unbegrenzte Relationen möglich sind. Bereits in der Peripherie muß die Aufhebung dieser Saṅkhārā einsetzen. Die höheren Bewußtseinszustände werden erst zu solchen durch vorheriges Erlebnis der Peripherie; sie ist das notwendige Durchgangsstadium zu ihrer Erreichung.

Die Bewußtseinskurve durchläuft, vor Erreichung des äußersten Differenzierungsstadiums an der Peripherie, sämtliche Stufen der subliminalen wie der subperipherischen Zone. Das Subliminal-Bewußtsein ist in diesem Falle ein Noch-nicht-bewußtsein, ein latentes Bewußtsein, ein Bewußt-werden-wollen; das Bewußtsein der subperipherischen Zone ein unvollkommenes, sozusagen traumhaftes Bewußtsein. Erst in der peripherischen Zone wird das Bewußtsein reflexiv und der Wille vollbewußt. In dem Maße aber wie der Wille sich seiner selbst bewußt wird, wird er frei — zum mindesten relativ frei und subjektiv als frei empfunden. Mit dem Erlebnis der subjektiven Willensfreiheit geht Hand in Hand das Bewußtsein der Unabhängigkeit, Einzigkeit, Getrenntheit und steigert sich zur psychischen Beziehungslosigkeit: die Oberfläche trennt sich von der Tiefe, die Individualisierung schreitet fort zur Intellektualisierung. Es ist ein merkwürdiges Paradoxon, daß Differenziertheit sich als Individualisierung darstellt. Aber ein Individuum besteht ja erst als solches dadurch, daß es sich von anderen unterscheidet. Indem aber diese Unterscheidung für das Wesentliche genommen und infolge mangelnder Er-

kenntnis zur Idee absoluter Ichheit erhoben wird, entsteht jene Disharmonie, die sich dem Maße ihres Fortschreitens entsprechend als mehr oder minder starkes Leidensbewußtsein äußert. Unter dem Einfluß dieses Leidens wird der Wille zum Erlösungswillen. Erlösungswillen aber wird zur Willenswendung. Während vor Erreichung der Peripherie der Fortschritt in der Richtung zur Peripherie lag, liegt er nach Erreichung derselben in der Richtung zum Zentrum (s. Fortschrittskurve). In der peripherischen Zone vollzieht sich also eine Transformation, eine Umkehr des Prozesses, eine Progression mit umgekehrten Vorzeichen. Die Willenswendung ist die „Befreiung von der Freiheit". Die Wiederherstellung der Harmonie erfolgt durch Verbindung der Oberfläche mit der Tiefe, durch Vertiefung des Bewußtseins oder Bewußtwerden der Tiefe. Wenn die Bewußtseinskurve (nun als punktierte Linie dargestellt) jetzt die gleichen Zonen durchläuft wie vor Erreichung der Peripherie, so findet doch etwas ganz anderes und neues statt. Aus der Uniformität des Bewußtseins ist bewußte Einheit geworden. An Stelle der amorphen, beziehungslosen Bewußtseinsstruktur, ist der als unterbewußte Erinnerung kondensierte Erfahrungsgehalt (des Bewußtseins) getreten, dessen Erlebnisfähigkeit zu allem Erlebbaren in Relation steht. Das Bewußtsein wird auf diese Weise überindividuell.

Jeder Zustand, jedes Geschehen erhält seine Bedeutung durch den kausalen Zusammenhang, insbesondere durch das, was vorausging — so wie ein „Ding" erst durch seine Beziehungen zur Umwelt „bedingt" wird. Wir haben daher nicht nur im großen primäres (vor-peripherisches) Subliminal-Bewußtsein und sekundäres (nach-peripherisches) Sub.-Bew. oder primäres subperipherisches und sekundäres subperipherisches Bewußtsein zu unterscheiden, sondern haben ähnliche Unterschiede auch innerhalb eines Sektors zu machen. Subperipherische (unterbewußte) Zustände können auf zweierlei Weise eintreten: willentlich und nicht-willentlich. Ersteres ist in der Meditation (den Versenkungsstufen) der Fall, letzteres im Traum. Im Traum ist das Bewußtseinsniveau infolge mangelnder Einheitstendenzen herabgesetzt und verliert sich in einzelnen Teilfaktoren, während in der Meditation, selbst bei Ausschaltung der „Wollungen", die Einheitstendenz, das Einsgerichtetsein (ekaggatā) infolge der — in anfänglicher Absicht (Einstellung) — von der Peripherie aus gegebenen Richtung, erhalten bleibt und somit nicht ein negatives Sinken sondern eine positive Vertiefung stattfindet. Es zeigt sich hier wieder, daß der Satz von der Notwendigkeit der Peripherie als Durchgangsstation zur Erreichung höherer Bewußtseinszustände auch für jede einzelne Meditation zutrifft. Es genügt nicht, von irgend einem Punkt der peripherischen Zone auszugehen, sondern es muß erst bis zur äußersten Differenzierung in der Peripherie selbst gekommen sein, ehe die Umkehr in der Richtung zum Zentrum mit Erfolg möglich ist. Die Umkehr der negativen Vorzeichen in positive, geschieht nur in diesem Falle. Sonnambule, hypnotische und ähnliche Zustände entbehren jeglichen Fortschrittswertes: ihnen fehlt das bestimmende

Moment der Peripherie (deren völlige Erreichung schon eine gewisse Entwicklungshöhe des Individuums voraussetzt).

Aus diesem Grunde besteht der erste Teil aller wesentlichen Meditationen aus einer bis zur äußersten Differenzierung gehenden Analyse, und erst nach dieser sorgfältigen Vorbereitung setzt die große Synthese der „Schauungen" oder erlebten Erkenntnisse ein. Mit der Bedeutung der Peripherie wird auch die des Menschseins hinsichtlich des Erlösungsweges verständlich, denn im Bewußtsein des Menschen kann die Peripherie und mit ihr der Ausgangspunkt zur Umkehr erreicht werden. Der Buddha nennt die Menschwerdung den „guten Gang", den selbst die Devas erstreben müssen, wenn sie das letzte Ziel erreichen wollen. In welcher Religion wäre wohl je dem Menschen solche Stellung eingeräumt, das Menschsein so günstig beurteilt worden! Der Mensch ist der Mittelpunkt der buddhistischen Lehre, denn zu seiner (und damit aller andern Wesen) Hilfe wurde sie aus tiefstem Erlebnis des Menschentums geschaffen. So versteht es sich auch, daß das Weltbild des Buddhismus ein psychokosmisches ist und der Mensch als Mikrokosmos in sich die ganze Welt umfaßt — um sie in sich zu überwinden.

Während die Weltsysteme des Occidents, infolge ihres materiell-empirischen Charakters, fast von Jahrhundert zu Jahrhundert wechselten, konnte die buddhistische Weltauffassung sich in ihren Grundzügen bis auf den heutigen Tag halten, weil sie auf den erlebenden Menschen und nicht auf den von äußeren Dingen abhängigen Intellekt basiert ist. Sie ist darum sowohl umfassender als auch wahrer als erstere, denn während die äußeren Dinge nur einen Ausschnitt der Erfahrung — nämlich der von sinnlicher Wahrnehmung abhängigen — darstellt, umschließt das Erlebnis des Menschen alle Funktionen seines Bewußtseins; und während die Dinge und das Wissen von ihnen dauernd wechseln, ist die Psyche des Menschen die gleiche geblieben. Selbst die exakteste Wissenschaft wird sich nie mit der Welt decken, sondern weit hinter der Wirklichkeit einherhinken, wohingegen das Erlebnis die Einheit von Erlebendem und Erlebtem darstellt und zu keinem Kompromiß zwischen Subjekt und Objekt gezwungen ist. Also selbst in seiner „phantasiereichsten" Form erscheint der Buddhismus als Wirklichkeitslehre.

Nach diesen Darlegungen wird es genügen, in wenigen Worten die Beziehungen zwischen unserer Figur und der vorhergehenden Tabelle anzudeuten. Zu Kāmaloka gehören alle Bewußtseinsstadien vor Erreichung des Wendepunktes in der Peripherie, also die in den Sektoren von A—K dargestellten. Die fünf Stufen der Versenkung in Rūpaloka gehören der subperipherischen Zone an (sie stellen einen Spezialfall dieser Zone dar, der — wie erwähnt — nur unter entsprechenden Voraussetzungen eintritt). Die untere Grenze des subperipherischen Bewußtseins hatten wir mit der Linie des Todesbewußtseins identifiziert und gesagt, daß bei Überschreitung dieser Grenze in der Meditation, die Erinnerung früherer Existenzen einsetze.

Nach Anschaunug der kanonischen Texte setzte diese Art der Rückerinnerung bei der vierten, d. h. von uns als fünften bezeichneten Stufe, ein. — Im Sutta-Piṭaka ist die fünffache Einteilung der Versenkung noch nicht üblich gewesen. Was in unserem Compendium die zweite und dritte Stufe ist, wurde dort als eine gerechnet, sodaß es im Ganzen nur vier Rūpa-jhāna's gab. Beide Arten der Zählung sind in der rechten Hälfte von Tab. II durch römische und arabische Zahlen veranschaulicht. — Bemerkenswert ist auch, daß im Mahāparinibbāna-Suttaṃ angenommen wird, der Buddha sei von den höchsten Stufen des Arūpaloka-Bewußtseins zurückkehrend von der fünften, bzw. vierten Stufe aus dem Leben geschieden. Es heißt dort (Dīgha-Nikāya XVI. 6; nach K. E. Neumann): „Da ist denn der Erhabene (nachdem er bereits sämtliche Versenkungsstufen durchlaufen hatte) aus dem Bereiche der aufgelösten Wahrnehmbarkeit emporgekommen in das Reich der Grenze möglicher Wahrnehmung eingegangen, aus dem Bereiche der Grenzscheide möglicher Wahrnehmung emporgekommen in das Reich des Nichtdaseins eingegangen, aus dem Bereiche des Nichtdaseins emporgekommen in das Reich des unbegrenzten Bewußtseins eingegangen, aus dem Bereiche des unbegrenzten Bewußtseins emporgekommen in das Reich des unbegrenzten Raumes eingegangen, aus dem Bereiche des unbegrenzten Raumes emporgekommen in die vierte Schauung eingegangen, aus der vierten Schauung emporgekommen in die dritte Schauung eingegangen, aus der dritten Schauung emporgekommen in die zweite Schauung eingegangen, aus der zweiten Schauung emporgekommen in die erste Schauung eingegangen, aus der ersten Schauung emporgekommen in die zweite Schauung eingegangen, aus der zweiten Schauung emporgekommen in die dritte Schauung eingegangen, aus der dritten Schauung emporgekommen in die vierte Schauung eingegangen, aus der vierten Schauung emporgekommen ist der Erhabene ganz unmittelbar erloschen." Beim Eintreten in diese vierte, nach der Zählung des Abh. Saṅgh. fünften Bewußtseinsstufe, eröffnen sich für den Meditierenden zwei Wege: derjenige der Rückerinnerung früherer Existenzen oder der, welcher zu den vier eben beschriebenen Arūpalokastadien (bzw. fünf, wenn die erreichte Wahrnehmungsaufhebung mitgerechnet wird) führt. Wie wir aus dem letzten Merkspruch des Bewußtseins-Compendiums ersehen, können die Arūpalokastadien auch unter die fünfte Versenkungsstufe klassifiziert werden, da sie vom Standpunkt der Bewußtseinsanalyse im Fehlen der ersten vier Bewußtseinsfaktoren übereinstimmen. Ihrem Inhalt nach aber findet ein weiteres Fortschreiten der Vereinheitlichung statt, obwohl Ausdrücke wie „Raumunendlichkeit", „Bewußtseinsunendlichkeit" das Gegenteil zu besagen scheinen. Unendlichkeit ist jedoch nichts anderes als Negierung der Einzelhaftigkeit, der Abgrenzung, Differenzierung. Unendlichkeit des Raumes ist Überwindung des Formhaften (das den vorigen Stufen noch eignete), Unendlichkeit oder besser Unbegrenztheit des Bewußtseins, Überwindung des objekthaften Raumes durch sein völliges Bewußtwerden. Sobald sein gänzliches Einswerden mit dem Bewußtsein

erreicht ist, hört die Differenz „Subjekt-Objekt“ auf, und „Nichtetwasheit‘ wird erlebt. Mit dem Verblassen dieses Erlebnisses befindet sich der Meditierende an der „Grenzscheide möglicher Wahrnehmung“ („weder im Bereich von Wahrnehmung noch Nichtwahrnehmung“) — da wo auch keine Worte den Zustand mehr symbolisieren können; denn wo alle Differenzierungen aufgehoben sind, da sind auch alle Bezeichnungen aufgehoben. Buddhaghosa sagt über die letztgenannte Versenkungsstufe (Mahānidānasuttanta, Dīgha-Nikāya XV kommentierend): („Man könnte ebensowohl sagen) weder viññāṇa noch nicht-viññāṇa wie weder saññā etc., so subtil und fein ist das Bewußtsein.“ (C. A. F. Rh. D.)

Wie aus der Einteilung des Bewußtseins-Compendiums hervorgeht, kann das Bewußtsein der Versenkungsstufen weltlicher oder überweltlicher Art sein, und ebenso verhält es sich mit den drei Hauptformen des Bewußtseins, die wir als peripherisches, subperipherisches und subliminales Bewußtsein bezeichneten. Entsprechend dem vorhergehenden Stadium, dem Ausgangspunkt, dem Maße der Erkenntnis ist das Bewußtsein weltlich oder überweltlich. Weltlich und überweltlich bezeichnen nur die Richtung innerhalb des Bewußtseins, jene Richtung, von der Unheil oder Heil, Bindung oder Lösung, Knechtschaft oder Freiheit abhängt; der erkennende Mensch aber ist der Wendepunkt.

Die Barabuḍur-Funde.

Von N. J. Krom.

(Aus dem Holländischen übersetzt).

Es ist bekannt, daß 1814 der Barabuḍur von dem ersten Europäer besucht wurde, der einen Bericht über seine Erlebnisse hinterlassen hat (nämlich der Genie-Offizier Cornelius, der mit der ersten Vermessung des Monumentes beauftragt war). Damals war der zentrale Stupa, welcher den Bau bekrönt und einmal ganz geschlossen war, bereits durch ein eingebrochenes Loch zugänglich, sodaß man bequem ins Innere gelangen konnte. Es liegt auf der Hand, daß dieses Loch schon vor langer Zeit von Schatzgräbern gemacht wurde und niemand verwunderte sich denn auch darüber, daß bei der Untersuchung des Bodens des Innenraumes, welche Resident Hartmann 1842 vornahm, sich der Boden bis in große Tiefe durchwühlt zeigte. Ebensowenig waren die kleinen, glockenförmigen Stupas, die auf drei konzentrischen Terrassen den Zentralbau umgeben und die hinter ihren durchbrochenen Wänden je ein Buddhabild enthalten, unbehelligt geblieben. Gewöhnlich war an ihrem Unterbau in den Lotosthron ein Loch gebrochen, das es ermöglichte, die Steinmassen unter dem Buddhabild zu durchsuchen; in einigen Fällen war sogar die ganze Glocke aufgebrochen, das Bild entfernt und ein Loch nach unten gegraben, wohl bis zu 2 m Tiefe.

Bei der Untersuchung Hartmanns kam aus den Trümmerhaufen des Fußbodens des inneren Raumes das unvollendete steinerne Buddhabild zum Vorschein, das dann am Fuß des Barabuḍur aufgestellt wurde und das zu soviel verschiedenen Meinungen Anlaß gab. Auf allerlei Weise ist es erklärt; von der Vorstellung des Ādibuddha, in dem Allerheiligsten dem Blick jedes Beschauers entzogen, bis zu dem gewöhnlichen Exemplar eines der Akṣobhyas der Außennischen, aus irgendeinem Grund von dem Bildhauer mißbilligt und beiseite gestellt und später unter geheimnisvollen Umständen in das Tempelinnere gelangt, wo es eigentlich nichts zu suchen hat.

Wir haben über diese Frage aber schon anderweitig das Nötige gesagt[1]) und wollen hier nicht darauf zurückkommen.

Bei dieser Gelegenheit sind aber auch die bronzenen Gegenstände zum Vorschein gekommen und diesen wollen wir einige Aufmerksamkeit schenken. Es ist dafür umsomehr Grund vorhanden, weil sie, soviel wir wissen, noch nicht besonders publiziert sind.

Der Vollständigkeit halber erwähnen wir aber erst noch das Fragment eines zweiten steinernen Buddhabildes von kleinerer Abmessung, das zwar nicht in oder bei dem Zentralstupa gefunden wurde, von dem man aber doch annimmt, daß es ursprünglich dort gestanden haben kann. Bei den Aufräumungsarbeiten während der Restauration, welche von 1907—1911 unter der Leitung des Herrn Van Erp vor sich ging, entdeckte er vor dem Fuß des Barabuḍur, gerade in der Mitte der Ostseite und ungefähr 6 m von der Treppe entfernt, den Untersatz, Lotosthron und Unterkörper eines sitzenden Buddha. An sich ist das Fragment nicht sehr wichtig; sehr verwittert und voll von Löchern (der Stein ist von minderwertiger, poröser Art), eignet es sich auch nicht gut zur Reproduktion. Die Oberkante des Lotosthrons zeigt das sogenannte Diamant-Ornament; weiter konnte festgestellt werden, daß die linke Hand mit der Handfläche nach oben im Schoß geruht hat, während vielleicht ein kleiner Gegenstand in der Form eines Juwels oder einer Lotosknospe darauf lag.

Von Wichtigkeit wäre das Fragment, wenn man annehmen könnte, daß es von dem Zentralstupa herstammt, und nach Van Erp bestehen dafür einige Möglichkeiten. Es ist kleiner als die übrigen Buddhabilder von den Nischen und den glockenförmigen, kleinen Stupas und es ist nicht möglich, ihm anderswo auf dem Barabuḍur einen Platz anzuweisen. Da es in einer Erdschicht unmittelbar über dem vorspringenden Niveau des Tempelplatzes zwischen anderen Steinen gefunden wurde, welche schon bei der ersten Aufräumung von Cornelius 1814 dort niedergelegt sind, kann dieses Fragment also sehr gut mit den anderen Steinen hierher gekommen sein. Dazu kommt

[1]) Archaeologische beschrijving van Barabuḍur (1920) p. 646—653.

noch, daß Cornelius alles an die Seite nach unten bringen ließ, an der er es auf dem Heiligtum fand, und daß dieses Stück an der Ostseite lag, während sich auch gerade an der Ostseite das eingebrochene Loch in den Zentralstupa befand. Auch was den Platz angeht, wo dieser Buddha in dem Stupa gestanden haben kann, gibt Van Erp eine Vermutung. Von der Vorstellung ausgehend, daß der unvollendete Buddha, von dem oben die Rede war, in dem eigentlichen Tempelraum stand, weist er auf ein zweites, kleineres Gelaß, das über dem Tempelraum gleichfalls in dem zentralen Stupa ausgespart war. Häufig haben die indo-javanischen Baumeister bei höher emporsteigenden Gebäuden solche Räume, sogenannte Entlastungsgewölbe, angeordnet; hauptsächlich hatten diese einen technischen Zweck — sie sollten nämlich den Druck der oberen Decke vermindern. Durchweg sind sie leer, aber in einem Fall wissen wir von einem Tempel mit ziemlich großer Sicherheit, daß in solch einem unzugänglichen Obergelaß ein Götterbild aufgestellt war. Dasselbe kann mit dem kleinen Buddha vom Barabudur geschehen sein.

Wie man sieht, ist das alles zwar nicht unmöglich, aber doch äußerst hypothetisch. Was die Vermutung betrifft — das Fußstück ist 25[1]) zu 18 cm, und die Figur kann schätzungsweise 55 cm hoch gewesen sein — könnte sie für den kleinen Raum gepaßt haben. Doch möchten wir uns eine andere Vermutung erlauben, die ebenso möglich erscheint. Das Fragment lag auf dem Tempelplatz, und zwar an der Ostseite, also gerade der Vorderseite des Monumentes. Es liegt unserer Meinung nach sehr auf der Hand, daß auf diesem Vorplatz Statuen aufgestellt gewesen sein können, ebenso wie das bei Stupas in Indien der Fall war. Das Fragment ist dann nahe bei der Stelle gefunden worden, wo es immer gestanden hat und steht in keinem Zusammenhang mit dem zentralen Stupa.

Wir kommen nun zu den Bronzegegenständen, die höchstwahrscheinlich 1842 aus dem Trümmerhaufen von dem Boden des Innenraumes ausgegraben wurden. Höchstwahrscheinlich,

---

[1]) Und nicht 84 cm, wie irrtümlich auf S. 653 der Monographie gedruckt ist.

denn vollkommene Sicherheit besteht auch hier nicht. Wir verweisen wieder auf die Monographie wegen der bedauernswerten Tatsache, daß kein einziger Bericht über die Untersuchung herausgegeben wurde, und daß das eine oder andere darüber erst viel später und noch nicht einmal von den Augenzeugen aufgezeichnet wurde.[1]) Auf diese Weise entstehen überall sofort Widersprüche. Nacheinander wurden die Funde beschrieben: 1853 als einige metallene Gegenstände, 1854 als eine kleine çivaitische Statue und kleine goldene Münzen, 1858 als ein kleines metallenes Buddhabild und ein vasenförmiges Büchschen mit Deckel, darin einige kleine silberne Münzen. Die Münzen, sei es Gold oder Silber, sind in jedem Fall verschwunden, aber die Statue, die sich weder als eine çivaitische noch als eine Buddhastatue erwies, ist noch vorhanden. Sie wurde 1845 durch den ehemaligen Sekretär der Residenz Kedu, wo der Barabuḍur liegt, dem Museum zu Leiden zusammen mit noch zwei anderen Gegenständen, einem Kris und einer flachen Schale, geschenkt. Alle diese drei Dinge hatte der Geber selbst von dem Regenten (einheimischen Gouverneur) von Kedu erhalten, der persönlich an der Untersuchung beteiligt war und nach dessen Bericht sie alle drei aus der „Grube" vom Barabuḍur ausgegraben waren. Merkwürdigerweise steht diese Herkunft in dem Leiden'schen Katalog nur bei der Schale und dem Kris, aber gerade nicht bei der Statue.[2]) Wie dem auch sei, es besteht alle Ursache, daß die Mitteilung des Regenten tatsächlich richtig ist und diese Gegenstände wirklich aus dem Zentralstupa des Barabuḍur stammen.

Wir wollen sie nun an Hand der Abbildungen etwas näher besehen.

Das wichtigste Stück ist zweifellos die bronzene Statue (Abb. 1). Sie ist ordentlich ausgeführt, obwohl jetzt hier und da etwas verwittert, und von einer schönen dunklen Farbe. Die Höhe beträgt ungefähr 15 cm. Die Identifizierung bietet keinerlei Schwierigkeit; es ist ein vierarmiger Lokeçvara; von

---

[1]) Pag. 653 ff.

[2]) Juynboll, Cat. Leiden (1909) p. 96, 198 und 213; No. 1841—1843.

diesem allgemein verehrten Bodhisattva-Typus findet man zahlreiche Darstellungen sowohl im Archipel als auch in den angrenzenden Landstrecken. Wie üblich, ist der Unterkörper in ein bis zu den Fußknöcheln herabfallendes Gewand gehüllt, das durch einen Gürtel in der Mitte festgehalten wird; über den nackten Oberkörper läuft von der linken Schulter ein breites, schärpenförmiges Band. Der Kopfschmuck, unter dem Locken auf die Schulter herabfallen, ist hoch in Schnüren aufgesteckt und zeigt, wie gleichfalls zu erwarten war, als sicheres Erkennungszeichen die Statuette Amitābhas. Was auf der Abbildung nicht zu sehen ist, sind die beiden auf der Rückseite angebrachten Ösen, worin zweifellos die Stange festsaß, welche Aureole und Sonnenschirm — oder einen dieser beiden Gegenstände — hielt.

Einige Unsicherheit besteht in bezug auf die Hände außer der linken Vorderhand, deren Attribut vollkommen deutlich ist; eine Lotosknospe an einem an der linken Seite des Bodhisattva emporwachsenden Stengel. Von den anderen Händen sagt der Katalog, daß die rechte Vorderhand „den Henkel eines abgebrochenen Gegenstandes" zeigt und daß die beiden hinteren Hände „zwei jetzt nicht mehr erkennbare Gegenstände" halten. Die Mitteilung über den Henkel scheint uns unrichtig (obwohl an sich ein amṛta-Fläschchen an einem Henkel nicht undenkbar wäre); unserer Meinung nach trug diese jetzt lädierte Hand keinen Gegenstand, sondern wurde in der gewöhnlichen varadamudrā gehalten. Die Attribute der hinteren Hände fehlen tatsächlich; die gebräuchlichsten sind für den vierarmigen Lokeçvara rechts der Rosenkranz und links das Buch, was sowohl für die Darstellungen in Stein an den Monumenten als auch für die Bronzen gilt.[1])

Die Bearbeitung der Figur ist nicht hervorragend gut, es fehlt ihr die besondere Feinheit, welche die Bronzebildner in anderen Fällen ihren Schöpfungen zu geben wußten. Trotzdem stimmen Darstellung und Proportionen mit den Auffassungen der mitteljavanischen Periode überein und es liegt kein einziger Grund vor, der uns zwingen könnte, sie einer

[1]) Siehe Oudheidkundige Rapport v. Nederl. Indie 1912 p. 27—31.



Abb. 1.
Bronze-Statue des Lokeçvara.



Abb. 2.
Gravierte Zeichnung auf dem Boden einer Bronze-Schale.

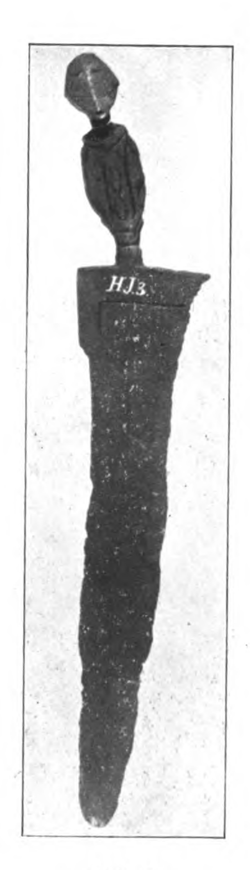


Abb. 3.
Javanischer Kris.



Abb. 4.
Buddha-Statue (Bronze).

anderen Zeit als der des Barabuḍur zuzuschreiben. An sich betrachtet kann sie also wohl zu dem ursprünglichen Inhalt des Zentralstupa gehört haben, obgleich man bei einer absichtlichen Aufbewahrung an einem so heiligen Platz ein schöneres Exemplar erwarten sollte.

Dasselbe gilt von dem zweiten bei dieser Gelegenheit gefundenen Gegenstand, einer großen, flachen, bronzenen Schale, rund, mit abstehendem und nach außen gebogenem Rand. Der Rand ist 3,5 cm hoch, die ganze Schale 48 cm im Durchmesser. Sie gehört zu den sogenannten talam's, die für das Darbringen von Opfergaben gebräuchlich waren und es auf Bali noch sind. Die auf den Boden eingravierte Zeichnung ist auf Abbildung 2 wiedergegeben. Das Hauptmotiv der Verzierung, das von einem gezahnten Rande umgeben wird, ist ungewöhnlich; es stellt eine stilisierte Muschel dar, sie ist aber in anderer Linienführung behandelt als dieses Motiv sonst durchweg dargestellt wird. Der Katalog denkt deshalb — nach unserer Meinung zu unrecht — in erster Linie an eine weitbäuchige Vase. Der Rest des verfügbaren Raumes ist mit Ranken- und Blattornament gefüllt. Obgleich man nun keine direkten Parallelen anführen kann, stehen Zeichnung und Linienführung nicht mit einer Datierung in die Barabuḍur-Zeit in Widerspruch. Indessen fällt auch hier auf, daß das Material nicht zu der besten Bronzesorte gehört und auch die Ausführung gegenüber den in verschiedenen Museen vorhandenen Pracht-talam's sehr zurücksteht.

Die meisten Schwierigkeiten aber bietet das dritte Stück, der auf Abbildung 3 wiedergegebene Kris. Die Klinge mißt etwas mehr als 20 cm, der Griff ist noch 8 cm länger; die größte Breite beträgt 5 cm. An sich ist es ein unwichtiges Exemplar, das ebenso die schöne Damaszierung der Klinge als die straffen Linien des Griffes vermissen läßt, worin gerade die Schönheit so vieler alter Krise besteht. Der Griff zeigt eine durch einige Striche angedeutete Menschenfigur nach dem indonesischen Verzierungstypus; die Nase ist durch eine einzige scharfe Linie angegeben, Augen und Mund durch kleinere Einschnitte; das Gesicht ist in der Mitte am breitesten und verschmälert sich stark, sowohl nach dem Schädel als nach dem spitzen Kinn zu.

Aber häßlich oder schön — es bleibt ein Kris, und Krise gehören nicht in die Sphäre des Barabuḍur. Zwar wird allgemein angenommen, daß in der Çailendra-Zeit Krise noch nicht existierten. d. h. die Krise, wie wir sie gegenwärtig kennen. Das Wort „Kris" nämlich kommt schon auf Inschriften dieser Zeit und selbst einer früheren Periode ganz bestimmt vor, aber es steht am allerwenigsten fest, was genau damit gemeint war und es ist sehr wohl möglich, daß man in älterer Zeit den kurzen Dolch oder das Messer darunter verstehen muß, die auf den Tempelreliefs vorkommen und von denen der Name dann später speziell für den gegenwärtigen „Kris" übernommen wurde. Von solchen Bedeutungsübergängen sind leicht Beispiele zu geben und es steht wohl auch fest, daß der Kris auf keinem einzigen Monument dieser Zeit abgebildet wurde und daß wir von seinem Vorhandensein erst in viel späterer Zeit Beweise haben. Trotzdem es sehr wahrscheinlich ist, daß es in der Barabuḍur-Periode noch keine Krise gab, ist es doch noch niemals absolut bewiesen worden.[1])

An den drei Gegenständen selbst läßt sich also nicht mit Sicherheit bestimmen, ob sie ursprünglich in den Zentralstupa gehörten und dort durch die Schatzgräber, die kostbarere Dinge mitnahmen, als wertlos zurückgelassen wurden, oder ob sie gerade bei der einen oder anderen späteren Gelegenheit in den schon lange durchwühlten und durchsuchten Boden des Stupa gelangt sind.

Hier mahnen uns nun die Funde in den kleinen, glockenförmigen Stupas, von denen oben schon gesprochen wurde, zu großer Vorsicht. Einige der Stupas waren, als sie zur Zeit der Restauration untersucht wurden, noch ganz intakt; es schien, daß sie absolut nichts enthielten und also im allgemeinen nicht für das Bergen von Reliquien oder anderen Überbleibseln bestimmt gewesen sind. Dagegen kamen aus den Trümmerhaufen unter den Stupas, wo die Schatzgräber wohl

[1]) Andererseits darf auch kein Argument für das hohe Alter des Kris aus seinem indonesischen Aussehen hergeleitet werden. Viele „indonesische" Eigentümlichkeiten, freilich von dem modernen Java, sind nicht prae-hinduistisch, sondern erst nach dem Verblassen der Hindu-Tradition entstanden.

am Werk gewesen sind, noch einige Gegenstände zum Vorschein. Darunter war zuerst eine Buddhastatue, welche wir vollständigkeitshalber als Abb. 4 hier beifügen. Wie man sieht, ist die kleine Bronze, die 12 cm hoch ist und sich jetzt im Museum zu Batavia befindet,[1]) sehr minderwertig. Sie ist grob und plump gemacht und die Formen taugen nichts, wie unter anderem die in abhaya-mudrā erhobene rechte Hand deutlich zeigt. Die Figur war überdies gebrochen und wurde darnach wieder zusammengesetzt, wie auch an der hinteren Seite des Unterschenkels deutlich zu sehen ist. Obwohl nach einer kleinen kupfernen Stange zu urteilen in dem Rücken eine Aureole gewesen sein muß, ist dort nichts davon zu finden, ebensowenig wie von dem Untersatz, auf den die Unterseite der Füße hinweist. Die Statuette war auch nicht von einer Hülle umgeben, sondern kam aus einer Erdschicht zum Vorschein. Dies alles ergibt deutlich, daß das Stück auf keinen Fall auf seinem ursprünglichen Platz gefunden wurde; es besteht kaum die Möglichkeit, daß es absichtlich bei dem Bau des Stupa darin aufgestellt werden sollte. Viel eher macht es den Eindruck, daß es später auf die eine oder andere nicht aufgeklärte Weise dorthin gelangt ist.

Dieser Schluß wird beinahe zur Sicherheit durch die gleichfalls in dem kleinen Stupa ausgegrabenen chinesischen Münzen, im ganzen fünf an der Zahl. Davon datierte eine aus dem Beginn der Tang-Periode, also tatsächlich der Zeit vor dem Bau des Barabuḍur; die vier anderen jedoch aus der Zeit des Hi-neng (1068—1078), des Kien Tsung (1101—1102), des Ching Hwo (1111—1118) und des Yang Loh (1403—1425), also alle aus einer Periode, die Jahrhunderte jünger ist als die der Çailendras.[2]) Überzeugender kann nicht bewiesen werden, daß die Münzen nichts mit der Erbauung des Monumentes zu tun haben und die Bronzestatuette wahrscheinlich ebensowenig.

Diese Erfahrung bei den kleinen Stupas läßt es ratsam erscheinen, die Möglichkeit, ja sogar die große Wahrscheinlichkeit offen zu lassen, daß es sich bei den drei Gegenständen aus

[1]) Notulen Bataviaasch Genootschap 1909 p. 140 und CVI.
[2]) Ibid. p. 141.

dem Zentralstupa ebenso verhält. Daher wurden sie als zufällige Funde betrachtet und es ist bestimmt kein Grund vorhanden, ihnen übertriebenen Wert beizulegen. Aber trotzdem bleibt es eine Tatsache, daß sie aus dem heiligen Mittelpunkt des Barabuḍur zum Vorschein kamen und daß niemand die vollständige Gewißheit geben kann, daß ihr Vorhandensein rein zufällig war. Eine besondere Besprechung durfte ihnen darum wohl gewidmet sein.

Erinnerungen an Indien.

Von M. Winternitz.

Eine Woche bei den Jaina-Mönchen in Shivpuri (Gwalior).

Unter den zahllosen Religionen und Sekten Indiens ist die der Jainas eine der ältesten. Sie ist älter als der Buddhismus, mit dem sie vieles gemein hat. Wie der Buddhismus ist auch der Jinismus eine Mönchsreligion und eine aus Laien, Mönchen und Nonnen bestehende Religionsgemeinschaft. Während aber der Buddhismus aus dem heutigen Indien beinahe verschwunden ist, ist der Jinismus noch immer eine der lebendigen Religionen Indiens, wenn auch von den 300 Millionen Indern sich nur etwa 1¼ Millionen als Jainas bekennen. In Bezug auf ihre Ethik stimmen Jainas und Buddhisten im großen und ganzen überein. Der Unterschied ist wesentlich der, daß die Jainas viel mehr Gewicht auf strenge Askese legen, als die Buddhisten. Die Jaina-Mönche führen in der Tat ein streng asketisches Leben. Nur in der Regenzeit dürfen sie an einem Orte weilen, sonst müssen sie immer wandern. Sie wandern aber nie anders als zu Fuß, stets ohne Kopfbedeckung und barfuß in der größten Hitze sowohl wie in der Kälte. Sie leben nur von erbettelter Speise. Sie haben kein Geld und dürfen mit Geld nichts zu tun haben. Sie dürfen aber auch nie in einem Bette schlafen, sondern nur auf dem harten Boden. Ihr weißes Gewand[1]) dient ihnen als „Bettdecke". Nur in der Regenzeit ist es ihnen gestattet, auf einer

[1]) Es gibt zwei Hauptsekten der Jainas, die Śvetāmbaras oder „Weißgekleideten" und die „Digambaras" oder „Luftgekleideten", d. h. Nacktgehenden. Heutzutage ist es aber auch bei den Digambaras, von denen ich einige in Calcutta, wo sie eine größere Gemeinde haben, kennen lernte, nur den auf der höchsten Stufe der Heiligkeit stehenden Sādhus erlaubt, nackt zu gehen. Eingehend unterrichtet jetzt über die Jainas das Buch von H. v. Glasenapp, Der Jainismus, Berlin 1925.

Holzbank zu liegen. Das Gebot der Ahiṃsā, der „Nichtverletzung“, d. h. der Schonung alles Lebens, das auch den Buddhisten als höchstes Moralgesetz gilt, wird von den Jainas in einem Maße befolgt, das uns oft als groteske Übertreibung erscheint. In einem Jainatempel in Calcutta habe ich gesehen, wie über einen Teich ein großes Netz ausgespannt war, das den Zweck hatte, die Fische vor Raubvögeln und anderen Tieren zu schützen. Da die Jainas — im Gegensatz zu den Buddhisten, — einen stark ausgebildeten Seelenglauben haben, nach welchem es auf der Erde, im Wasser, im Feuer und in der Luft zahllose Seelen, d. h. lebende Wesen, gibt und auch die Pflanzen mit lebendigen Seelen begabt sind, gibt es für die Jainas und insbesondere für die Jaina-Mönche zahllose Beschränkungen in Bezug auf Essen und Trinken und ihr Verhalten im täglichen Leben.[1]) Zu dem geringen Besitz, der einem Mönch gestattet ist, gehört nebst Gewand, Almosenschale und Wanderstab auch ein Besen, um die Insekten zu verscheuchen, bevor er sich irgendwo niedersetzt. Er hält auch ein Tuch vor den Mund, um nicht mit seinem Atem das in der Luft befindliche Leben zu verletzen.

Der Gegenstand der Verehrung bei den Jainas sind nicht die Hindugötter, sondern die großen Lehrer ihrer Religion, die den Weg zur Erlösung gewiesen haben. Das Wort Jaina bedeutet „Verehrer der Jinas“, und Jina heißt „Sieger“. Dies ist der Titel, der den Heiligen gegeben wird, die ihre Sinne und die Welt besiegt haben und Religionsgründer geworden sind. In historischer Zeit war es Mahāvīra, der diesen Titel erhielt und der gewöhnlich als Stifter der Religion der Jainas bezeichnet wird. Wahrscheinlich war er nur der Reformator einer schon etwa 200 Jahre früher von Pārśva gegründeten Religion. Aber nach dem Glauben der Jainas hat es auch schon in früheren Weltzeitaltern solche religiöse Führer gegeben, und zwar vierundzwanzig, die in verschiedenen Weltperioden die Menschen zur Erlösung führten. Diese Welterlöser, Jinas oder auch

[1]) So darf ein Jaina-Mönch keinen Apfel essen, es sei denn, daß er vorher von einem Laien in kleine Stücke zerschnitten worden ist. Denn solange der Apfel ganz ist, ist „Leben“ in ihm.

Tīrthakaras („Wegbereiter")[1]) genannt, werden von den Jainas genau so verehrt, wie Śiva, Rāma, Kṛṣṇa und andere Götter von den Hindus. Überhaupt haben sich die Jainas sowohl in ihrem religiösen Kult als auch in ihren sozialen Bräuchen dem Hinduismus so sehr angepaßt, daß der Jinismus, trotzdem er eigentlich eine ketzerische Lehre ist, doch als eine der vielen Variationen des Hinduismus gelten kann.

Die Jainas erweisen aber nicht nur den vierundzwanzig Tīrthakaras der Vorzeit göttliche Verehrung, sondern auch ihren großen Lehrern, berühmten Predigern und Mönchen, der Neuzeit und der Gegenwart, die ins Nirvāna eingegangen sind. Daß dies noch heute der Fall ist, davon konnte ich mich im Jänner 1923 überzeugen, als ich Gelegenheit hatte, den Zeremonien beizuwohnen, durch die der kurz vorher verstorbene gelehrte Jainamönch Vijaya Dharma Sūri zu einem göttlichen Wesen gemacht wurde, dessen Statue in dem ihm zu Ehren errichteten Tempel jetzt ebenso verehrt wird, wie die Statuen der Tīrthakaras.

Vijaya Dharma Sūri war gewiß einer der bedeutendsten Jainamönche unserer Zeit, der nicht nur bei den Jainas selbst als großer Heiliger galt, sondern auch bei Nicht-Jainas, selbst bei den orthodoxen Brahmanen, großes Ansehen genoß. Als Jainamönch predigte er nicht nur für Jaina-Laien, sondern — wie einst Buddha und Mahāvīra — in den Straßen und in den Bazars für alle, die ihn hören wollten. Er war aber nicht nur ein berühmter Prediger, sondern kümmerte sich auch viel um die Errichtung von Schulen, Bibliotheken und Spitälern. Auch als Gelehrter genoß er großes Ansehen, erwarb sich nicht geringe Verdienste um die Sammlung von Jaina-Handschriften und die Veröffentlichung von Jainatexten und verfaßte auch selbst Werke über die Jainareligion in Gujarati, Hindi und Sanskrit. Obgleich ihm seine eigene Religion über alles ging und er aufs strengste nach den Vorschriften für die Jainamönche lebte, war er doch in hohem Grade tolerant, freisinnig und aufgeklärt. Und er war wohl der erste Jainamönch, der

---

[1]) Eigentlich „Furtbereiter". Sie heißen so, weil sie durch ihre Lehren den Menschen eine Furt durch den Ozean der Wiedergeburten bereiten.

nicht nur Verständnis für die abendländische Wissenschaft hatte, sondern auch seinen Stolz darein setzte, die Gelehrten des Abendlandes durch Zusendung von Handschriften und Büchern in ihren wissenschaftlichen Arbeiten zu unterstützen. Er stand daher auch mit zahlreichen europäischen Gelehrten, die sich für die Religion der Jainas irgendwie interessierten, in regem Briefwechsel.

Auch ich hatte seit Jahren mit Vijaya Dharma Sūri in Briefverkehr gestanden, und er hatte mir bei der Abfassung meiner „Geschichte der indischen Litteratur", die im II. Band auch die Jainaliteratur behandelt, manche freundliche Dienste erwiesen. Noch im Juli 1922 schrieb er mir aus Shivpuri, daß er krank gewesen sei, aber bald wieder gesund zu sein hoffe, und lud mich ein, ihn bald nach meiner Ankunft in Indien, die ich für Oktober geplant hatte, zu besuchen. Aber gerade vor meiner Abreise von Prag, die erst Ende Oktober stattfand, kam die Trauernachricht, daß der große Heilige am 5. September verschieden sei. Und kurz nach meiner Ankunft in Indien erhielt ich eine Einladung von dem Upādhyāya Indravijaya (jetzt Jainācārya Vijaya Indra Sūri), dem Schüler und Nachfolger von Vijaya Dharma Sūri, an den Zeremonien teilzunehmen, die anläßlich der Aufstellung der Statue des Verstorbenen in dem über seiner Asche errichteten Tempel in Shivpuri stattfinden sollten. Die feierliche Aufstellung der Statue des Heiligen sollte am 1. Februar 1923 stattfinden, aber schon am 22. Jänner begannen die einleitenden Zeremonien.

Gerne nahm ich die Einladung an. Bot sie mir doch eine willkommene Gelegenheit, in das religiöse Leben der Jainas einen Einblick zu gewinnen und manches zu sehen, was wohl nur selten einem Europäer zu sehen gegönnt ist.

Shivpuri ist ein kleines Städtchen von etwa 3000 Einwohnern in dem unabhängigen Staate Gwalior, von der Hauptstadt Gwalior nur 30 englische Meilen entfernt. Am Abend des 25. Jänner traf ich in Gwalior ein und wurde am Bahnhof von einer aus drei Jainas bestehenden Deputation empfangen, die mich in das (ganz europäisch eingerichtete) „Grand Hotel" brachte, wo ich übernachtete. Einer der Herren war von Shiv-

puri gekommen, um mich abzuholen. Dieser, ein junger Jurist Namens Nagardas Shah, brachte mich am nächsten Morgen zur Bahn. Es gibt von Gwalior nach Shivpuri nur eine Lokalbahn und einen einzigen Bummelzug, der um 9 Uhr morgens von Gwalior wegfährt und um 5 Uhr nachmittags in Shivpuri eintreffen soll. Es wurde mir aber erzählt, daß er manchmal auch erst um 8 Uhr abends nach Shivpuri kommt. Der Zug bestand fast ganz aus Wagen III. Klasse, nur ein einziges Abteil II. Klasse war vorhanden, in dem man nicht gerade sehr bequem saß. Dennoch ist mir diese Fahrt im Bummelzug in angenehmster Erinnerung geblieben. Es war lustig zu sehen, wie sich in jeder Station die heißen Wagen entleerten und Männer und Frauen im Schatten der Bahnhofsgebäude Kühlung suchten. Die Reisenden schienen alle eine große Familie zu bilden und sich durchaus nicht zu langweilen. Während der Fahrt kamen viele Jainas zu unserem Wagen, da sie gehört hatten, daß ich zur Feier nach Shivpuri fahre, und stellten sich mir vor oder wurden mir vorgestellt, mehrere von ihnen als Verwandte des gefeierten Ācārya Vijaya Dharma Sūri, die auch zu den Zeremonien fuhren. Mir vergingen aber die Stunden der langen Fahrt sehr rasch im anregendsten Gespräch mit einem lieben Mitreisenden. Er hatte die Bhagavadgītā (mit der Übersetzung der Mrs. Annie Besant) bei sich und las abwechselnd in dieser und in einem englischen Buch „Cooperation in Agriculture", bevor wir ins Gespräch kamen, was bald der Fall war. Herr Junki Prasad war kein Gelehrter, sondern ein kleiner Regierungsbeamter in der Abteilung für landwirtschaftliches Genossenschaftswesen. Dieses „cooperation department" sucht die Landwirtschaft und die Lebenshaltung der Bauern dadurch zu heben, daß es den letzteren Kredite gewährt, um sie vor den Wucherern zu schützen. Herr Prasad ist überzeugter Anhänger der „Cooperation", des Systems der Produktions- und Konsumgenossenschaften; nur mit Hilfe dieses Systems, meinte er, könne die fürchterliche Armut in Indien bekämpft werden. Er hält nicht viel von der großen politischen Bewegung im heutigen Indien und bedauert, daß die Energie, die im politischen Kampfe verbraucht werde, nicht lieber auf die Verbesserung der wirtschaftlichen Ver-

hältnisse und vor allem der Erziehung des Volkes verwendet wird. Er klagte darüber, daß die Masse des Volkes nur Sinn für die Äußerlichkeiten und Zeremonien, nicht für die höheren Ideen in der Religion habe. Auf meine Frage, was seiner Ansicht nach die Leute fühlten, wenn sie in Tempeln und vor Bildern ihre Andacht verrichteten, meinte er, daß sie nichts fühlten, sondern glaubten, daß es ihnen materiellen Nutzen bringen werde, wenn sie die vorgeschriebenen Zeremonien ausführten. Er selbst war ein Vaiṣnava, aber offenbar stark von der Theosophie beeinflußt. Den Bilderdienst verwirft er keineswegs und ist überzeugt, daß die Verehrung von Götterbildern zur sittlichen Verbesserung der Menschen beitragen könne. Denn wenn man Götterbilder verehre, so verehre man nur die großen und guten Vorbilder, die in diesen verkörpert seien. Das suchte er mir an dem Beispiele von Kṛṣna klar zu machen, den er als einen Menschen von völliger Selbstlosigkeit schilderte, der nie an sich selbst denkt, sondern alles nur für andere tut. „Gut," meinte ich; „welches Ideal verkörpert aber die Durgā, wenn sie mit blutigen Opfern verehrt wird, und welchen sittlichen Wert hat die Verehrung des Śivalinga?" Darüber sprach er sich nicht aus, sondern begnügte sich damit, vom „Opfer, wie es sein soll" zu reden. Wir sprachen noch viel über Religion und Menschenleben in Indien und in Europa. Und ehe wir es uns versahen, waren wir plötzlich in der Station Shivpuri angelangt. Ja, der Bummelzug war diesmal tatsächlich eine halbe Stunde früher da, als er nach dem Fahrplan verpflichtet war.

Infolge dieser Zugsverfrühung waren die Leute, die mich auf dem Bahnhof begrüßen sollten, noch nicht da. Aber in dem kleinen Städtchen verbreitete sich bald die Nachricht von der Ankunft des Zuges. Nach einer kleinen Weile kamen auch schon zwei Herren von dem Empfangskommitee, um mich zu begrüßen. Sie übernahmen mein Gepäck und meinen Diener, während ich mit meinem Begleiter Nagardas Shah zu dem in nächster Nähe des Bahnhofes befindlichen neu errichteten Tempel, dem Samādhimandira („Gedenktempel"), geführt wurde. Auf dem Wege dahin kamen uns auch schon die Mönche in ihren weißen Mänteln entgegengelaufen, vor

allen der gute Upādhyāya Indravijaya, der mich mit rührendster Herzlichkeit begrüßte, meinen Arm nicht mehr losließ und immer wieder seiner Freude über mein Kommen Ausdruck gab. An dem Orte, wo die Leiche des dahingeschiedenen Jainalehrers verbrannt worden war, war der neue Tempel errichtet worden. Der Maharaja Scindia von Gwalior hatte den Grund und Boden zu dem Zweck gespendet, während ein reicher Sheth (Großkaufmann) aus Agra die Kosten der Errichtung des Tempels und der ganzen Feier bestritt. Der Tempel war beinahe fertig und prangte im Schmuck zahlreicher Fahnen und Fähnchen. Nachdem ich die ganze Tempelanlage genügend besichtigt und bewundert hatte, wurde ich endlich in das Weichbild der Stadt geführt.

Das Städtchen Shivpuri ist keineswegs der Sitz einer großen Jainagemeinde. Es gibt nur etwa ein Dutzend Jainafamilien dort, die ihren Tempel mit anschließendem Upāśraya für die Mönche in der Stadt haben. Der Ācārya Vijaya Dharma Sūri war nur zufällig auf seinen Wanderungen dahingekommen, als er schon schwer krank war, und dort gestorben. Daher wurde der Gedenktempel gerade in Shivpuri errichtet. An der Gedächtnisfeier nahmen aber nicht nur Jainas aus allen Gegenden Indiens teil, sondern auch die Hindus in Shivpuri selbst beteiligten sich an den Zeremonien zu Ehren des Verstorbenen. Die beiden Mitglieder des Empfangskommitees, die mich schon am Bahnhof begrüßt hatten, waren der Arzt, der Vijaya Dharma Sūri während seiner Krankheit behandelt hatte, und ein Forstbeamter, beide Nicht-Jainas, aber beide aufrichtige Verehrer des verstorbenen Mönchs. Sie brachten mich in das Dāk Bungalow,[1]) wo ich als Gast des „Memorial Committee" untergebracht war, und entschuldigten sich immer wieder für jede Unbequemlichkeit, die ich am ersten Tage haben würde. Sie brachten mir auch einen Mann herbei, einen wahren Hünen, und erklärten mit strenger Miene: Dieser Mann dürfe

[1]) Dāk Bungalows sind „öffentliche Rasthäuser", die es überall in Indien gibt, wo nicht, wie in den großen Städten, Hotels vorhanden sind. Sie sind gewöhnlich von der Regierung errichtet, und man zahlt nur eine Kleinigkeit für die Unterbringung. Die Mahlzeiten kann man sich selbst besorgen oder durch die Bediensteten besorgen lassen.

hältnisse und vor allem der Erz ... Türe weichen
wird. Er klagte darüber, daß ... (Da ich
für die Äußerlichkeiten und Z ... tig.
Ideen in der Religion habe ... ts
sicht nach die Leute füh
Bildern ihre Andacht v
fühlten, sondern glau ... t.
bringen werde, wenn ... yam
führten. Er selbst ... roßer Feie
der Theosophie be ... eien, und daß
wegs und ist üb ... , nur an sie wenden
zur sittlichen ... ner von ihnen mir „durch d
Denn wenn ... unden des Tages“ zur Verfügung
großen un ... es wünschte. Das lehnte ich dankend
Das such ... unnötig war.
den er ... en Morgen führte mich Nagardas Shah zum
derte ... , dem „Heim“ der Mönche in Shivpuri. „Heim“
tut. ... ntlich nicht das richtige Wort, denn die Mönche dürfen
D ... kein Heim haben. Der Mönch Indravijaya legte auch Gewicht darauf, mir zu erklären, daß die Laien ein Upāśraya nicht für die Mönche, sondern für sich selbst errichten, um einen Ort zu haben, wo sie die Mönche finden können, wenn sie ihrer zur religiösen Unterweisung bedürfen. Immerhin dient das Upāśraya doch auch als „Zufluchtsstätte“ (das ist die Bedeutung des Wortes) für die Mönche während der Regenzeit und als Wohn- und Schlafstätte, wenn sie nicht wandern. Das Upāśraya ist ein bescheidenes einstöckiges Gebäude, das an den alten Tempel angrenzt. In einer offenen Veranda saßen die Mönche, Indravijaya unter ihnen, mit Lesen und Beten beschäftigt. Es sind durchaus angenehme, sympathisch aussehende Leute, besonders der eine mit dem grauen Lockenkopf, der einen immer freundlich anlächelt, und ein ganz jugendlicher Bursche. Alle haben sie zerzaustes Haar. Denn die Mönche dürfen sich die Haare nicht schneiden oder rasieren, sondern nur — ausreißen. Englisch sprechen sie nicht, kaum

[1]) Diese waren, wie ich später sah, als freiwillige Festordner bei allen Zeremonien und Veranstaltungen tätig.

n wenig Körner über das Idol und über
a scl Wieder folgt ein lautes Geschrei:
n ; jé, „Sieg Sieg dem Vijaya
wurde der Teppich wieder
es sorgfältig vermieden,
ug bewegte sich weiter.
im de, bewegte sich die
immer. Weg vom alten bis
ue des Ācār als zehn Minuten
sollte, und eine s nahm. Hinter
ier Künstler, ein Onkel drei Nonnen
en Gelehrten, der den Ācāry en ununter-
begleitet hatte und in Indien gestor g, standen
d dem Orden geschenkt hatte. Auch ein groß cher und
lich lebenswahres Bild des großen Mönches, das ein en voll
Benares gemalt hatte, sah ich dort. Der Maler war noc eiben
dem Bilde beschäftigt.

Nachdem ich das Upāśraya besichtigt hatte, führte mich s Indravijaya in den angrenzenden Tempel. Hier war es mir zum ersten Male gestattet, einen indischen Tempel vollständig zu besichtigen und selbst bis in das Allerheiligste vorzudringen. Ich durfte ja auch während der ganzen Feier an allen Zeremonien teilnehmen. Das verdankte ich dem Freisinn von Vijaya Dharma Sūri, dem seine Jünger getreulich folgen. Sonst verhalten sich die Jainas in Bezug auf die Zulassung von Fremden zu ihren Heiligtümern nicht minder ablehnend als die Hindus.

Um 12 Uhr sollte an diesem Tage die Tīrthakara-Prozession beginnen. Im gedruckten Programm war zwar der Beginn der Prozession für 10 Uhr vormittags angesagt. Aber zwischen 10 Uhr und 12 Uhr ist nach indischen Begriffen von Pünktlichkeit kein wesentlicher Unterschied. Als ich nach 1 Uhr mit Nagardas Shah zum Tempel kam, war die Prozession schon in vollem Gang und bewegte sich gegen den Bazar zu. Unter großem Gepränge und ungeheuerem Jubel wurde das Bild des achten Tīrthakara Candraprabha aus dem alten Tempel in den neuen, den Gedenktempel, getragen und dort verehrt, worauf er wieder in den alten Tempel zurückgebracht wurde.

ohne meine Erlaubnis nicht von meiner Türe weichen und müsse jederzeit zu meinem Dienst bereit sein. (Da ich meinen eigenen Diener hatte, war dies eigentlich unnötig. In der Tat hatte ich während meines ganzen Aufenthalts in Shivpuri keine Verwendung für ihn.) Es war schon spät am Abend, als zu meiner Überraschung noch eine Schar von 12 weißgekleideten Männern in mein Zimmer trat. Sie stellten sich mir als Mitglieder des „Shri Jain Svayam Sevak Mandal" aus Bombay vor[1]) und erklärten mit großer Feierlichkeit, daß sie für mein Wohl verantwortlich seien, und daß ich mich, wenn ich irgend etwas brauchte, nur an sie wenden sollte. Sie boten mir auch an, daß einer von ihnen mir „durch die ganzen vierundzwanzig Stunden des Tages" zur Verfügung stehen könnte, wenn ich es wünschte. Das lehnte ich dankend ab, da es wirklich unnötig war.

Am nächsten Morgen führte mich Nagardas Shah zum Upāśraya, dem „Heim" der Mönche in Shivpuri. „Heim" ist eigentlich nicht das richtige Wort, denn die Mönche dürfen ja kein Heim haben. Der Mönch Indravijaya legte auch Gewicht darauf, mir zu erklären, daß die Laien ein Upāśraya nicht für die Mönche, sondern für sich selbst errichten, um einen Ort zu haben, wo sie die Mönche finden können, wenn sie ihrer zur religiösen Unterweisung bedürfen. Immerhin dient das Upāśraya doch auch als „Zufluchtsstätte" (das ist die Bedeutung des Wortes) für die Mönche während der Regenzeit und als Wohn- und Schlafstätte, wenn sie nicht wandern. Das Upāśraya ist ein bescheidenes einstöckiges Gebäude, das an den alten Tempel angrenzt. In einer offenen Veranda saßen die Mönche, Indravijaya unter ihnen, mit Lesen und Beten beschäftigt. Es sind durchaus angenehme, sympathisch aussehende Leute, besonders der eine mit dem grauen Lockenkopf, der einen immer freundlich anlächelt, und ein ganz jugendlicher Bursche. Alle haben sie zerzaustes Haar. Denn die Mönche dürfen sich die Haare nicht schneiden oder rasieren, sondern nur — ausreißen. Englisch sprechen sie nicht, kaum

---

[1]) Diese waren, wie ich später sah, als freiwillige Festordner bei allen Zeremonien und Veranstaltungen tätig.

daß sie es ein wenig radebrechen. Ihre Sprache ist Gujarati. An die Veranda schließt sich ein Raum an, in dem Bücher und Handschriften aufbewahrt werden. Indravijaya begrüßte mich am Eingang, nachdem ich mich der Schuhe entledigt hatte, freundlichst, stellte mir die anderen Mönche, sämtlich Schüler des verstorbenen Ācārya, vor und führte mich im Upāśraya herum. Auch im ersten Stock ist eine offene Veranda mit angrenzendem Zimmer. Dort sah ich die noch unvollendete Marmorstatue des Ācārya, die im neuen Tempel aufgestellt werden sollte, und eine sehr schöne Broncestatue, die ein italienischer Künstler, ein Onkel von L. P. Tessitori (dem italienischen Gelehrten, der den Ācārya auf seinen Wanderrungen begleitet hatte und in Indien gestorben war), verfertigt und dem Orden geschenkt hatte. Auch ein großes, außerordentlich lebenswahres Bild des großen Mönches, das ein Maler aus Benares gemalt hatte, sah ich dort. Der Maler war noch mit dem Bilde beschäftigt.

Nachdem ich das Upāśraya besichtigt hatte, führte mich Indravijaya in den angrenzenden Tempel. Hier war es mir zum ersten Male gestattet, einen indischen Tempel vollständig zu besichtigen und selbst bis in das Allerheiligste vorzudringen. Ich durfte ja auch während der ganzen Feier an allen Zeremonien teilnehmen. Das verdankte ich dem Freisinn von Vijaya Dharma Sūri, dem seine Jünger getreulich folgen. Sonst verhalten sich die Jainas in Bezug auf die Zulassung von Fremden zu ihren Heiligtümern nicht minder ablehnend als die Hindus.

Um 12 Uhr sollte an diesem Tage die Tīrthakara-Prozession beginnen. Im gedruckten Programm war zwar der Beginn der Prozession für 10 Uhr vormittags angesagt. Aber zwischen 10 Uhr und 12 Uhr ist nach indischen Begriffen von Pünktlichkeit kein wesentlicher Unterschied. Als ich nach 1 Uhr mit Nagardas Shah zum Tempel kam, war die Prozession schon in vollem Gang und bewegte sich gegen den Bazar zu. Unter großem Gepränge und ungeheuerem Jubel wurde das Bild des achten Tīrthakara Candraprabha aus dem alten Tempel in den neuen, den Gedenktempel, getragen und dort verehrt, worauf er wieder in den alten Tempel zurückgebracht wurde.

Er stattete also gewissermaßen dem neuen Tempel einen Besuch ab, wodurch dieser erst zu einer heiligen Stätte wurde. In einem prunkvollen, silbergeschmückten Vimāna[1]) wurde die Statue von vier Männern getragen. In nächster Nähe des Vimāna, sozusagen unter dem Schatten des „Gottes“, wie man den Tīrthakara schließlich doch nennen kann, gingen die Mönche. Indravijaya nahm mich an seine Seite, und es machte ihm sichtlich Vergnügen, mir alles zu erklären und nebenbei auch manche neugierige Fragen zu stellen (z. B. wie viele Sanskrit-Professoren es in Prag gebe, wie groß meine Familie sei usw.). „Die Mönche sind neugierig,“ hatte er mir schon Vormittag gesagt. Ich war der einzige Europäer in der Prozession, wie auch bei der ganzen Feier, was naturgemäß einiges Aufsehen machte. Einige Schritte vor dem Gehäuse mit dem Idol wurde ein Baldachin getragen, unter welchem fünf Knaben in reich verzierten Mädchenkleidern Hymnen zu Ehren des Tīrthakara sangen und mit Schellen an den Füßen sehr anmutig tanzten. Weniger anmutig war die lärmende Musik von Trommeln, Trompeten und einem Harmonium, das in der Prozession mitgetragen wurde. Immer nach ein paar Minuten machte der Zug Halt, der Baldachin und das Harmonium wurden niedergestellt, ein Teppich ausgebreitet, und die Knaben begannen ihre Lieder und Tänze. Unter den Liedern, die sie sangen, war auch eines, das einer der Mönche auf Vijaya Dharma Sūri verfaßt hatte. Ein hübscher Tanz bestand darin, daß in der Mitte des Baldachins, unter dem die Knaben tanzten, vier Schnüre, zwei grüne und zwei braune, befestigt wurden, worauf jeder der Tänzer das Ende einer Schnur in die Hand nahm; tanzend wurden dann die Schnüre von den Knaben künstlich verschlungen und dann wieder mit einem Rundtanz aufgelöst. Immer nach Absingung einiger Lieder erhob sich ein mächtiges Geschrei in der Prozession: púṇyāham, púṇyāham, prīyantām, prīyantām „Glücklicher Tag! Glücklicher Tag! Freuen sollen sie sich, freuen sollen sie sich!“ während von

[1]) So heißen nicht nur die himmlischen Paläste, in denen göttliche Wesen wohnen, sondern auch die prunkvollen Gehäuse, in denen Götterstatuen bei Prozessionen geführt oder getragen werden.

einem Sädhu wohlriechende[1]) Körner über das Idol und über unsere Köpfe geworfen wurden. Wieder folgt ein lautes Geschrei: Jé, Jé, Vijaya Dharma Sūri kī jé jé, „Sieg Sieg dem Vijaya Dharma Sūri, Sieg, Sieg!" Dann wurde der Teppich wieder zusammengerollt, wobei die Mönche es sorgfältig vermieden, auf den Teppich zu treten,[2]) und der Zug bewegte sich weiter. Dadurch, daß so oft Halt gemacht wurde, bewegte sich die Prozession so langsam vorwärts, daß der Weg vom alten bis zum neuen Tempel, den man in weniger als zehn Minuten machen kann, volle drei Stunden in Anspruch nahm. Hinter dem Vimāna mit dem Idol zogen die Frauen, drei Nonnen unter ihnen; die Frauen trugen Lichter und sangen ununterbrochen. Während der Zug durch die Straßen zog, standen die Männer im Bazar vor ihren Läden, und die Dächer und Balkone der Häuser, die hier meist einstöckig sind, waren voll von Frauen und Kindern, die vergnügt dem fröhlichen Treiben zusahen.

Endlich, nachdem wir unendliche Mengen roten Staubes geschluckt hatten, langte die Prozession im Gedenktempel an. Die Statue des Tīrthakara wurde auf einen Schrein gestellt und mit dem Śāntisnātra („Besänftigungsbad") verehrt. Reis und andere Körner waren vor der Statue als Gaben vorbereitet und ein wie eine Teekanne aussehendes Gefäß mit gelblichem (mit Safran gefärbtem) Wasser stand davor. Einer der Mönche sang Gebete und Hymnen.[3]) Daneben aber war eine Frau in braunem Sārī als eine Art Zeremonienmeisterin eifrig beschäftigt. Sie ordnete die Reihenfolge der Zeremonien an, trug Opfergeräte hin und her usw. Man sah sie überall und sie schien ziemliches Ansehen zu genießen. Es war eine

---

[1]) Die Zeremonie heißt daher vāsakṣepa, „das Werfen von Wohlgerüchen".

[2]) Da ein Mönch nur auf der bloßen Erde gehen darf.

[3]) Als eigentliche Priester fungieren die Mönche nicht. Sie betätigen sich nur durch Beten und Singen. Insbesondere dürfen die Mönche nichts mit Feuer und Licht zu tun haben. Daher werden Funktionen, bei denen Lichter verwendet werden, von Laien vollzogen. Die Funktionäre beim Kult sind bezahlte Ministranten, Pūjarīs, auch „Yatis" (nicht als voll anerkannte Mönche) und vor allem Laien, die für Geld die Ehre, beim Gottesdienst mitzuwirken, erkaufen.

Laienschwester, eine Witwe aus Bombay, die eigens zu dem Zweck nach Shivpuri berufen worden war, weil sie in den Zeremonien besonders bewandert ist. Witwen dürfen bei den Jainas ebenso wenig wieder heiraten wie bei den orthodoxen Hindus. Aber sie führen gewöhnlich ein frommes Leben als Laienschwestern. Ihr Erscheinen bei Festen gilt offenbar nicht, wie dies bei den Hindus der Fall ist, als ein böses Omen. Das „Bad" (snātra) bestand darin, daß heiliges Wasser aus der Kanne um die Statue herumgegossen und diese selbst über und über mit Rosenblättern bedeckt wurde.

Plötzlich erhob sich ein großes Geschrei, das sehr weltlich klang und in dem ich nur Zahlen hören konnte. An dem Geschrei beteiligten sich besonders eifrig die Sevakas (die Festordner) und die schon erwähnte Witwe. Auf meine erstaunte Frage, was dies bedeute, erklärte mir Nagardas Shah, daß dies eine Versteigerung sei, bei der um die Ehre oder vielmehr um das religiöse Verdienst, bei der nun folgenden Āratī pūjā[1]) die Pfanne mit den Lichtern schwingen zu dürfen, geboten werde. Man brachte es diesmal nur auf 20 Rupien. Aber mein Begleiter erzählte mir, daß Tags vorher bei einer ähnlichen Versteigerung 150 Rupien hereingebracht wurden. Eine Frau — offenbar eine verheiratete Frau, denn sie war mit einem stattlichen Nasenring geschmückt — hatte die 20 Rupien geboten und durfte nun unter Musik und Gesang die Pfanne mit den Lichtern vor dem Tīrthakara schwingen. Nachher wurde die Pfanne unter den Anwesenden herumgereicht, und jeder, der ein Geldstück hineinwarf, durfte sie vor dem Idol schwingen. Auch ich warf eine Rupie hinein, um dem Tīrthakara meine Verehrung zu bezeigen.

Nachdem dies vorüber war, kehrte die Prozession wieder zum alten Tempel zurück, diesmal in raschem Tempo. Hier angekommen, wurde der heimgekehrte Tīrthakara wieder in feierlicher Weise bewillkommnet, wobei wieder die Witwe und die mit dem Nasenring geschmückte Frau wichtige Funktionen

[1]) Dies ist die gewöhnliche Zeremonie bei der Abendandacht, die darin besteht, daß eine Lampe mit fünf Dochten oder eine Pfanne mit fünf Lichtern vor einem Götterbild hin und her geschwungen wird. Es ist dies eine allgemein indische Zeremonie.

ausübten. Die Witwe sang und rezitierte die Mantras (Gebetformeln) sehr dramatisch, während sie der anderen Frau die sogenannten Pa-unkhanas reichte. Die Pa-unkhanas sind fünf heilige Silbergeräte, von denen jedes in irgendeiner Weise Glück bedeutet, das eine Reichtum an Korn, das andere Reichtum an Kleidern, das dritte Reichtum an Öl — was die beiden anderen bedeuteten, konnte mir mein Begleiter nicht sagen. Dann kam noch die Samputa-Zeremonie: Eine zugedeckte Schale aus Ton wird hin und her geschwungen, dann auf die Erde gestellt, und ein Mann (der diese Ehre bei einer Versteigerung erkauft hat) tritt mit dem Fuße darauf, daß sie in Stücke zerbricht. Damit soll alles drohende Unheil zertreten und vernichtet sein.

Am nächsten Tage fand das Caityavandana („Verehrung des Heiligtums") desselben Tīrthakara Candraprabha statt. Das Caityavandana wird von den Mönchen jeden Tag vollzogen. Aber heute war es besonders feierlich, weil der Tīrthakara eben erst wieder an seinen Platz gestellt worden war. Als ich in den Tempel kam, wurde er eben mit ohrenbetäubendem Geschrei aus den kräftigsten jugendlichen Kehlen „púṇyāham, púṇyāham, prīyantām, prīyantām" begrüßt. Dann setzten sich die Mönche und ich unter ihnen auf die Erde vor dem Altar hin, um den Tīrthakara mit Mantras zu verehren. Wir bekamen jeder eine Handvoll mit Safran gefärbter Reiskörner (akṣata), die wir nach Beendigung der Gebete dem Idol zuwarfen. Dann begann wieder unter großem Lärm die Versteigerung von Ehrenstellen für die nächstfolgenden Zeremonien, wobei die Angebote weit über 100 Rupien hinausgingen. Indravijaya setzte mir nachher auseinander, daß man nicht etwa deshalb versteigere, um Geld hereinzubringen,[1]) sondern die Mitwirkung bei diesen Zeremonien sei ein so großes religiöses Verdienst und eine so große Auszeichnung, daß die Leute darüber streiten würden, und nur um Streit zu verhindern, sei dieser Brauch der Versteigerung eingeführt worden.

[1]) Dieses Geld wurde früher nur für den Gott verwendet, der gerade verehrt wurde. Vijaya Dharma Sūri führte die Reform ein, daß diese Gelder für religiöse Zwecke überhaupt verwendet werden können.

Dazu stimmte es freilich nicht ganz, daß die Veranstalter stets sehr bemüht waren, möglichst hohe Summen durch die Versteigerung zu erreichen. Es kam einmal vor, daß eine Versteigerung am nächsten Tage fortgesetzt wurde, weil die am Vorabend erreichte Summe zu klein schien. Tatsache ist, daß die Jainas größtenteils Kaufleute sind, so daß es nicht zu verwundern ist, daß ein gewisser kaufmännischer Betrieb auch in den Gottesdienst Eingang gefunden hat. Ähnliche Versteigerungen von Funktionen beim Gottesdienst finden ja auch in den Synagogen der Juden statt.[1]) Und bei den Jainas wie bei den Juden werden gottesdienstliche Handlungen auch von Laien vollzogen, während bei den Hindus nur Priester zu solchen Handlungen berechtigt sind. Nach einer der Versteigerungen an einem der nächsten Tage ging ich mit einem Brahmanen aus Calcutta vom Tempel zurück. Dieser sprach sich mit ziemlicher Verachtung über diese Sitte aus. Bei den Hindusekten, sagte er, habe Geld mit der Religion nichts zu tun, und heilige Handlungen werden, wie es sich gehöre, nur von Priestern vollzogen. Ich erinnerte ihn daran, daß ja diese Priester auch bezahlt werden, — aber das überhörte er.

Am nächstfolgenden Tag (am 29. Jänner) ging Stunden lang im alten Tempel das Śāntisnātra mit der Verehrung des 16. Tīrthakara, des Śāntinātha Caturmukha, vor sich. Er heißt Caturmukha, d. h. „Viergesichtig", nicht etwa weil er vier Gesichter hat, sondern weil er die wunderbare Gabe besitzt, den Menschen mit vier Gesichtern zu erscheinen, damit er von allen vier Weltgegenden her Verehrung empfangen und nach allen vier Richtungen predigen könne. (Es ist dies eine der 34 Wundergaben, die jeder Tīrthakara besitzt.) Auf dem Altar stand das vergoldete Bild des Tīrthakara in prächtigem Schmuck. Vor dem Idol standen Kannen und Becher mit den fünf heiligen Flüssigkeiten (Pancāmṛta: Wasser,

[1]) Auf einen interessanten Parallelismus möchte ich da noch hinweisen. Man bietet sowohl bei den Jainas als auch bei den Juden die Summen nicht in der landläufigen Währung, sondern durch eine konventionelle Umschreibung. Bei den Jainas bietet man so und so viele seers (Kilogramm) Butterschmalz, wobei es sich von selbst versteht, daß damit eine bestimmte Summe Geldes gemeint ist.

Milch, saurer Milch, zerlassener Butter und Zuckerwasser,[1]) ferner eine Reihe von 14 Silbergeräten, die wie Kinderspielzeug aussahen, Figuren, die an die 14 Träume des Mahāvīra erinnern sollten. Wie jede Mutter eines großen Mannes, hatte nämlich auch die Mutter des Mahāvīra, des Begründers der Jainareligion, glückbedeutende Träume, und zwar gleich 14 solcher Träume. Sie träumte von einem weißen Elefanten, einem weißen Stier, einem weißen Löwen, der auf einem Lotus ruhenden Glücksgöttin Śrī, einem Blumenkranz, dem Mond, der Sonne, einer Fahne, einem goldenen Wasserkrug, einem Lotusteich, dem Milchozean, einem Götterpalast (Vimāna), einer mit Edelsteinen bis hinauf gefüllten Vase von der Größe des Meruberges und einem rauchlosen Feuer. Diese 14 Dinge waren in den Silbergeräten dargestellt. Ferner waren auf zwei langen Bänken vor dem Altar nicht weniger als 27 große Schüsseln mit Opfergaben (Früchten, Gebäck u. dergl.) ausgebreitet. Bevor die Zeremonie begann, stieg ein Yati auf das Dach des Tempels, um mit allerlei Mantras die Götter zum Feste einzuladen. Zunächst fand wieder eine Versteigerung statt, wer die Ehre haben sollte, die Lichter zu halten und die Wedel (Chowri) vor dem Tīrthakara zu schwingen, um ihm zu fächeln. Ein Vater erkaufte die Ehre des Wedelschwingens für seinen kleinen Sohn. Es schien mir, daß der Stolz des Vaters größer war, als die Freude des kleinen Jungen, der nun Stunden lang den Gott fächeln mußte. Dann wurde jede der 27 Schüsseln ausgeboten und durch die Versteigerung zur Opferdarbringung verteilt. Mantras wurden gesungen, lautes Geschrei erhob sich, Trompeten, Handtrommeln und Harmonium ertönten, während das Idol „gebadet“ und in Rosenblätter eingehüllt wurde. Dieselben Zeremonien wiederholten sich, da 27 Gefäße mit Opferspenden dargebracht wurden, siebenundzwanzigmal, jedesmal mit der Rezitation des folgenden Gebetes durch einen der Mönche beginnend:

„Om! Verehrung dem ehrwürdigen höchsten Herrn, dem

---

[1]) Dieses vertritt die Stelle des Honigs, der bei den Hindus das fünfte des „fünffachen Nektars“ ist. Der Honig ist bei den Jainas verpönt, da er in Indien nur durch Schädigung von Lebewesen (der Bienen und ihrer Eier) gewonnen wird.

viergesichtigen Oberherrn, dem von den Weltgegenden-Genien (d. h. in allen Weltgegenden) verehrten Gott über allen Göttern! In diesem Jambūdvīpa Bhāratavarṣa (d. h. in diesem Kontinent Indien) im Mālavalande in der Stadt Śivapūrī im Tempel des erhabenen Cintāmani Pārśvanātha beim Feste des Śāntisnātra im Reiche des Vijaya Dharma Sūri, in Gegenwart des Upādhyāya Śrī Indravijaya und der anderen Munis (Asketen), schaffe, o schaffe Gedeihen, Wachstum und Wohlfahrt der viergliedrigen Gemeinde,[1]) welche das Śāntisnātra veranstaltet und veranstalten läßt!"

Man kann nicht sagen, daß bei diesen viele Stunden lang wiederholten Zeremonien große Andacht herrschte. Nur auf wenigen Gesichtern konnte man etwas wie eine ernste, andachtsvolle Stimmung sehen, so bei einigen Frauen und bei dem reichen Sheth aus Agra, der zum größten Teil die beträchtlichen Kosten der ganzen Feier bestritt. Die meisten der Anwesenden schienen sich ganz gut zu unterhalten; sie saßen auch nicht fortwährend da, sondern es war ein beständiges Kommen und Gehen. Die ganze Feier machte (ebenso wie die Tīrthakara-Prozession) den Eindruck eines heiteren, frohen Festes. Man sah auch eine große Menge von Mangalas (Dinge von glücklicher Vorbedeutung): So legten die Funktionäre vor dem Vollzug der Zeremonien Armbänder, bestehend aus einem Wollfaden mit 3—4 Nüssen, um das Armgelenk; und überall sah man Svastikas (Hakenkreuze). Die Speisen von den 27 Schüsseln wurden nach der Zeremonie an brave arme Leute, und zwar Nicht-Jainas, verteilt.

Die Feier währte wohl den ganzen Tag. Ich hielt es allerdings nur zwei Stunden aus, besonders da mir das Sitzen mit untergeschlagenen Beinen auf den Steinfliesen mit der Zeit doch unbequem wurde. Auf dem Heimweg vom Tempel lernte ich einen jungen Burschen kennen, von dem man mir sagte, daß er die Absicht habe, Mönch zu werden. Ich fragte ihn, was ihn dazu veranlasse. Er antwortete, daß das Leben keinen Wert habe und es besser sei, das weltliche Leben aufzugeben, als daß es uns aufgibt.

[1]) D. h. der aus Mönchen, Nonnen, Laienbrüdern und Laienschwestern bestehenden Gemeinde der Jainas.

Da ich doch nicht meine ganze Zeit nur der Verehrung der Tīrthakaras widmen wollte, hatten wir mit dem Arzt und dem Forstmeister für den Nachmittag einen Ausflug im Automobil verabredet. Wir fuhren in einen schönen, ausgedehnten Wald, wie ich ihn bisher in Indien noch nicht gesehen hatte. Unser Weg führte uns an der Sipriquelle vorbei. Das ist eine hübsch in einer Grotte gelegene Quelle mit reinem, klarem Wasser, das in ganz Indien bekannt ist. Oberhalb der Quelle ist eine Sodawassererzeugung mit diesem Wasser. Es war ursprünglich eine natürliche Quelle. Der Maharaja hatte aber ein Marmorbassin anlegen lassen und die Quelle selbst in drei Abflüsse geteilt, so daß jetzt das herrliche Wasser aus drei Ochsenmäulern herausströmt. Ich wußte nicht, warum wir uns die Schuhe ausziehen mußten, bevor wir zur Quelle hinabstiegen. Als wir unten waren, bemerkte ich erst, daß über dem Quell ein kleiner Ganeśa angebracht war, vor dem wir natürlich nicht mit Schuhen erscheinen durften. Im Weiterfahren bemerkte ich unter einem Baum einen Stein mit einem großen blutroten Kleks, wie es schien. Der Forstmeister sagte mir, daß dies ein Bild des „Mahāvi" (mahākapi), des „großen Affen" sei, wie Rāmas berühmter Freund Hanumat hier genannt wird.

Mitten im Walde kamen wir zu einer wunderschön gelegenen Grotte mit einem Wasserfall und einem, allerdings ganz modernen, Felsentempel, dem Madireśvara-Mandira. Der Tempel war erst zehn Jahre alt und — elektrisch beleuchtet. Das war allerdings nicht stilgemäß. Es war aber auch ein älterer Tempel aus Marmor da, und rings über die Grotte zerstreut lagen Bruchstücke von sehr alten Statuen herum, die beweisen, daß in dieser Felsengrotte schon in alter Zeit ein Tempel gestanden haben muß. Oberhalb des Wasserfalls, der mit einer elektrischen Beleuchtungsanlage versehen ist, befindet sich ein hübsches Landhäuschen. Hierher pflegt der Maharaja von Gwalior am Śivarātrīfest (Fest der Śiva-Nacht im Februar) zu kommen. Auch wenn er zum Sommeraufenthalt nach Shivpuri kommt und mehrere Monate dort verbringt, fährt er jeden Montag (dieser Tag ist dem Śiva heilig) hierher. In der Regenzeit soll es hier viele Tiger und Schlangen geben.

Wir machten eine Runde durch den Wald und kamen

schließlich zu einem großen künstlichen Teich mit Stauvorrichtung und Wasseranlagen, einem Boating club house und Hausbooten, durch die man sich plötzlich nach Europa versetzt glaubte. In den Hausbooten des Maharaja sah ich elegante Salons, Speisezimmer und Schlafgemächer, die mit dem raffiniertesten, englischen Komfort ausgestattet waren. In der Abenddämmerung machten wir in einem königlichen Motorboot eine Rundfahrt auf dem Teiche.

Im Mondschein fuhren wir zurück und besichtigten noch das prächtige Chattri,[1]) das der Maharaja hier zu Ehren seiner in Shivpuri während eines Sommeraufenthaltes verstorbenen Mutter hatte errichten lassen. In der Vorhalle des stattlichen Tempels trafen wir einige heimische Musiker, die zu ihren Instrumenten fromme Lieder sangen. Als wir in den Tempel selbst eintraten, in dem eine ungemein lebenswahre Statue der Königin-Mutter aufgestellt ist, fand eben die Āratī-Zeremonie statt, die von einem Priester in Begleitung von zwei weiblichen Assistenten vollzogen wurde. Da die Gottheit des Tempels (die verstorbene Königin-Mutter war jetzt ebenso eine Gottheit, wie der dahingeschiedene Mönch in dem Jainatempel) eine Frau war, mußte sie auch weibliche Bedienung haben. Um den Haupttempel herum dehnen sich weitläufige Höfe und Gärten aus, in denen sich noch einige kleinere Tempel befinden: in der Mitte des Hofes ein Śivatempel mit einem Linga; rechts und links davon ein Tempel mit einer farbenprächtigen Gruppe von Statuen des Rāma, der Sītā und des Lakṣmana, gegenüber ein herrlich bemaltes Bild des Hanumat; und ein anderer Tempel mit Bildern von Kṛṣṇa und seiner Geliebten Rādhā. Mit dem Bau dieser ganzen großartigen Tempelanlage war erst drei Jahre zuvor begonnen worden.

Während des Ausfluges hatte ich Gelegenheit, mit dem Doktor viel über Religion zu sprechen. Er ist ein frommer Hindu, aber nichts destoweniger ein großer Verehrer des Jainācārya und nahm auch an der Verehrung im Tempel wie ein Jaina-Laie teil. Gleich den Jainas ist er auch ein strenger Vege-

---

[1]) Spr. Tschattri. So nennt man jede Art von Gebäuden, die zum Andenken an einen Verstorbenen errichtet werden.

tarier, dem das Gebot der Ahiṃsā als höchstes Sittengebot gilt. Seiner Meinung nach, sagte er, müßte jeder Arzt, welcher Religion oder Rasse er auch angehören mag, vom Fleischgenusse angewidert sein, sobald er nur einmal eine Sektion mit angesehen habe. Als frommer Hindu sieht er auch in der Verehrung von Götterbildern nur Gutes, da uns die Bilder an die großen Seher (Ṛṣis) der Vorzeit erinnern, die uns als Vorbilder dienen sollen. Ich fragte ihn, ob auch die Bilder der grausamen, blutige Opfer heischenden Göttin Kālī an nachahmungswerte Vorbilder erinnern sollen. Darauf erwiderte er: Die Tieropfer beruhen nur auf einer Fälschung. Sie seien von den Fleischfressern erfunden worden, um eine Entschuldigung für ihr eigenes Fleischessen zu haben. Kālī sei die gute Mutter, alle Wesen seien ihre Kinder; sie könne unmöglich wünschen, daß man ihre eigenen Kinder töte. Ich meinte, daß sich die Sache doch historisch anders verhielte, da schon im Veda Tieropfer vorgeschrieben seien, und daß die Menschen erst auf höherer Stufe der Zivilisation von den Tieropfern abgekommen seien. Für solche historische Erwägungen hatte er gar kein Verständnis. Er glaubte vielmehr an die Erklärungen und Deutungen, die ihm ein Pandit, ein sehr gelehrter Brahmane, gegeben hatte. Dieser schien seine Autorität zu sein, wenn er mir erklärte: Jene im Veda gelehrten Opfer wurden von heiligen Männern (Ṛṣis) dargebracht, welche die Tiere zwar töteten, sie aber nachher wieder lebendig machten. Nur diejenigen, welche auch erschaffen können, dürfen töten. Zum Beweise dafür, daß die Religion unmöglich Tieropfer verlangen könne und deren Einführung nur in die Religion hineingefälscht worden sei, wies er auf die bekannte Regel hin, daß man den Göttern nur Dinge als Opfer darbringen dürfe, die vollkommen (akhaṇḍa) sind; eine Blume z. B., an der man schon gerochen hat oder deren Stengel gebrochen ist, darf nicht geopfert werden. Wie ist es denkbar, meinte er, daß ein geschlachtetes, zerstückeltes Tier den Göttern als Opfer erwünscht sei? Übrigens, meinte er, der Pandit würde mir das alles besser erklären. Er wollte mich mit ihm bekannt machen. Es kam aber nicht dazu, da der Pandit, wie der Doktor mir einige Tage später sagte, zu menschenscheu war. Vielleicht war es nur Europäerscheu.

Am darauf folgenden Tage war eine kleine Pause in den Zeremonien, wenigstens für die Laien und jedenfalls für mich. Am Morgen besuchte mich der Upādhyāya Indravijaya in meinem Bungalow. Er brachte mir ein Buch als Geschenk. Dazu bemerkte er: Die Jainamönche können eigentlich nichts schenken, da sie nichts besitzen. Aber sie sind eine Art von Maklern, die das Geschenk eines Laien vermitteln. Mein Zimmer war mit Matten bedeckt. Da ein Mönch nur auf die bloße Erde treten darf, entfernten die Begleiter des Mönches erst sorgfältig die Matten vom Fußboden, bevor Indravijaya eintreten konnte. Als er ins Zimmer trat, fiel sein Auge auf das Fenster, wo mein Diener unglücklicherweise ein gekochtes Ei hingelegt hatte. Kaum hatte er das Ei erblickt, als er fluchtartig das Zimmer verließ. Denn ein Ei ist für den frommen Jaina ein lebendes Wesen, und ein zum Essen zubereitetes Ei ist für ihn ein ebenso schrecklicher Anblick, wie etwa ein geschlachtetes Tier. Wir unterhielten uns dann auf der Veranda vor dem Hause. Im Dāk Bungalow gab es entsetzlich viele Fliegen, die einem jede Mahlzeit verleideten und die Ruhe störten. Ich sagte zu Indravijaya, daß es schwer sei, diesen Fliegen gegenüber das Gebot der Ahiṃsā zu befolgen. Darauf erwiderte der Mönch: „Es ist eine bekannte Tatsache, daß das Ungeziefer sich umso mehr vermehrt, je mehr man davon tötet."

Ich fragte dann den Mönch, ob die Tīrthakaras „Götter" seien, und was wohl die Leute bei ihrer Verehrung dächten. Er antwortete: Die Welt ist nach dem Glauben der Jainas ohne Anfang (anādi). Es gibt daher keine schaffenden Götter, sondern nur den Kreislauf der Wiedergeburten (Saṃsāra) und die Erlösung (Mukti). Im Zustand der Mukti ist aber der Siddha, d. h. der Vollendete, und dieser kann als eine Art Gottheit angesehen werden, obgleich er mit menschlichen Handlungen nichts zu tun hat, da er völlig leidenschaftslos ist. In Wirklichkeit sind die Tīrthakaras nur Ideale, die Mukti erreicht haben, und die man verehrt, um auch Mukti zu erlangen. Man verehrt natürlich nicht die Bilder aus Stein oder Metall, sondern die Ideale, die sie verkörpern. Allerdings gab er zu, daß es ungebildete Leute gebe, die das nicht verstehen und die Götterbilder als solche verehren. Es war mir aufgefallen, daß

die ganze Erinnerungsfeier an den dahingeschiedenen Jainalehrer samt allen mit ihr verknüpften Zeremonien als eine Art Freudenfest gefeiert wurde. Ich drückte meine Verwunderung darüber aus. Indravijaya erklärte mir, daß die Freude, mit der das Fest und die Zeremonien begangen werden, nur eine Form der Bhakti, der liebevollen Hingabe, sei.

An demselben Morgen hatte ich auch den lieben Besuch von Junki Prasad, meinem Reisegefährten auf der Fahrt von Gwalior nach Shivpuri. Ich hatte ein interessantes und wahrhaft erhebendes Gespräch mit ihm. Auf der Fahrt hatte ich mit ihm auch von dem großen Elend in Deutschland gesprochen — es war die Zeit der Inflation. Heute sagte er mir, daß ihm das, was ich ihm erzählt hatte, sehr zu Herzen gegangen sei und ihn viel beschäftigt habe; denn obwohl er nie in Europa gewesen ist, fühle er sich ebenso sehr als Europäer wie als Inder. Er habe darüber nachgedacht und meinte, ob nicht auch Deutschland — trotz der Geldentwertung — auf dem Wege der „Cooperation" zu helfen sei. Wenn sich eine Anzahl von Dörfern als Produktions- und Konsumgenossenschaften zusammentäten, könnten sie Nahrungsmittel und andere Güter austauschen, ohne des Geldes zu bedürfen. Ich erklärte ihm, daß in Deutschland die Verhältnisse doch verwickelter seien, da die Völker Europas alle aufeinander angewiesen seien. „Cooperation" zwischen Dörfern würde da nicht viel helfen. Was Europa retten könne, sei nur eine Kooperation zwischen den Nationen. Auf der Rückfahrt von Shivpuri nach Gwalior hatte ich wieder die Freude, mit Junki Prasad zu fahren. Da erklärte er mir, wieso er sich „als Europäer" fühle. Geradezu überzeugend setzte er mir da auseinander, wie er durch den festen Glauben an die Seelenwanderung zur allgemeinen Menschenliebe geführt worden sei. „Das ist ja ganz natürlich," sagte er; „ich kann ja gar nicht wissen, ob ich nicht in meiner nächsten Wiedergeburt irgendwo in Deutschland oder Holland oder Italien wiedergeboren werde. Vielleicht werde ich in meiner nächsten Geburt als Ihr Sohn wiedergeboren. Ich weiß ja auch nicht, wo ich in meinem früheren Dasein gelebt habe. So ist es ganz selbstverständlich, daß ich Menschen aller Rassen und aller Völker gleich liebe." Er sagte das alles ohne jede

Pose und ohne jedes Pathos in so schlichter Weise, daß man nicht einen Augenblick zweifeln konnte, daß er das alles fühlte, da ihm diese Lebensauffassung tatsächlich in Fleisch und Blut übergegangen war.

Wenige Schritte von meinem Dāk Bungalow befand sich die Schule. Der Direktor kam und lud mich ein, seine Schule zu besuchen. Er führte mich durch alle Klassen und ließ einige der Jungen ihre Kenntnisse im Englischen zum besten geben. Die Knaben im vorgeschrittenen Kurs lasen ein entsetzliches Englisch. Hingegen machten die kleinen ABC-Schützen ihre Sache ganz gut. In einer höheren Klasse wurde auch „Landwirtschaft" unterrichtet. Ich fragte, wie das geschehe, und war sehr erstaunt zu hören, daß hier auf dem Lande die ganze „Landwirtschaft" nur aus Büchern gelernt werde. Von Botanik und Zoologie lernten die Kinder überhaupt nichts. Für Physik und Chemie war nur ein winziger Apparat vorhanden. Der Direktor bemerkte, daß die Regierung eine Schulreform beabsichtige, und ersuchte mich, meine Ausstellungen und Vorschläge zur Verbesserung in ein Buch einzutragen, was ich denn auch gerne tat.

Am Nachmittag gingen wir zum Gedenktempel, um dem „Gottesdienst", wenn man die Pūjā so nennen kann, beizuwohnen. Es wurde gebetet, gesungen und Musik gemacht. Aber noch mehr unterhielt man sich. Auch gab es wieder eine Auktion für die Ehrenstellen bei der Prozession des nächsten Tages.

Interessanter war die Bhāvanā, die Abendandacht, die zwischen 8 und 10 Uhr in der großen offenen Halle vor dem neuen Tempel stattfand. Sie bestand hauptsächlich im Singen von Liedern und in der Aufführung von Tänzen durch dieselben Knaben in Mädchenkleidern, die auch bei der Prozession getanzt hatten. Die Tänze waren zum Teil sehr anmutig. Eines der Lieder, das gesungen wurde, erzählte die Geschichte von dem Tīrthakara Neminātha: Dieser sollte die schöne Rājīmatī, die Tochter eines mächtigen Königs, heiraten. Er zog mit großem Gefolge aus, um seine Braut abzuholen. Da sah er auf dem Wege zahlreiche Tiere in Käfigen und Ställen; und als er fragte, was diese da sollten, erfuhr er, daß alle diese

Tiere bestimmt seien, zum Hochzeitsmahle geschlachtet zu werden. Da ward er tief ergriffen und erschreckt. Anstatt Hochzeit zu feiern, zog er sich in die Einsamkeit zurück, übte Askese und gelangte als Mönch zur höchsten Stufe der Heiligkeit. Dem Beispiel des Bräutigams folgte auch die Prinzessin Rājīmatī und wurde Nonne. Diese Legende bildete den Inhalt der Ballade, zu der die Knaben einen hübschen Tanz aufführten. Die Aufführung erinnerte mich an die Yātrās, die ich in Bengalen gesehen hatte. Aus solchen Tanzballaden ist ja das indische Drama hervorgegangen. Die Mönche nahmen an der Bhāvanā nicht teil, denn sie dürfen bei künstlichem Licht nicht erscheinen. Sobald es dunkel wurde, zogen sie sich in die abseits vom Tempel errichtete Dharmaśālā („Religionshalle") zurück, wo sie diesmal ihre Schlafstätten hatten. Sonst schlafen sie in den Verandas des Upāśraya.

Am nächsten Tag — es war der 31. Jänner — war ich am Vormittag im Upāśraya und fand die Mönche und Laien eifrigst beschäftigt mit den Vorbereitungen zur großen Prozession, die Nachmittags stattfinden sollte. Diese Prozession sollte eigentlich der Glanzpunkt des ganzen Festes sein, denn in ihr wurde die Statue des „Gott" gewordenen Ācārya Vijaya Dharma Sūri von dem Upāśraya in den neuen Tempel übertragen. Wieder zog ich an der Seite der Mönche viele Stunden lang durch den roten Staub. Die Statue war zu groß und hatte in dem prächtig geschmückten Vimāna nicht Platz. Man stellte daher in dem Vimāna eine Photographie des Heiligen auf, während die Statue selbst hinter dem Vimāna unter einem entsprechend großen Thronhimmel auf einem Gerüst getragen wurde. Im übrigen unterschied sich die Prozession kaum von der Tīrthakara-Prozession, die ich einige Tage vorher mitgemacht hatte. Nur hörte man diesmal nach dem Absingen der Lieder und den Tänzen der Knaben immer wieder die lauten Jubelrufe: „Vijaya Dharma Sūri Mahārāja kī jé," „Sieg dem Großkönig Vijaya Dharma Sūri!" Es dauerte diesmal vier Stunden, bevor wir den neuen Tempel erreichten. Als die Statue angelangt war, stellte man sie zunächst in der offenen Halle vor dem Tempel auf, wo sie photographiert wurde. Indravijaya legte Gewicht darauf, daß auch er selbst mit mir photographiert

24*

werde. Dann begannen wieder genau dieselben Zeremonien, wie sie auch beim Besuch des Tīrthakara stattgefunden hatten.

Nun war die Statue zwar im neuen Tempel, aber die feierliche Aufstellung fand erst am nächsten Tag, am 1. Februar, statt. Vormittags besuchte mich Indravijaya und zeigte mir einige Münzen, die er in der Hand hielt. Ich war etwas verwundert, da ja die Mönche mit Geld nichts zu schaffen haben dürfen. Aber er erklärte mir sofort den Sachverhalt: Es war kein Geld, für das man etwas kaufen konnte, sondern es waren schöne alte Münzen aus der Zeit der Mauryas (Herrscher des 4. und 3. Jahrhunderts vor Christi) und der Guptas (Könige im 4. und 5. Jahrh. n. Chr.). Es ist eine allgemein indische Sitte, unter einer Statue, die im Tempel neu aufgestellt wird, in einem zu diesem Zweck hergerichteten Hohlraum unter dem Bilde Münzen niederzulegen. Vijaya Dharma Sūri hatte numismatische Interessen und war ein Freund von alten Münzen. Daher sollten diese Maurya- und Gupta-Münzen auch unter die Statue kommen. Bei der Aufstellungsfeier selbst legte dann auch jeder der Anwesenden gewöhnliche Münzen von heute hin, die alle unter die Statue kamen. (Wenn in einigen hundert Jahren ein künftiger Altertumsforscher die Münzen unter dem Standbild des Vijaya Dharma Sūri finden sollte, wird er sich den Kopf darüber zerbrechen, wieso Münzen aus dem 20. Jahrhundert n. Chr. zusammen mit Münzen aus dem 4. Jahrh. v. Chr. und dem 4. Jahrh. n. Chr. dahin kämen.)

Pünktlich für 11 Uhr war die Pratiṣṭhā-Zeremonie d. h. die feierliche Aufstellung der Statue, angesagt. Die Feier begann daher auch richtig schon um 12 Uhr. Aber zuerst mußten wir uns noch eine lange Versteigerung anhören: sie ging um die Ehre, wer die Fahne auf dem neuen Tempel aufstecken sollte. Es wurden diesmal 400 Rupien erreicht. Endlich begann die eigentliche Zeremonie. Mit lautem Geschrei „Vijaya Dharma Sūri Mahārāja kī jé“ wurde die Statue auf ihren Platz gestellt, wo sie von nun an im Tempel ständige Verehrung genießen sollte. Durch heilige Sprüche (Mantras) wurde der Heilige oder der „Gott“, der er nun war, aufgefordert, herabzusteigen, sich hier niederzulassen und hier zu verweilen. Die Aufforderung, herabzusteigen (Āhvāna) ge-

schah mit dem Mantra: oṃ hrīṃ śrīṃ śrī Vijayadharmasūrigurudevate atra avatara avatara avatara, „Om, hrīm, śrīm,[1]) erhabener zur Gottheit gewordener Lehrer Vijaya Dharma Sūri, steige hier herab, steige herab, steige herab!" Dann folgte die Aufstellung (Pratiṣṭhāpana) mit dem Mantra: Oṃ hrīṃ śrīṃ śrī Vijayadharmasūrigurudevate atra tiṣṭha tiṣṭha svāhā, „Om, hrīm, śrīm, erhabener zur Gottheit gewordener Lehrer Vijaya Dharma Sūri, bleibe hier, bleibe, Heil!" Zum Schluß die Aufforderung, gegenwärtig zu sein (Sannidhikaraṇa) mit dem Mantra: Oṃ hrīṃ śrīṃ śrī Vijayadharmasūrigurudevate atra mama sannihito bhava, „Om, hrīm, śrīm, erhabener zur Gottheit gewordener Lehrer Vijaya Dharma Sūri, sei mir gegenwärtig!" Unmittelbar darauf folgte „die achtfache Verehrung" (aṣṭaprakārī pūjā), nämlich mit Wasser, Sandel, Blumen, Weihrauch, Lichtern, Reiskörnern, süßer Speise und Früchten. Zum Schluß warfen wir alle dem neuen Gott Blumenblätter zu.

Nachdem die Männer ihre Verehrung beendet hatten, wurden auch die Frauen zur Pūjā zugelassen. Die starke Beteiligung der Frauen bei den Zeremonien war mir von Anfang an aufgefallen. Insbesondere sah man ziemlich viele, durch ihre braunen Sārīs und den Mangel an Schmuck erkennbare Witwen. Es waren Frauen aus allen Gegenden Indiens anwesend, auch aus solchen, wo noch die Sitte des Purdah[2]) herrscht. Daß es aber damit nicht gar zu streng genommen wird, davon konnte ich mich öfters und auch jetzt überzeugen. Als nämlich die Frauen daran kamen, den neuen Gott zu verehren, wurde ein rotes Tuch ausgespannt, das die Frauen vor dem Anblick der Männer bewahren sollte. Aber die Absonderung war nur eine ganz oberflächliche. Die Frauen waren keineswegs ganz unsichtbar, abgesehen davon, daß sie vor und nach der Pūjā fortwährend hin und hergingen.

Die religiösen Zeremonien waren nun vorüber, und es

---

[1]) Das sind mystische heilige Silben.

[2]) Purdah heißt „Vorhang", insbesondere der Vorhang, hinter welchem die Frauen von den Männern getrennt sein müssen. Daher bezeichnet man auch die Sitte der Abtrennung der Frauen von den Männern mit dem Ausdruck „Purdah".

folgte eine große Versammlung in der offenen Halle vor dem Tempel, wobei zahlreiche Reden in Sanskrit, Hindi, Hindustani, Gujarati und Englisch gehalten wurden. Als erster Redner sprach ein echter Vānaprastha, ein brahmanischer Waldeinsiedler, der gekommen war, dem großen Jaina-Heiligen seine Verehrung zu beweisen. Mit einer Bewunderung, die ich nicht teilen konnte, hatte man mir von ihm erzählt, daß er seit vierzig Jahren nicht gebadet habe. Es sprach auch einer der Mönche, der Parse Mr. Nariman aus Bombay, der Staatsminister Kibe aus Indore, Professor Harisatya Bhattacharya aus Calcutta und viele andere. Ich sprach im Namen der europäischen Gelehrten.

Die große Teilnahme von Nicht-Jainas an den Feierlichkeiten war ungemein interessant. Bei den Prozessionen und Zeremonien sah ich wiederholt einen Hindu Yogin, der mit Vijaya Dharma Sūri befreundet gewesen war. Indravijaya hatte, wie es schien, alle seine Verwandten eingeladen, Frauen und Männer aus dem Punjab, die durchaus keine Jainas waren. Zur Ehrenversammlung waren Hindus aus den verschiedensten Gegenden Indiens erschienen. Vijaya Dharma Sūri war gewiß eine Persönlichkeit gewesen, die nicht nur auf seine Glaubensgenossen, sondern auch auf Angehörige anderer Religionen und Sekten einen starken Eindruck machte.

Am Abend nach der Hauptfeier versammelte man sich noch einmal zur Bhāvanā in der Halle vor dem neuen Tempel. Es war eine wunderbare Vollmondnacht, wie man sie nur in Indien erleben kann. Bis um die Mitternacht wurde heut gesungen, getanzt und rezitiert. Die Mönche schliefen wieder in der Dharmaśālā gegenüber dem Tempel. Ich war hauptsächlich gekommen, um dem Upādhyāya Indravijaya noch einmal die Hand zu drücken. Indravijaya kam heraus, heiter und vergnügt wie immer. Es ist merkwürdig, wie glücklich und stillvergnügt diese Mönche sind trotz des harten Lebens, das sie führen. Er fragte mich: „Wie viele Mahlzeiten haben Sie heute schon gehabt?“ Ich mußte beschämt gestehen, daß es deren vier waren, worauf er mir — nicht ohne ein gewisses unschuldiges Vergnügen, Stolz möchte ich es kaum nennen — erzählte, daß er seit 36 Stunden nichts gegessen habe. Denn

die Mönche fasteten zu Ehren ihres Ācārya. Neugierig wie immer, fragte er, wie viel Gehalt ich monatlich habe, wie viel ich davon brauchte, und dergleichen mehr. Dann fragte er, ob ich an Wiedergeburt und ob ich an eine Seele glaube. Ich mußte verneinen. Daß man nicht an Wiedergeburt glaube, konnte er sich gar nicht vorstellen. Dann wäre ja die ganze Lehre vom Karman hinfällig und die Menschen würden nicht ihren gebührenden Lohn oder die gerechte Strafe für ihre Taten erlangen. Daß man, wie ich meinte, die Menschen lieben und Gutes tun könne, ohne an sein eigenes Ich zu denken und an seine Seele als ein ewig fortlebendes Ding zu glauben, das schien er nicht zu begreifen. Schließlich fragte er, ob in unserem Lande auch Eltern ihre Kinder und Ehegatten einander liebten, und war sichtlich befriedigt, daß ich diese Frage unbedingt bejahen konnte. Wir hatten lange geplaudert, und endlich nahmen wir herzlichen Abschied. Er zog sich zu seiner harten Ruhestätte zurück. Ich aber wandte mich noch einmal dem wunderbaren Bild in der Halle vor dem Tempel zu.

Da wurde abwechselnd ein frommes Lied zu den unharmonischen Klängen des Harmoniums gesungen, dann tanzten und sangen die Knaben in Mädchenkleidern, dann erhob sich wieder der eine oder der andere, um ein Gedicht zur Verherrlichung des Ācārya zu rezitieren. Ich hatte in all den Tagen, wo ich die vielen Zeremonien mitmachte, oft das Gefühl gehabt, daß in all dem Zeremoniell unendlich viel Formelkram, Äußerlichkeiten, Freude am Gepränge und recht wenig wahres religiöses Empfinden stecke. In welcher Religion ist es denn anders? Aber in dieser wunderbaren Mondscheinnacht war es mir doch ein unendlich rührender Anblick, alle diese guten und frommen Menschen zu sehen, wie sie dem großen Lehrer, dem ins Nirvāna eingegangenen Mönch, ihre Verehrung darbrachten. Alle diese Menschen, die in der Welt lebten, die meisten von ihnen als Kaufleute, Händler u. dergl., vereinigten sich doch hier in der Verehrung eines Mannes, der mit irdischen Gütern nichts zu tun haben wollte, sondern das schwere Leben eines wandernden Mönches auf sich genommen hatte, um das zu lehren und zu predigen, was er für die höchste Wahrheit und Weisheit hielt.

Noch einen Blick werfe ich auf den Knaben, der eben dem Gott gewordenen Vijaya Dharma Sūri mit anmutigen Schritten einen Tanz vorführt, und in tiefer Ergriffenheit gehe ich im hellen Mondschein heimwärts.

Um 7 Uhr morgens ging mein Zug ab. Die Gäste im Dāk Bungalow, das mich beherbergte, kamen schon um $^1/_2$7 zu meiner Türe, um mir das Geleite zum Bahnhof zu geben. Alle möglichen Leute kamen noch zum Zug, zuletzt der Forstmeister mit einem Diener, der auf drei Metallschüsseln einige kleine Abschiedsgeschenke für mich brachte, natürlich auch eine Kokosnuß. Kokosnüsse bedeuten Glück. Bei jeder Festlichkeit mußte ich mir eine mitnehmen. Auf einer der Schüsseln stand ein Gefäß mit Reiswasser und Sandelpasta. Und bevor der Bummelzug sich in Bewegung setzte, bestrich mir der Forstmeister die ganze Stirne mit der roten Pasta und klebte einige Reiskörner darauf. Auch das sollte Glück bedeuten. Im letzten Augenblick kam noch der gute Mönch Indravijaya gelaufen. Mit vielen Namaskāras und unter den Segenswünschen meiner Freunde, die mir „śivās te panthānaḥ" („glücklich seien deine Pfade") zuriefen, schied ich tief gerührt von den lieben, guten Menschen, die ich hier wie überall in Indien gefunden hatte.

Die Rückfahrt von Shivpuri nach Gwalior in dem einzigen, mit Gepäck überladenen Abteil II. Klasse war nicht gerade bequem. Angenehmerweise hatte ich wenigstens auf der Hälfte des Weges wieder den Junki Prasad als lieben Reisegefährten. Da ich schon am frühen Nachmittag in Gwalior war, benützte ich die Gelegenheit, um mir noch das Fort, die berühmte Festung, anzusehen. Ich nahm ein Tonga und fuhr um die gewaltige Felsenburg herum. Die Felsen sind ringsum mit Götterbildern bedeckt, und es ist erstaunlich, wie an den unwegsamsten Stellen, wo man glauben möchte, daß unmöglich ein menschlicher Fuß hintreten kann, Reliefs und ganze Tempel aus dem Felsen gehauen sind. Vor einem Tore ließ ich den Wagen warten und durchwanderte das ganze Fort mit seinen erstaunlichen Bauwerken, bewunderte die beiden Sāsbāhu-Tempel, die auf einem Felsenvorsprung erbaut sind, und von denen der eine dem Viṣṇu geweihte nach einer Inschrift im Jahre 1092 n. Ch. errichtet wurde. Schließ-

lich kam ich durch eines der vielen Tore der Festung zur Urvāhi-Schlucht, in der eine weite Strecke entlang zahlreiche Reste alter Felsenskulpturen sich aneinander reihen, vor allem aber die in den Fels gemeißelten Kolossalfiguren der Tīrthakaras einen überraschenden Anblick gewähren. Fast unheimlich ragen diese mächtigen, bis 17 Meter hohen Gestalten aus der Schlucht hervor. Diese merkwürdigen Kunstwerke wurden zwischen 1440 und 1473 n. Chr. aufgeführt, wo es in Gwalior ebenso reiche wie kunstsinnige Jainagemeinden gegeben haben muß. Lange stand ich bewundernd vor diesen ragenden Gestalten der von den Jainas verehrten „Sieger" und „Wegbereiter". Aber schließlich hatten mir diese kalten Figuren doch nicht viel zu sagen, und als ich gegen Agra weiter fuhr, hatte ich sie bald vergessen. Unvergeßlich aber blieben und bleiben mir die schönen Tage, die ich bei den freundlichen Mönchen und den frommen Verehrern des großen Jainalehrers Vijaya Dharma Sūri in Shivpuri verbrachte.

Dhyāna und Samādhi im Mongolischen Lamaismus.

Von Professor A. M. Pozdnejev.

(Aus dem Russischen übersetzt und eingeleitet von W. A. Unkrig).

In Heilers religionsgeschichtlicher Untersuchung „Die buddhistische Versenkung“ (München 1918) lesen wir auf Seite 3 folgenden Passus: „Buddhismus ist nicht, wie viele Abendländer glauben, herber Weltschmerz, wehmütiges Mitleid gegen alle Wesen und schmachtende Nirvāṇasehnsucht, sondern ein angespanntes Ringen nach dem Heil, nach der reinen Leidenschaftslosigkeit und der befreienden Erkenntnis, ein Ringen in unermüdlicher Selbstzucht und Selbstertötung, in angestrengter Meditation und Versenkung“.

In diesen Worten ist einmal im Gegensatz zu allen Tendenzen, die Buddhismus und Christentum unter einen Hut bringen wollen, klar der Unterschied zwischen beiden Religionen präzisiert (— wenn wir die anerzogenen Anschauungen uns vergegenwärtigen —), dann aber auch das, was für jeden im Sinne seines Lehrsystems vorwärtsstrebenden und auf sein Heil bedachten Buddhisten Weg und Ziel seines Wägens, Willens und Wandels sein soll. Im Brennpunkt dieser letzteren Gedankenwelt liegen Dhyâna und Samâdhi, beides Begriffe, die „viel verwechselt und identifiziert werden, selbst von den buddhistischen Dogmatikern, aber keineswegs zusammenfallen“ (op. cit. 11). Ihre Formen der Auswirkung, der Betätigung sind nun, so möchte ich behaupten, dasjenige Gebiet des Lamaismus, auf dem sein Zusammenhang mit dem genuinen Buddhismus noch am allerwenigsten von den Einflüssen verwischt worden ist, die auf den Gebieten des Kultus, der Disziplin, der Verfassung und der Dogmatik, soweit wir bis jetzt inbezug auf diese überhaupt ein Urteil abgeben können, das ursprüngliche Bild oft bis zur Unkenntlichkeit verunstaltet haben.

Ein Vergleich des Inhalts der vorliegenden Abhandlung eines russsischen Gelehrten mit den Ausführungen des Heiler-

schen Buches wird lehren, daß einerseits dieses Urteil zu Recht besteht, andererseits aber doch zeitliche und örtliche Umstände einige, wenn auch nur geringfügige Änderungen in der Praxis der Askese bedingt haben. Nun schöpfen aber wohl alle das hier speziell in Rede stehende Gebiet behandelnden Arbeiten aus europäischer Feder aus Pāli-Quellen, also aus dem streng konservativen Hīnayāna, und auch sonst ist es vorwiegend der alte Buddhismus, den wir kennen lernen, und den auch Heiler als Grundlage seiner Studie benutzt, wie schon ein flüchtiger Blick auf seinen kritischen Apparat zeigt. Es ist uns auf diesem Felde eine reiche Literatur erschlossen. Anders ist es um das Mahāyāna bestellt, und zwar nicht nur nach dieser Richtung. Bezeichnenderweise hat sich das Interesse der Forscher auf den verschiedenen Gebieten des nördlichen Buddhismus — ich rechne also auch die Tantraschulen mit dazu — auch hier wieder auf die älteren Quellen verlegt, während das Moderne, wiewohl seine Wurzeln teilweise in dieselbe Schicht reichen, weniger berücksichtigt wird. Wir wollen hier für Tibet nur Grünwedel, A. H. Francke und Laufer, für China Hackmann und Wieger, für Japan Haas nennen. In engem Zusammenhang mit unserem Thema sei hier auf Hackmann's „Schulen des chinesischen Buddhismus" in den Mitt. d. Sem. f. Or. Spr. zu Berlin, 1911, Ostas. Abt., pag. 232—266 und Haas' „Kontemplative Schulen des japanischen Buddhismus" in Mitt. d. Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, Bd. X, Teil 2 (Tokyo 1905), pag. 157—221 hingewiesen, Arbeiten, in denen allerdings das historische Moment überwiegt.

Ganz unberücksichtigt seitens der westeuropäischen buddhologischen Forschung ist bisher der Buddhismus oder, besser, Lamaismus in der Mongolei geblieben, der freilich im großen Ganzen ja nur ein Reflex des tibetischen ist. Der letztere lieferte das Material zu einer ansehnlichen Reihe von Textausgaben und Übersetzungen aus der Feder der obengenannten Tibetologen von Fach, dann aber auch zu Kompendien, wie z. B. Grünwedels „Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei" und Waddells „Buddhism of Tibet or

Lamaism", dessen Transskription der tibetischen Ausdrücke, auf die es doch so außerordentlich viel ankommt, aber höchst unzuverlässig ist. Von wissenschaftlichen, auf Quellenstudien beruhenden Werken sind sonst nur noch die von den Gebrüdern Schlagintweit und von Sarat Candra Dás zu nennen. Dagegen besitzt das sonst so dankenswerte und heute selbst schon in dem Neudruck von 1906 vergriffene Buch von Köppen, „Die lamaische Hierarchie und Kirche", Silbernagl's „Buddhismus" und Schulemann"s „Geschichte der Dalai-Lamas" nur sekundären Wert, da sie nicht aus den Originalen schöpfen. Das wertvollste Werk, das uns schließlich, und zwar speziell über mongolische Verhältnisse, zugänglich ist, stellt die von dem leider so früh verstorbenen Georg Huth im tibetischen Originaltext herausgegebene und mit einer Übersetzung versehene „Geschichte des Buddhismus in der Mongolei" von 'Jigs-med Nam-mk'a dar, ein Buch, das man auch in seiner Übersetzung nicht nur einfach lesen darf, sondern Seite für Seite durcharbeiten muß. Es ist höchst bedauerlich, daß der zugehörige Indexband nicht als Posthumum erschienen ist. Auch die Werke von Pallas, Bergmann (Nomadische Streifereien unter den Kalmüken) und Timkovskij zeichnen sich durch Zuverlässigkeit aus.

Nun besitzen wir zwar in den ziemlich zahlreichen Reisewerken, angefangen von den bekannten „Voyages" der Lazaristenpatres Huc und Gabet bis auf Filchners letztes Buch „Sturm über Asien" — in diese Gruppe gehören also die Bücher von Sven Hedin, Tafel, Leder, Consten usw. — eine ganze Reihe von Schilderungen götterdienstlicher und sonstiger kultischer Handlungen, Beschreibungen von Klöstern und Ähnlichem — Sven Hedin widmet ja unseren Dayancinar sogar ein eigenes Kapitel über die „eingemauerten Mönche" — aber so wertvoll auch alle diese Beschreibungen als Dokumente einer guten Beobachtungsgabe sind, es fehlt ihnen doch sozusagen die Seele, und die kann sich nur dem in gleicher Weise religionswissenschaftlich wie linguistisch geschulten Forscher erschließen. Von Büchern aber, deren Autoren über diesen Vorzug verfügten, ist mir, speziell auch auf mongolische Verhältnisse bezüglich, in der

westeuropäischen Literatur nur eins bekannt, die oben bereits genannte „Mythologie" Professor Grünwedels.

Das Studium des Lamaismus kann von zwei Seiten in Angriff genommen werden, von der tibetischen und von der mongolischen (cf. auch Laufer in „Keleti Szemle" 1907, pag. 231). Den ersteren Weg haben die oben erwähnten Gelehrten eingeschlagen, der zweite ist bisher in Westeuropa, wenn wir von den von Jülg publizierten Ausgaben mongolischer Märchen, die schließlich doch auch zum Lamaismus insofern in Beziehung stehen, als sie ihn als Brücke von Indien zu den Mongolen und Kalmüken benutzten, und von Huth's „Inschriften von Tsaghan Baišiň" absehen, noch nicht beschritten worden. Anders in Rußland, das ja an einer eingehenden Erforschung der Glaubensanschauungen nicht nur seiner Nachbarn, sondern erst recht der den Lamaismus bekennenden und dem russischen Untertanenverbande angehörigen Stämme ein begründetes Interesse hatte und hat. Diese Erkenntnis hat denn auch zielbewußt seit den Tagen des alten Isaak Jakob Schmidt bis auf den heutigen Tag schöne Früchte gezeitigt. Es seien hier bezüglich des Mongolischen folgende Namen genannt: Bobrovnikov, Popov I, Kovalevskij, Golstunskij, Rudnev, Ramstedt, Kotwicz, Popov II, Pozdnejev, Archimandrit Gurij, Vladimircov, Poppe nnd von russischen Staatsangehörigen mongolischer Abkunft Cybikov, Jamcarano und Baradijn, alles Männer, die entweder für die mongolische Sprachwissenschaft, oder für das Bekanntwerden der mongolischen Literatur durch russische Übersetzungen oder für die Erschließung des Lamaismus auf Grund mongolischer und tibetischer Quellen, die meisten auf allen drei Gebieten, Hervorragendes geleistet haben. Leider ist diese überaus reiche Literatur fast allen Vertretern der abendländischen Gelehrtenwelt eine Terra incognita, denn: Russica non leguntur. Wenigstens sind mir von europäischen, bezw. amerikanischen Forschern in der Disziplin des Lamaismus nur zwei bekannt, die des Russischen mächtig sind. Diese Erwägung war denn auch zugleich mit dem Wunsche, einen Beitrag zur Kenntnis des Kontemplationswesens bei den mongolischen Lamen liefern zu wollen, die Veranlassung für die hier folgende Übersetzung.

Das russische Original bildet die Seiten 202—229 aus dem geradezu klassischen Werke Pozdnejev's „Skizzen aus dem Leben der buddhistischen Klöster und des buddhistischen Klerus in der Mongolei in Verbindung mit dem Verhältnis des letzteren zum Volke" (St. Petersburg 1887), das auch häufig in Grünwedels „Mythologie" zitiert wird. Über Alexej Matfejevitsch Pozdnejev jetzt näheres mitzuteilen, liegt außerhalb des Rahmens dieser knappen einleitenden Worte. Die Biographie dieses Gelehrten und eine Bibliographie seiner zahlreichen Veröffentlichungen sollen vielmehr den Gegenstand einer besonderen kleinen Abhandlung bilden, die, falls Schreiber dieser Zeilen bei der Schriftleitung ein geneigtes Entgegenkommen findet, evtl. in dieser Zeitschrift erscheinen wird und ihrem Leserkreise eine ganze Menge interessanter Hinweise bieten dürfte. Hier sei nur soviel gesagt, daß A. M. Pozdnejev seit 1881 bis ein Jahr vor seinem Tode (17. Sept. 1920) an der Petersburger Universität den Lehrstuhl für mongolische Sprache und Literatur innehatte, abgesehen von einigen, manchmal mehrjährigen Unterbrechungen, die durch Forschungsreisen in der Mongolei und Mandschurei sowie in den burjatischen und kalmükischen Steppen bedingt wurden. Hierzu müssen wir noch einen Auftrag rechnen, der ihn auf vier Jahre nach Vladivostok berief, wo er als Direktor die Einrichtung des dortigen Orientalischen Instituts zu leiten hatte. Diese Angaben dürften vorläufig zur Genüge für die Kompetenz unseres Autors auf dem in Rede stehenden Gebiete sprechen.

Über den Modus der Übersetzung ist nichts besonderes zu bemerken. Von einer Wiedergabe der mongolischen und kalmükischen Sprachlaute in wissenschaftlicher Transskription habe ich aus drucktechnischen Gründen Abstand nehmen müssen. Ich benutze sonst hierzu das allgemeine linguistische Alphabet von Prof. P. Dr. Wilhelm Schmidt S. V. D. (cf. ANTHROPOS, Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde, St. Gabriel-Mödling bei Wien, Jhrg. 1907), das den Lautwerten eines korrekt gelesenen Schriftmongolisch — Nuancen und Kontraktionen der Dialekte können hier natürlich nicht berücksichtigt werden —

wie ich es s. Z. von gebildeten Mongolen erlernt habe, trefflich gerecht wird. *ts* und *ds* sind Laute, die im Mongolischen und Kalmükischen nur durch je einen Buchstaben repräsentiert werden. *k* vor *e* (das stark an *ä*, bezw. an französisches *è* anklingt), *i*, *ö* und *ü* hört sich eher wie deutsch ausgesprochenes *kch* an, *x* dagegen ist unser *ch*; *ś*, *j* und *c* sind — auch in den tibetischen Wörtern — wie im Sanskrit zu sprechen, das ja unseren Lesern in der Umschrift geläufig ist. *gh* ist gutturales *g*, *ṅ* = deutsch *ng*, *-yi* (die Accusativpartikel) wird *-igi* gesprochen; der Doppelpunkt über dem i (ï) hat nur graphische, keine phonetische Bedeutung; (seine Berechtigung kann ich hier nicht erklären), aï ist also wie ai zu lesen. Einige mongolische und tibetische Wörter, meist Fachausdrücke, habe ich, soweit sie nicht schon, wie z. B. das Wort: Dayancinar: Meditationsbeflissene, aus dem Text verständlich sind, in der hier folgenden kleinen Liste gesammelt und, wenn nötig, sachlich erklärt.

Die am Schluß gegebene Übersicht der Samâdhi's, welche im Original fünf Seiten (pag. 229—233) in mongolischer Schrift einnimmt, ist von Pozdnejev ohne Übersetzung gelassen worden. Ich habe hier eine solche, freilich manchmal in recht unbeholfenem Deutsch gehaltene, gegeben und ihr, wo ich konnte, eine alle Nachsicht seitens des Kenners erheischende Sanskritrekonstruktion, basierend auf den verschiedenartigsten Quellen, hinzugefügt. Solche Rückbildungen hat schon Vasilij Pavlovitsch Vasiljev in seinen Werken über den Buddhismus, wenigstens in den russischen Ausgaben — und ich kenne nur diese — zur Anwendung gebracht. Vielleicht bietet diese bescheidene und, wie ich unumwunden zugebe, stark verbesserungsbedürftige Handhabe dem einen oder anderen Fachmann einige Fingerzeige, insonderheit, wenn es gelänge, einen tibetischen Paralleltext zu der Samâdhi-Liste, der doch entschieden für den mongolischen die Unterlage gebildet hat, aufzufinden.

W. A. Unkrig.

bilik-ün nom (skr. ***prajñâdharma***; tib. ***śes-rab c'os***) Buch, Gesetz der Weisheit.

burxan (skr. ***buddha***, tib. ***saṅs-rgyas***) der Buddha, ein Buddha, eine Gottheit überhaupt, eine Götterdarstellung; der Plur. lautet ***burxat***.

caxar = schriftmong. ***tsaxar***, Name eines Stammes der inneren Mongolei.

xural (das ***x*** ist deutsches ***ch***!) (tib. ***'ts'ogs***, ***'du-ba***) Versammlung, vorzüglich der Lamen; dann: Götterdienst.

debür = schriftmong. ***degebür*** (auch ***degebüri***, ***degelbüri***) Dach, Bedeckung. — vgl. den Text.

diyan ist das modifizierte skr. ***dhyâna*** (tib. ***bsam-gtan***); die Umgangssprache bildet daraus durch Assimalation ***dayan***.

diyanci: die Endsilbe ***ci*** ist Bildungselement für das nomen actoris.

diyan-u ghol utxa kiget bisylghaxu (schriftmong. ***biśilghaxu***)-***īn dsaṅ üileïgi*** (schriftmong. ***üile-yi***) ***üneger üdsegülükci kemekdekü orośiba***: „das Buch unter dem Titel „Der wahrhafte Anzeiger der Grundidee des Dhyâna und der Methoden der Betrachtung."

dsabilaghat: converbum conjunctivum (nach mong. Auffassung: distributivum) von ***dsabilaxu*** (tib. ***skyil-mo gruṅ byed-pa***) mit untergeschlagenen Beinen sitzen, die Buddhapose einnehmen.

dsayagha bakśi: die Bedeutung im Text; ***dsayagha*** oder ***dsayaghan*** ist skr. ***damatâ***, tib. ***las***, ***skal-ba***; ***bakśi***, wahrscheinlich ein uigurisches Lehnwort, halten einige für ein verstümmeltes skr. ***bhikṣu***, nach anderen ist es das Aequivalent für skr. ***guru***, tib. ***slob-dpon*** oder transskribiert ***pa-śi*** (doch siehe Laufer in T'oung-Pao 1916 (Vol. XVII), pag. 485—487).

dsüger etc. (Seite 00): die Stelle lautet schriftmong: ***dsüger saghughatala***, ***erike cigi tatal ügei***, ***biśilghal biśilghaji baïmui***.

dughanci ist nomen actoris (siehe ***diyanci***) von ***dughan***, korrekt ***dukaṅ***, das tib. ***'du-k'aṅ***: Ort der Versammlung, Tempel, bedeutet also Tempeldiener, der für Sauberkeit des Gebäudes und Bereithaltung aller für die Götterdienste

nötigen Geräte, Bücher usw., nicht aber der Opfer, zu sorgen hat.

galab ist das modifizierte skr. ***kalpa*** (tib. ***bskal-dus***).

gebküj, das tib. ***dge-bskos***, in mong. Übersetzung ***buyan-i dsakirukci***: der Aufseher über die Tugend, das gute Benehmen, nämlich der Mönche und Novizen, sowohl im Tempel als auch sonst in- und außerhalb des Klosters. — cf. ad rem: Filchner, Das KlosterKumbum in Tibet (Berlin 1906), S. 78 ff.

jama, das tib. ***ja-ma***, in mong. Übersetzung ***tsaïci***, wörtlich: „der mit dem Thee zu tun hat"; ein Lama, der einmal für die Bereitung des Thees, der zur Erfrischung während der Götterdienste gereicht wird, und für die Herstellung der verschiedenen Opfer zu sorgen hat.

kit mit den Varianten ***keït*** und ***kiit*** (tib. ***gliṅ***, ***c'os-sen***, ***dgon-pa***, ***'brog***) Kloster, vorzugsweise Einsiedelei.

matsak oder ***batsak*** (skr. ***upavasta***, tib. ***bsñen-gnas***) das Fasten, der Fasttag.

mTs'an-ñid siehe unter *t*.

muṅxak (skr. ***moha***, ***avidyâ***; tib. ***rmoṅ-ba***, ***gti-mug***) Unwissenheit, Dummheit, geistige Inferiorität.

naïman tebcil, Bedeutung siehe Text; ***naïman***:acht ***tebcil***: ein nomen effectus von ***tebcikü*** (skr. ***prahan***, tib. ***spaṅ-ba***, ***spoṅ-ba***) wegwerfen, aufhören mit..., verlassen, verachten, sich lossagen von...

-nar in ***dayancinar*** etc. ist Pluralendung nach vokalisch auslautenden Nominibus, welche vernunftbegabte Wesen bezeichnen.

nighutsa (skr. ***guhya***, tib. ***gsaṅ-ba***) Geheimnis, geheimnisvoll.

nirba, das tib. ***gñer-pa***, der Rentmeister und Rechnungsführer eines Klosters; cf. Filchner, op. cit., pag. 78, wo das Wort irrtümlich als mongolisch angegeben.

olbok (tib. ***rgyab-'bol***) Matte, Matratze, Sitzkissen; die Zahl, zu deren Benutzung der einzelne Lama berechtigt ist, hängt von seinem Range ab.

orcilaṅ, ein nomen sensus von ***orcixu***: kreisen, herumgewirbelt werden, also das Gefühl, das jemand hierbei empfindet, dann das Kreisen, der Strudel (skr. ***saṃsâra***, tib. ***'k'or-ba***).

padma, das bekannte Skr.-Wort, wird mong. *badma* gesprochen und auch meist so geschrieben; die Sprache kennt *p* nur in Fremdwörtern und ersetzt es dann gewöhnlich durch den Buchstaben *b*, der auch ebenso oft für das gleichfalls fremde *v* (*w*) eintreten muß.

rašiyan nom (skr. *rasayânadharma*, tib. *bdud-rtsii c'os*) wörtlich: die Heilmittellehre, Opferspeisenlehre; ein Buchtitel.

šabinar: Plur. von *šabi* (tib. *grva-ba, mc'an-ba*) Schüler, Jünger, Anhänger, Novize, Klosterhöriger.

saïn nükür; tib. *grogs-bzaṅ*: der gute Genosse, Freund (dafür oft auch *buyan-u nükür* = skr. *kalyâṇamitra*, tib. *dge-bšes* oder *dge-bai-bses*: Freund der Tugend), beides Ausdrücke zur Bezeichnung des Lama's.

samadi, seltener *samadhi* = skr. *samâdhi*, tib. *tin-ṅe-dsin*, *tiṅ-'dsin*, *bsam-gtan*: nach Heiler 5: Versenkung, wörtlich die Zusammenstellung, Zusammenfassung aller seelischen Kräfte; Pozdnejev: Betrachtung, das Gebiet der abstrakten Vernunft; Kovalevskij: contemplation, méditation profonde; Bimbajev (Mongolisch-Russisches Wörterbuch): Selbstversenkung; Olcott (Buddh. Katechismus, Editio Seidenstücker): Gesammeltsein der Gedanken, „Andacht", die mit jedem Gedanken verbundene geistige Konzentration; Grünwedel gibt dafür Mythologie 240 (französische Ausgabe) den mong. Ausdruck *touktam barikhou* (in seiner Transskription), den wir *tugdam barixu* schreiben müssen; *tugdam* ist das tib. *t'ugs-dam*: Bitte, Gebet, tiefes Nachsinnen; *barixu* wörtlich: nehmen, ergreifen; Kovalevskij hat in seinem Dictionnaire Mongol-Russe-Français für den Gesamtausdruck das tib. Aequivalent *tiṅ-ṅe-'dsin byed-pa*: s'adonner à la prière, contemples.

taciyaṅghui (Nomen zur Bezeichnung eines inneren Zustandes vom Verbum *taciyaxu*: heftiges Verlangen tragen), skr. *lobha* oder *râga*; tib. *'dod-pa, 'dod-c'ags, c'ags-pa*, Verlangen, lodernde Leidenschaft, sinnliche Liebe, Wollust.

takilci (nomen actoris von *takil*: Opfer), tib. *mc'od-po*, der Opfermeister, Sakristan eines Tempels oder bei einem

höheren Geistlichen; ihm liegt die Sorge für den Altar und die Altargeräte ob.

teṅri oder *teṅgeri* und *tegri*, skr. *deva*, tib. *lha*: Gottheit.

tsaghan ülaïn (schriftmong. *aghula-ïn*) *süme*: Tempel, im weiteren Sinne: Kloster, des weißen Berges.

mTs'an-ñid (tib.), in mong. Übersetzung *belge cinar*: Quintessenz der Weisheit, die Lehre der höheren Dogmatik des Buddhismus; ihrem Studium dienen besondere Anstalten (cf. Archiv für Religionswissenschaft 1914, ppag. 113—124).

tsorji ist das tib. *c'os-rje*, Titel für den Stellvertreter des Klosterabts. In kleineren Konventen ist er selbst der Leiter.

ulān baxca = schriftmong. *ulaghan baktsa*: roter Garten.

undsat, korrekt *umdsat* oder *uṅdsat*, das tib. *dbu-mdsad*, der Vorsänger, welcher die Gebete, Lektionen und Recitative anstimmt und überhaupt die Götterdienste nach Anweisung des *gebküj* leitet.

urin, skr. *dveṣa*, tib. *je-* (hier j wie im franz. jour) *sdaṅ-ba*, Zorn.

wacir, das korrumpierte skr. *vajra*, tib. *rdo-rje*, Donnerkeil, Scepter; statt *wacir* kommt auch *ocir* vor.

Eine ganz besondere Klasse der Geistlichkeit bilden in der Mongolei die sogenannten Dayancinar (mong. *diyanci*, tib. *bsam-gtan-pa*) oder meditierenden Lamen. Im Volke genießen sie geradezu den Ruf von Heiligen, und das ist sehr natürlich, weil die von der gewöhnlichen völlig verschiedene Lebensführung des Dayanci nicht nur den einfachen Mann in Erstaunen setzt, sondern die Lehre des Buddhismus selbst das Leben der Betrachtung höher als ein werktätiges, praktisches stellt. In der Schrift *Raśiyan nom* heißt es geradzu: „Wer tugendhafte Taten anhäuft, findet eine höhere Rangstufe (der Wiedergeburt); doch die Früchte der Tugend müssen im *Saṃsâra* kreisen. Wer sich aber betrachtend in den Sinn des Wesens der Lehre vertieft, der macht sich von allem Hang an die Materie frei und erwirbt die Würde eines Buddha (kalm. Text: *buyani tsuulghan xurān üiledkü inu öndöriïn idsuur olxu bui buyan töüni üre tsü or'ilaṅ-du ergikü mön.. xōsun*

cinariïn udxa bišilghan üiledkü inu niswanis büküni barād.. burxani xutugi olxu mön). Ungeachtet der Verheißung eines so hohen Lohnes, gibt es aber in der Mongolei außerordentlich wenig Lamen, die ihr ganzes Leben dem Werk der Betrachtung widmen. Viel häufiger dagegen kann man solche antreffen, die eine gewisse Zeit lang die Pflichten eines Dayanci auf sich nehmen. Ob letztere sich dabei wirklich von religiösem Empfinden leiten lassen, oder einfach von dem Verlangen, beim Volk an Ansehen zu gewinnen, läßt sich schwer feststellen. Wie dem auch sein mag, man kann mit Sicherheit sagen, daß unter den vermögenden Lamen zum mindesten jeder zwanzigste seine Dhyânaperiode durchgemacht hat. Es vollzieht sich das höchst einfach. Kommt die warme Sommerszeit heran, dann packt der bemittelte Lama eine Jurte und Proviant zusammen, nimmt ein oder zwei Novizen mit sich und bricht aus dem Kloster auf, irgendwohin nach einem einsamen Inselchen im Fluß oder in die Berge, wo die Mongolen im Sommer gewöhnlich nicht mit ihrem Vieh umherziehen. Nachdem ein für die Betrachtung geeigneter Ort gefunden, stellt der Lama in $^1/_2$—$^3/_4$ Kilometer Entfernung davon die Filzhütte auf, in der er seine Novizen unterbringt, gibt ihnen Zeit und Stunde an, zu der sie ihm die Mahlzeit bringen sollen, und setzt sich zur Betrachtung nieder. Diese dauert manchmal dreißig, manchmal neunundvierzig Tage. Während dieser Zeit bekommt der Kontemplant keinen Menschen zu Gesichte und nimmt täglich, ja, bisweilen nur alle zwei oder drei Tage, einmal Nahrung zu sich. Das Essen bereitet und bringt ein Novize und stellt es an einen verabredeten Platz, von wo es der Lama nimmt, jedoch so, daß er auch den Novizen nicht sieht. Ist die Betrachtung beendet, so kehrt der Dayanci ins Kloster zurück und nimmt seine frühere Lebensweise wieder auf, nur mit dem Unterschied, daß ihm jetzt der ehrenvolle Ruf eines Kontemplanten anhaftet und er sich infolgedessen höheren Ansehens erfreut.

Vielfach bot sich mir Gelegenheit, mit solchen Lamen zusammenzutreffen, mit ihnen unter einem Dache zu leben und mich in Gespräche einzulassen, doch irgend eine zweckdienliche Antwort auf die Fragen, wie der einzelne die Zeit

in der Betrachtung zugebracht, wie und worüber er meditiert, welche Erfahrungen er gemacht und welche Empfindungen er durchlebt, zu erhalten, gelang mir absolut nicht. Die einen unter diesen Dayancinar, solche, aus denen man etwas hätte herausholen können, antworteten, daß das „*nighutsa*", ein Geheimnis, sei; andere wiederum waren so unentwickelt und unwissend, daß man sich schwerlich vorstellen kann, welche Gedanken sie während des Dhyânasitzens bewegten. Mir scheint, daß sie unter ihrer Betrachtungsübung nichts anderes verstehen konnten, als eben den außergewöhnlichen Zustand der Einsamkeit und des Fastens. Von einem ganz anderen Schlage sind dagegen jene Dayancinar, die ihr ganzes Leben der Kontemplation widmen. Für solche existieren in der Mongolei besondere Klöster, welche *kit* oder *k'it* heißen. Ich konnte während meines Aufenthaltes im Lande zwei solche Konvente besuchen, einen in der Orstchaft *Ulān baxcà,* unfern von Urga, den anderen bei *Tsaghān ülajn sümè* auf den Weideplätzen der *Caxàr.* Die Lebensweise in diesen Klösern basiert auf ganz aparten Grundsätzen. Sie fristen ihr Dasein direkt auf Kosten der *Sabinàr* und haben fast gar keine Einkünfte. Götterdienste werden in ihnen selten abgehalten, denn die Lamen des Klosters sitzen meistens in der Betrachtung verschlossen in Einsamkeit und mit der schwierigen Aufgabe des Dhyâna beschäftigt. Es gibt im Konvent die Amtspersonen mit den Titeln eines *Tsorji,* eines *Gebküj,* eines *Undsàt* und eines *Nirbà,* die übrigen sind hier nicht statthaft mit Ausnahme der niederen Diener, des *Takilcì,* des *Jamà* und des *Dughànci.* Im *Dayanciïn Kit* der *Caxàr* brachte ich sechs Tage zu, ohne jedoch die Möglichkeit zu haben, mich mit einem der kontemplierenden Lamen in ein Gespräch einzulassen. Ich hatte in der Behausung des *Nirbà* Unterkunft gefunden und nur in der Unterhaltung mit ihm konnte ich meine Wißbegierde befriedigen, wenngleich der gutmütige Alte mir auch recht wenig berichten konnte.

Nach seinen Worten kommen alle Lamen, die in das Kit eintreten — und ihrer gab es im Jahre 1878 auf allen *'axar*'ischen Weideplätzen nur dreiundzwanzig — hierher, nachdem sie vorbereitend in den *mTs'an-ñid*-Schulen die höhere

Dogmatik des Buddhismus studiert. Sie sind dann meist 35 bis 40 Jahre alt, selten 30, jünger wie 30 Jahre niemals. Die Erlaubnis, im Kloster bleiben zu dürfen, erwirken sie sich beim *Tsorjì*, der den Ankömmling zunächst in seiner eigenen Jurte unterbringt, in der Kenntnis der Gebete und Götterdienste prüft und ihn schließlich, nachdem er sich von seinem aufrichtigen Streben nach den Dhyânamethoden überzeugt, der Leitung eines der ältesten meditierenden Lamen überweist. Die Wahl des Instruktors wird durch den Zufall bestimmt. Der Neuling wird der Führung desjenigen älteren Dayanci anvertraut, der zuerst nach jenes Ankunft aus der Exstase erwacht und, nachdem er seine Zelle verlassen, im Tempel erscheint, um den *Xuràl* abzuhalten. Hier empfiehlt der *Tsorjì* den Schüler seinem „durch das Schicksal vorherbestimmten" Lehrer (*dsayagha bakši*), und von diesem Tage an wird der Ankömmling in den Listen der Dayanci-Lamen des Klosters geführt. Zur selben Zeit baut man für ihn eine Jurte neben der seines Instruktors auf, obgleich er während der ersten zehn bis fünfzehn Tage nicht in derselben wohnt, sondern sich in jener und in der Gesellschaft seines Lehrers aufhält, um dessen Unterweisungen anzuhören. Festgeworden in den Grundsätzen der neuen Lebensführung, bezieht der junge Dayanci schon seine eigene Zelle und beginnt, sich der Kontemplation hinzugeben. Mit seinem Lehrer sieht er sich in der ersten Zeit alle zwei, drei Tage, später an den *Matsàk*, d. h. am 8., 15. und 30. jeden Monats; bei Erfolg in den Dhyânaübungen erscheint er bei ihm nur im Notfalle. Über solche Besuche der Schüler bei seinem Lehrer gab mir der *Nirbà* eine Menge interessanter Einzelheiten. Kommt der Schüler zum Instruktor, so hat er sich unbedingt vor ihm der Länge nach auf den Boden niederzuwerfen und fest seine Knie zu umfassen. Sich erheben und sein triftiges Anliegen vorbringen darf er erst dann, wenn der Lehrer ihn segnet, indem er ihm die Hand auf's Haupt legt. Doch sind die Dayancinar hierbei gehalten, gegenseitig die Ruhe zu achten. Es sind Fälle dagewesen, in denen der Schüler, nachdem er zu seinem Lehrer gekommen und sich vor ihm ausgestreckt, ihn in Betrachtung versunken vorfand und nun, um nicht jenes Gedankengang

zu unterbrechen, in dieser ausgestreckten Lage regungslos drei Tage verharrte. Andererseits passierte es auch, daß der Instruktor, aus dem Dhyâna erwachend, seinen Schüler, auf dem Boden vor ihm liegend, erblickte; gleichzeitig bemerkte er, daß des letzteren Hände seine, des Lehrers, Knie nicht mit der gehörigen Innigkeit umklammern, daß sie schlaff geworden sind, und das ist wiederum ein sicheres Zeichen, daß der Schüler selbst in Betrachtung versunken. In solchem Falle soll der Meister die Ruhe des Jüngers mit noch größerer Sorgsamkeit unangetastet lassen, denn das Dhyâna vor dem Antlitz des Lehrers ist das seligste und führt nicht selten zu völliger Erleuchtung.

Mit irgendeinem der meditierenden Lamen mich persönlich bekannt zu machen, lehnte sowohl der *Tsorjì* des *Dayanciïn Kit,* als auch mein gastfreundschaftlicher Wirt, der *Nirbà,* entschieden ab. Somit bot sich mir keine Gelegenheit, mit den Kontemplanten selbst darüber zu sprechen, in welcher inneren Disposition sie sich während der Periode der Betrachtung befänden. „Was machen denn diese Dayancinar und wie führen sie ihre Betrachtungen durch?" fragte ich den *Nirbà.* „Nichts, war die Antwort, sie sitzen einfach da und betrachten indessen, ohne einmal die Gebetsschnur zu rühren." (*Dsügēr sūghàtal, erikè ci tatàl ughà, bisylghàl bisylghajì bàïna.*) Ich bat den *Nirbà,* mir die Kontemplanten wenigstens im geheimen zu zeigen, und damit war er einverstanden, indem er versprach, mich mit sich zu nehmen, wenn er sich aufmache, um die Mahlzeit zu verteilen. (Man kann das *Dayanciïn Kit* am treffendsten ein Coenobium nennen). Die Mahlzeit wird hier für alle Lamen in einem Kessel gekocht und um fünf Uhr Abends auf die Jurten der Kontemplanten in kleinen hölzernen Kübelchen, die ungefähr fünf Wassergläser fassen, verteilt. In eines dieser Eimerchen wird Bouillon mit einem kleinen Stück Fleisch getan, in ein anderes — Ziegelthee. Das ist die tägliche Ration des Meditanten. Wenn der *Nirbà* den Lamen, welche im Dhyâna sitzen, das Essen bringt, betritt er die Jurte nicht, sondern hebt nur das *Dēbür* (ein Filzstück, welches das Dach bildet) an und setzt durch diese Öffnung das Kübelchen auf ein innerhalb

der Jurte befestigtes Brett nieder. Ich habe Fälle erlebt, in denen selbst diese armselige Nahrung unberührt blieb. Wir gingen. Ich nahm an, daß der *Nirbà* die Absicht habe, mich durch das Bild der Kontemplanten in Erstaunen zu versetzen, und mich deshalb zur Jurte des strengsten Asketen führe. Nachdem das *Dėbür* hochgehoben, betrachtete ich das Innere. Das war eine gewöhnliche Lamabehausung mit einem Götterschrein an der Nordwand und der Lagerstätte zur Linken, auf der rechten Seite waren einfach Filzdecken ausgebreitet und an der Wand das Brett angebracht, wohin man gewöhnlich das Essen des Klausners stellt. An der Lagerstätte, dem hergebrachten Platz des Jurteninhabers, waren zwei *Olbòk* hingelegt, auf denen der Dayanci saß. Doch, mein Gott, was war das für eine Gestalt! Ausgemergelt bis zum Äußersten, das Gesicht so bleich und abgemagert, daß man den Lama eher für eine Wachsfigur, denn für einen Menschen halten konnte. Unbeweglich hockte er da in der Gebetsstellung (*dsabilaghat*), die Hände lagen auf den Knieen, in der Rechten hielt er die Gebetsschnur, tatsächlich, ohne sie durch die Finger gleiten zu lassen, wie mir der *Nirbà* vorher gesagt; die Augen waren völlig geschlossen, das Antlitz sichtlich ruhig, aber ganz gefühllos. Während der *Nirbà* die Eimerchen mit der Mahlzeit des Eremiten niedersetzte und nach der Klosterküche ging, um weitere für einen anderen Kontemplanten zu holen, blieb ich bei der ersten Jurte und betrachtete einen Mann, wie ich ihn noch nie gesehen. Fünf Minuten stand ich so da, doch nicht eine seiner Muskeln zuckte während dieser Zeit. Diese leichenhafte Unbeweglichkeit machte auf mich einen furchtbaren, lähmenden Eindruck, als ich, von der Jurte wegtretend, dem *Nirbà* zu einer anderen folgte; noch stärker sprach dies Empfinden, wie ich zu einer dritten u. s. f. weiterging. Meine ursprüngliche Vermutung, der *Nirbà* wolle mich überraschen, rechtfertigte sich keineswegs, denn auch in den anderen Jurten sah ich dasselbe. Unter achtzehn von uns besuchten Zellen fanden wir in zweien die Kontemplanten schlafend, in einer zündete der Dayanci die Lämpchen vor den *Burxan*'en an, in den übrigen aber bot sich der gleiche Anblick: dieselben schablonenhaften Jurten mit dem

Aufbau von Götterfiguren, der Lagerstätte und dem Brett für das Niedersetzen der Mahlzeit; dieselben entkräfteten, abgehärmten, wächsernen Figuren freiwilliger Dulder mit unbeweglichem und gefühllosem Gesicht, dieselbe Totenstille, die nicht einmal von einem Seufzer durchbrochen wurde und eine tiefe Selbstversenkung des Kontemplanten verriet.

Den ganzen Abend saß ich mit dem *Nirbà* zusammen und bestürmte ihn, aufgeregt durch die ungewöhnlichen Beobachtungen, mit Fragen über die Dayancinar. Mochte nun der Lama meine Erregung bemerkt oder sie als frommes Gefühl gedeutet haben, mochten meine unablässigen Fragen nach dem Gegenstand der Betrachtungen das gute Herz des Alten rühren oder schließlich der Umstand, daß ich zufällig mich erkundigte, ob es denn nicht irgendwelche Regeln gäbe, nach denen die Versenkungsmethoden auszuführen seien — er gab, als ob er plötzlich auf den Gedanken gekommen sei, wie er mich zufrieden stellen könne, das Versprechen, mir eine Abhandlung zu besorgen, in der alle Grundbegriffe und die Reihenfolge der Betrachtungen ausgelegt wären. Am anderen Tage war das Buch in meinen Händen und der *Nirbà* weigerte sich nicht, es gemeinsam mit mir durchzugehen, dabei die nötigen Erläuterungen gebend. Es war das eine kleine Handschrift von vierundzwanzig Blatt unter dem Titel: „*Diyan-u ghol utxa kiget, bisylghaxu-ïn dsaǹ üïleïgi üneger üdsegülükci kemekdekü orośiba*". Von wem und wann dies Werkchen verfaßt war, blieb mir unbekannt, doch dient es nach den Worten des *Nirbà* für alle Einwohner des *Dayanciïn kit* gewissermaßen als Programm ihrer Tätigkeit vom Beginn bis zum Schluß des Kontemplantendaseins. Um meine Leser mit den buddhistischen Dayanci bekannt zu machen, gebe ich deshalb über ihr Leben Auskünfte, die dieser Abhandlung entnommen sind, zugleich mit den Erklärungen, die ich meinem bejahrten und liebenswürdigen Mentor verdanke.

Die Betrachtung hat ganz allgemein eine gewaltige Bedeutung in der buddhistischen Askese, und daher kommt auch die Mannigfaltigkeit ihrer Methoden. Für den Buddhisten dient die Betrachtung als Universalmittel, um a) seinen Intellekt aus der materiellen Welt emporzuheben in die ver-

borgenen Mysterien der geistigen, b) den menschlichen Geist von den Leidenschaften und Bedingungen des irdischen Daseins überhaupt und für immer zu befreien, und schließlich c) um irgendwelche übernatürlichen Gaben zu erwerben und sich anzueignen. Eine Betrachtung, angestellt, um den Intellekt nur für eine gewisse Zeit von den Objekten der materiellen Welt abzulenken, ist eine solche niederen Grades. Ihr unterscheidendes Merkmal besteht darin, daß sie durch Gesichte begleitet wird; ihr Ziel ist Befreiung des Menschen von moralischen Mängeln. Eine Kontemplation dagegen, die unternommen wird, um die beiden letzteren Zwecke zu erreichen, d. h. völlige Befreiung des Geistes von der Materie und die Erwerbung von Wunderkräften, ist die höhere, und ihre charakteristische Eigentümlichkeit liegt darin, daß sie nur noch aus abstrakten Vorstellungen besteht, ohne daß Visionen dabei auftreten. Ihrer äußeren Form nach offenbart sich die Betrachtung in Samâdhi's oder tiefen inneren Selbstversenkungen. Klarer ausgedrückt: unter dem Begriff Samâdhi verstehen die Buddhisten entweder das unwandelbar feste Haften des Gedankens an irgendeinem Objekt oder einen in sich selbst konzentrierten Zustand des Geistes, der durch irgendwelche Vorstellungen verzückt ist. Daraus wird verständlich, daß je nach dem Charakter der Betrachtung auch verschiedene Samâdhi's vorkommen. In der niederen Gruppe der Kontemplationen erscheinen die Samâdhi's, da sie nur Teilzwecke verfolgen, abgerissen und vereinzelt. Im höhern Dhyâna dagegen, das den Zweck hat, den Geist des Menschen zur grenzenlosen Vollkommenheit emporzuführen, bilden die Samâdhi's gewissermaßen eine Stufenleiter. In ihrem Komplex stellen alle diese Samâdhi's eine Reihe Entsagungen von den Bedingungen der drei Welten vor, in welche die Buddhisten das Universum einteilen, nämlich in die Welt der Gelüste, die Welt der verklärten Formen und die des Immateriellen.

Jeder, der sein Leben dem Werke der Betrachtung widmen will, soll sich vor allen Dingen einen erfahrenen Lehrer suchen, einen Freund (*saïn nükür*), der ihn auf dem erwählten Gebiete führt, ihn vor Selbstüberhebungen und den Versuchun-

gen der bösen Dämonen behütet. (Die Dämonen, mong. *šimnus*, in der Umgangssprache: *šilmu*, tib. *bdud*, von sanskr. *šama* — Ruhe und *nāša* — Vernichtung,[1]) sind nach der Vorstellung des Buddhismus Geister, die alle Wesen in das Netz der Leidenschaften verstricken und sich mühen, sie zur Sünde zu verführen, um sie dadurch im Glauben wankend zu machen. Die *Šimnus* gelten als Urheber der sinnlichen Vergnügungen, als Herren des Saṃsâra, d. h. der materiellen Welt, und als Gegner des Nirvâṇa, der geistigen Welt. Es gibt vier Arten von *Šimnus*: die des Reiches der *Teṅri* sind Urheber der Wollust, die des Leibes — Urheber der Sünde der Verfinsterung, die des Geistes — Urheber der Sünde des Zornes und die des Königs des Todes — Urheber der Sünde des Geizes.) Der Lehrer soll auch alle aufsteigenden Zweifel sogleich im Anfang beheben. Wer einmal auf immer sich zu dem Leben der Betrachtung entschlossen hat, muß jede andere Beschäftigung, alle Bekanntschaften und Besuche von Genossen aufgeben. Der meditierende Schüler soll nur seinen Lehrer und diejenigen seiner Mitarbeiter und Mitbrüder kennen, die durch eigenes Beispiel, Unterstützung und Rat einem erfolgreichen Gang seiner Betrachtungen förderlich sein können. In Anbetracht der Schwierigkeiten des Unternehmens, das der Jünger auf sich genommen, ist es ihm gestattet, einige äußere Bequemlichkeiten zu genießen, wie z. B. reichlichere Kleidung und bessere Nahrung. Diese Vorteile sind bei der Kontemplation unumgänglich notwendig für einen gleichmäßigen und ruhigen Zustand von Leib und Seele. Dafür aber soll der Schüler vor Beginn der Betrachtung sich nicht durch Objekte und Bilder ablenken lassen, die seine Gefühle in wohlige Aufregung versetzen könnten. Gleichzeitig muß er auch alle unangenehmen Eindrücke hinnehmen, die Dauer des Schlafs einschränken, ja, überhaupt nicht schlafen, seine Gedanken nicht zerstreuen und schließlich jeden Wankelmut und Zweifel an der Wirksamkeit der Betrachtung und besonders an der Reinheit und Wahrheit der Lehre Buddhas von sich fernhalten.

[1]) Diese Erklärung Pozdnejev's aus dem Sanskrit, wahrscheinlich aus Kovstevskij's Mong. Wörterbuch übernommen, ist unbegründet; dem Ausdruck liegt das sogdische *šmnū* uigurisch *š(i)mnu* zugrunde. Unkrig.

Seitens des Instruktors wird, abgesehen von den allgemeinen Verpflichtungen, besondere Aufmerksamkeit dem Schüler gegenüber verlangt, der sich seiner Führung anvertraut. Sorgsam soll er auf die Gewohnheiten des letzteren achten, auf seine Neigungen und vorherrschenden Leidenschaften, um dadurch die Möglichkeit zu gewinnen, entsprechende Mittel zur Ausmerzung seiner moralischen Mängel anzuwenden. Die hauptsächlichsten Unzulänglichkeiten der menschlichen Natur sind: Wollust, Zorn und geistige Inferiorität (***taciyanghui, urin, munxak***). In Übereinstimmung hiermit soll der Lehrer dem Adepten gegen jeden dieser Mängel einen besonderen Samâdhi vorschreiben. Wenn er z. B. bemerkt, daß der seiner Leitung anvertraute Schüler von wollüstigen Begierden bestürmt wird, so veranlaßt er ihn, sich in den „Samâdhi der Unreinheiten und der Betrachtung von Skeletten" zu versenken. Nimmt er an ihm Umnachtung der intellektuellen Fähigkeiten und Verzagtheit des Geistes wahr, dann rät er ihm, Buddha zum Gegenstand der Beschauung zu machen. Sieht er schließlich, daß Zorn den Jünger übermannen will oder daß sein Herz Gefühle des Hasses nährt, so läßt er ihn mit Hilfe gewisser Methoden das Gefühl der Liebe in sich wachrufen.

Ehe der Asket, gemäß den Angaben seines Lehrers, sich an die Ausübung der Samâdhi's selbst heranmacht, hat er einige äußere Regeln zu beobachten, ohne welche jene für ihn unmöglich sind. Diese Maßnahmen bestehen in Folgendem: Der Kontemplant begibt sich an eine einsame Stelle und läßt sich in der heiligen Pose nieder, d. h. er biegt zuerst das rechte Bein ein und legt den Fuß auf das linke Knie, den linken Fuß aber auf's rechte, oder, wenn solch' eine Stellung für ihn beschwerlich ist, so legt er das linke Bein auf das rechte Knie und biegt den rechten Fuß einfach unter das linke Bein. Nachdem er den Gürtel heruntergelassen, legt er die Hände in seinem Schoß ineinander und bewegt sich solange hin und her, bis seine Haltung völlig gerade wird, sodaß das Rückgrat mit dem Nacken (?) und die Nasenspitze mit dem Nabel in eine Linie kommt. Nachdem er darauf soviel frische Luft eingeatmet, um damit das ganze Innere seines Leibes zu füllen, stößt er sie mit einem Zuge aus, macht den Mund sofort fest

zu und schließt, wenn es Tag sein sollte, die Augen zur Hälfte, um eine zu heftige Einwirkung des Lichts aufzuheben. Wenn so der Kontemplant seinen Leib nach präziser buddhistischer Ausdrucksweise in den „normalen Zustand" gebracht, geht er zur Verlangsamung des Atmungsprozesses und zur Beruhigung der Gedanken über. Er richtet seine Aufmerksamkeit auf das Luftholen durch die Nase und beginnt in Absätzen von Eins bis Zehn zu zählen, wobei Einatmung und Ausatmung als eins gilt, und fängt die Rechnung, sobald er bis Zehn gelangt ist, von Neuem an. Durch dieses Mittel bringt er die Atmung zu einem solchen Grade von Feinheit, daß er während des Aus- und Einatmens nicht den geringsten Laut vernimmt und keine Bewegung spürt. Falls seine Gedanken sich hierbei zerstreuen sollten, so richtet er seinen Blick auf den Nabel; bemerkt er aber Schläfrigkeit (den der Zerstreuung entgegengesetzten Defekt), dann konzentriert er seinen Blick auf die Nasenspitze oder auf die Stelle zwischen den Augenbrauen. Fortgesetzte Übung in diesen Dingen läßt ohne Zweifel den Asketen das gewünschte Ziel erreichen, dispeniert seinen Geist zu angestrengter und unentwegter Aufmerksamkeit.

Hat sich der Asket mit diesen Methoden vertraut gemacht, dann geht er nach Anweisung seines Instruktors zum Samâdhi über. Um leidenschaftliche Wünsche und das Verlangen nach den Objekten des *Orcilań* auszurotten, rät ihm der Lehrer die Betrachtung von Unreinheit und von Skeletten an. Dieser Samâdhi besteht in Folgendem: Der Asket richtet seinen Blick und seine ganze Aufmerksamkeit auf die große Zehe des linken Fußes und stellt sich genau in ihrer Mitte ein kleines weißes Geschwür vor, aber nicht nur in der Illusion, sondern als tatsächlich vorhanden. Dies Geschwür bricht allmählich auf und die ganze Hälfte der Zehe taucht in weiße Färbung. Dann werden die Enden aller anderen Zehen des Fußes in den gleichen Zustand übergeführt. Hierbei soll sich der Asket, wie bei jedem anderen Samâdhi durch fremde Eindrücke nicht ablenken lassen und muß, wenn er in einen derartigen Fehler verfällt, die Betrachtung von neuem beginnen, d. h. von der Mitte der großen Zehe an. Gleichzeitig

mit der Überführung der gedachten Extremitäten in den erwähnten Zustand verbreitet sich über den ganzen Leib des Kontemplanten ein Gefühl der Wärme und besonders unter dem Herzen macht sich ein Brennen bemerkbar. Nach diesem ersten Akt ruft der Dayanci durch dieselbe Vorstellung von Geschwüren an seinem ganzen Leibe den gleichen Effekt hervor, von den Fußsohlen bis zum Scheitel, bis der ganze Körper eine einzige weiße eiternde Wunde bildet, worauf er selbst zum Skelett wird. Sobald er mit sich selbst eine solche Verwandlung hat vor sich gehen lassen, macht er alle Wesen, die das Universum bevölkern, ebenso zu Skeletten. Klar schaut er, wie sie alle auf die Wirkung seines Willens hin die äußere Hülle ihres Leibes, Fleisch, Blut, Nerven und Adern, kurz, alles Materielle ablegen und vor ihm eine Masse formloser Knochen bilden. Diese Skelette klirren aneinander, brechen und zerstieben wie die Scherben eines tönernen Gefässes. Plötzlich lodert eine mächtige Flamme empor und verzehrt die Gebeine. Während dieser Visionen kommt es vor, daß der Kontemplant, von Entsetzen ergriffen, am ganzen Leibe bebt und nicht eher aus der Verzückung erwacht, als bis ihn der Lehrer weckt. Wenn er aber infolge der Zerstreuung seiner Gedanken selbst nach längerer Zeit nicht mit dem Schauen der Skelette begnadet wird, so versenkt er sich solange in die Betrachtung des eigenen, bis sich in ihm so deutlich die Gerippe der übrigen Wesen wiederspiegeln, wie die Sterne des Himmels im klaren Wasser. Heftige seelische Erschütterungen, die der Kontemplant während der oben geschilderten Visionen durchlebt, wie auch wechselnde Gefühle des Ekels und der Furcht dienen für ihn als heilsame Arznei gegen sinnliche und weltliche Neigungen. Befreit er sich durch die voraufgehende Betrachtung nicht völlig von leidenschaftlichem Verlangen und der Anhänglichkeit an die Materie, dann schreibt ihm der Meister eine neue Reihe von Visionen vor, ebenso abschreckend und schauerlich. Alles, was nur eine angespannte Phantasie Ungeheuerliches schaffen kann, erscheint wiederum vor ihm auf Weisung des Lehrers. Manchmal bietet sich seinen Blicken das Bild verschiedener Unreinheiten, bald wird er durch Phänomene furchtbarer

Szenen entsetzt, wie z. B. des Brandes des Weltalls, von Dämonen gigantischer und monströser Gestalt, des Kampfes von Drachen, Schlangen und wilden Tieren, so daß ihn schließlich die Kräfte völlig verlassen und er mehrere Tage krank darniederliegt. Als Merkmal einer vollkommenen Befreiung des Kontemplanten von leidenschaftlichen Regungen gilt folgendes: Er erschaut einen aus seinem eigenen Skelett hervorgehenden hellen Stern, geschmückt mit goldenen Kügelchen; wenn die Zahl dieser Kügelchen zwischen zwanzig und vierzig beträgt, so bedeutet das erfolgreichen Verlauf der Meditation. Dann nimmt von seiner Stirne eine lichte Perle ihren Ausgang. Anfänglich verharrt sie an ein und derselben Stelle, dann senkt sie sich nieder und durchdringt die Erde wie auch die drei anderen Schichten des Weltgebäudes: Wasser, Feuer und Luft. Verfolgend, wie sie die Sphäre der Erde durchwandert, bemerkt der Kontemplant, wie sein eigener Leib und alle ihn umgebenden Objekte erstarren und hart werden. Geht die Perle durch die Feuerschicht, dann wird sein Körper leicht. Zieht sie durch die Fluten des Wassers, dann dringt auch an seinen Leib und an die ganze Umgebung Wasser. Schwebt sie schließlich durch das Reich der Lüfte, dann nimmt auch sein Körper den Aggregatzustand der Luft an. Nachdem die Perle den leeren Raum und das Ende des Alls erreicht, kehrt sie zurück und geht mit dem sie begleitenden Licht in den Nabel des Kontemplanten ein.

Zwecks Befreiung von intellektueller Umnachtung schreibt der Meister dem Betrachtenden den Samâdhi der Buddhavision vor. Sein Inhalt ist folgender: Vorbereitend für sein Unterfangen stellt sich der Kontemplant im Verlaufe von sieben Tagen lebendig und detailliert das Bild Buddha's in all' seiner Majestät und Schönheit vor. Nachdem er es seinem Innern fest eingeprägt, zieht er sich in die Einsamkeit seiner Zelle zurück und konzentriert mit geschlossenen Augen seine Gedanken darauf. Dann richtet er sein Sinnen ausschließlich auf die Stirn, und bald gehen aus ihr Buddhagestalten, eine nach der anderen, hervor, von genau demselben Aussehen, wie er sich Buddha vorgestellt. Erschaut der Asket eine zahllose Menge Buddha's, die sich von der Stirn

nur auf eine geringe Strecke entfernen und wieder zurückkehren, so bedeutet das, daß er noch auf einer niedrigen Stufe seines heiligen Strebens steht. Verlassen ihn aber die Buddha's auf eine um vieles größere Entfernung, so ist das ein Kennzeichen der mittleren Stufe des Erfolges in der Askese. Ziehen sie aber in außerordentlich weite Fernen, sodaß der letzte in ihrer Reihe nurmehr als ein Punkt erscheint, und kehren sie dann alle von neuem zurück, so gilt das als Merkmal, daß der Meditierende schon eine hohe Stufe geistlicher Übung erlangt. Während der Annäherung der Buddha's an den Kontemplanten nimmt die Erde eine goldene Färbung an und wird eben, wie die flache Hand, rein und durchsichtig, wie ein Spiegel. Dann richtet der Asket seine Gedanken auf das Herz, und bald beginnen auch von dieser Stelle Buddhas auszugehen, die in den Händen ein Saphirvacir (*vajra*) halten. Aus beiden Enden der letzteren kommen Heilige der drei Rangklassen hervor, von einem größeren oder geringeren Lichtschein umgeben, je nach dem Grade ihrer Heiligkeit. Sobald alle Buddha's bis auf den letzten das Herz verlassen haben, dann macht dieser Halt und stützt sich mit dem Vajra auf das Herz. Nach einiger Zeit aber kehren alle der Reihe nach wieder in dies Organ des Kontemplanten zurück. Steht der Asket auf einer hohen Stufe sittlicher Vollkommenheit, so beginnen sofort darauf aus allen seinen Poren Buddha's in endloser Zahl herauszutreten, die den ganzen sichtbaren Raum in den vier Weltrichtungen einnehmen und sich dann wieder in seinen Leib versenken. Nach dieser Erscheinung konzentriert der Meditierende sein Sinnen und seinen Blick auf den Nabel und wird an ihm eine Bewegung gewahr. Die Aufmerksamkeit verdoppelnd, erschaut er dort, einem Gänseei ähnlich, eine Erhöhung von blendender Weiße. Plötzlich verwandelt sie sich in einen prächtigen Padma, dessen Stengel aus reinstem Saphir, die Blütenkrone aus Gold besteht. Auf dieser Blume thront ein Buddha, aus dessen Nabel gleichfalls ein Padma hervorwächst, auf ihm ein neuer Buddha, und so fort. Wenn dergestalt Lotosblumen mit Buddha's die ganze Weite einnehmen, die sich in der Vorstellung des Asketen malt, dann tritt der entfernteste in den Nabel des nächsten, ihm

folgenden Buddha ein, und so kehren sie nach und nach einer in den anderen zurück, bis schließlich der letzte im Kontemplanten verschwindet. Bei weiterer Betrachtung treten aus allen Poren seines Körpers Padmablumen mit Buddha's hervor, erfüllen den ganzen Luftraum mit einem endlosen Rankenwerk und kehren dann sämtlich an ihren Ausgangspunkt durch den Nabel zurück. Dabei empfindet der Asket ein ungewöhnliches Leichtigkeits- und Wonnegefühl: sein Leib wird rein und licht, als ob er nur aus Edelsteinen bestände. Doch damit ist die Betrachtung Buddha's noch nicht zu Ende. Der Kontemplant setzt unter Anleitung seines Meisters das Anschauen des Nabels fort, und bald züngelt aus dem Scheitel seines Hauptes eine fünffarbige Flamme, die fünf wunderbare Dinge birgt. In dieser Flamme sitzt Buddha, von einer strahlenden Wolke umgeben. Aus seinem Munde fällt eine zahllose Menge Lotosblumen, die das Universum füllen. Dann entspringen dem Nabel Buddha's fünf Löwen, die alle die herausgefallenen Blumen verzehren und wiederum an ihren Ort zurückkehren. Gleichzeitig mit der Rückkehr der Löwen in den Buddha verschwindet auch die fünffarbige Flamme in seinem Leibe, während er selbst in den Betrachtenden durch dessen Scheitel eingeht. Dieser Samâdhi heißt der Löwensprung. Der Leib des Kontemplanten taucht hierbei in goldenen Schein und auf seinem Nabel bildet sich eine runde Erhöhung, weiß und rein, wie ein Himmelslicht. In der Nähe des Nabels und um die Hüften herum erblickt der Asket vier Buddha's, von deren jedem ein heller Sonnenstrahl ausgeht, bei dessen Licht der Asket alle Gegenstände im Weltall erspäht. Verschwinden die Buddha's, dann bleibt an ihrer Stelle eine weiße Flamme zurück, die den Kontemplanten nach allen Richtungen durchschneidet. Bald tritt sie hinten heraus, bald zeigt sie sich vorn, bald dringt sie in die rechte Seite ein und kommt auf der linken wieder hervor, bald verschwindet sie, umgekehrt, auf der linken, um auf der rechten zu erscheinen. Nach allen diesen Vorgängen wird der Körper des Dayanci durchsichtig und rein, und ein blendendes Weiß legt wie eine Wassermasse seine Fluten um ihn.

Noch eine andere Betrachtung Buddha's gibt es, mit

deren Hilfe der Asket geistliche Furchtlosigkeit erreicht. Man nennt sie die Anschauung Buddha's in seinem sterblichen und seinem geistigen Leibe, und sie besteht in folgendem: Nachdem der Meditierende sich das Bild Buddha's so lebendig vorgestellt, als ob er sich vor ihm befände, geht er diese Erwägungen zu seiner Belehrung durch: „Das Gesetz des Alters, der Krankheit, des Todes und der Leiden in den Wiedergeburtsstadien lastet auf dem Menschen. Selbst bei einer Neuexistenz im Lande der Himmelsbewohner trägt er heftiges Verlangen nach Vergnügungen der Sinnenlust und findet nichts, was seiner Seele einen Halt bieten könnte. Gerät er aber auf eine der Stufen der niederen Wiedergeburten, so ist er unter Qualen und Furcht nicht einmal an etwas Gutes zu denken imstande. Wohin ich auch immer meinen Blick wende, überall treffe ich auf schnelle Vergänglichkeit, Zerfall und Tod, die wie grimmige Feinde unablässig über die belebten Wesen herfallen und ihnen mit den Leiden neuer Daseinsformen in zahllosen *Galab* drohen. Ich will darum um das Heil meiner Seele sorgen und sie behüten wie eine stillende Mutter ihr Kind." Nach solchen Reflexionen stellt sich der Kontemplant Buddha in der Hülle des sterblichen Leibes vor, und zwar zu der Zeit seines irdischen Daseins, da er der Menschheit seine Majestät und Weisheit offenbarte, da er von hellem Licht umflossen und geschmückt mit den zweiunddreißig körperlichen Vorzügen[1]) den gläubigen Anhängern seine Lehre von den Mitteln der Erlösung und den Wahrheiten der Allwissenheit predigte. Dann empfindet der Asket ein Wohlgefühl, ähnlich jenem, wenn man in der heißen Jahreszeit in kühles Wasser taucht, oder im Winter in warmes.

Die Betrachtung des geistigen Buddhaleibes ist das Nachsinnen über seine moralischen und intellektuellen Vollkommenheiten. Der Kontemplant meditiert über die grenzenlose Liebe und Barmherzigkeit Buddha's, mit der er die Lebewesen von den Leiden erlöst, welche mit den Wiedergeburten verknüpft sind, und sie der Seligkeit des Nirvâṇa zuführt. Dann denkt er an die anderen Vollkommenheiten Buddha's. Ge-

---

[1]) »Grünwedel, Buddh. Kunst in Indien«, Berlin 1900, pag. 138.

langt er dabei infolge plötzlichen Verscheidens nicht an das Endziel dieser Erwägungen, dann wird er auf alle Fälle entweder als Mensch edler Herkunft wiedergeboren oder in den Welten, in welchem inkarnierte Buddha's ihre Lehre verkünden.

Gegen Zorn und Haß, die letzten unter den Mängeln der menschlichen Natur, wird der Samâdhi der Liebe vorgeschlagen. Zu diesem Zweck stellt sich der Asket die Lebewesen in drückender Qual vor. Zu seinen Füßen erscheint ein feuriger Schlund, von Wänden umgeben und von Sündern wimmelnd. Aus jeder Pore ihrer verunstalteten Leiber rinnt Blut. Von unbeschreiblichen Qualen gemartert, geben sie schreckliche Schmerzenslaute und Stöhnen von sich. Weiter malt die Phantasie dann dem Kontemplanten aus, wie diese Sünder sich in einen See von Eiter und Blut stürzen, dessen Fluten sich in Flammenströme verwandeln, die alle ihre Opfer verzehren. Unter solchen Erscheinungen erweckt der Betrachtende in sich Furchtlosigkeit und das Gelübde, die Dulder retten zu wollen, ablegend, führt er sie aus dem Schlund heraus, indem er mit der Hand die Wände berührt, worauf diese zusammenfallen. Bei der folgenden Etappe des Samâdhi überkommt den Asketen angesichts der gepeinigten Kreaturen ein so starkes Gefühl des Mitleids zu ihnen, daß plötzlich seinen Augen Tränen wie Regen entströmen. Er wischt sie weg und bringt mit ihnen das gierige Flammenmeer zum Verlöschen. Die Glut erlischt und im See bleibt nur eine Anhäufung von Eiter und Blut zurück. Kraft derselben Barmherzigkeit läßt der Asket aus seinem Leibe Wasssermasssen hervorbrechen, die alle Unreinigkeiten aus dem See fortspülen und ihn mit reinem, klarem Wasser anfüllen. Dann wächst aus ihm eine Blütenpflanze baumähnlich empor. Sowie die geretteten Wesen sie erblicken, streben sie darauf zu. Doch der Kontemplant heißt sie vorher das Wasser des Sees austrinken und sich damit waschen, und führt sie dann, selbst das Gewächs erklimmend, dorthin. Da er sieht, daß sie von Hunger geplagt werden, sättigt er sie mit plötzlich auftauchenden Speisen und macht ihren Leiden ein Ende. Nach und nach nimmt die Blütenpflanze immer größere Ausmaße an und wächst um mehrere Stockwerke. Der Asket begibt sich gemeinsam mit

den Wesen auf die zweite Plattform, wo er ihnen ein Mahl anbietet und eine Predigt über die Notwendigkeit der Buße als der Hauptbedingung in Sachen des Erlösungswerkes hält. Dann steigt er mit ihnen noch höher und unterweist sie hier über die Lehre von der Vergeltung für die Taten in den Welten der Wesensklassen. Darauf erhebt er sich in die vierte Sphäre und lädt alle unten Gebliebenen dorthin ein. Hier erfüllt sich sein Herz mit Freude, denn er findet da kostbare Metalle und edle Steine, Kleidung und alle möglichen Speisen und gibt das alles den Kreaturen hin. Während dieses Mahles singen die Himmelsbewohner heilige Hymnen, die sie auf Instrumenten begleiten. Erquickt durch diese freudigen Darbietungen, verkündet ihnen nun der Asket die höhere Lehre. Schließlich erklimmt er mit ihnen die oberste Sphäre, wo er auf eine große Menge verschiedenster süßer und aromatischer Früchte stößt, die er gleichfalls verteilt. Da erscheint mit einem Male auf dem Gewächs ein blumiger Opferaltar, welcher das Bündel eines heiligen Buches, der „Schrift der Weisheit" (*bilik-ün nom*) trägt. Der Kontemplant läßt die Wesen Blumen und Weihrauch dem heiligen Buche zum Opfer darbringen und fordert sie auf, Seele und Leib mit Hilfe von Betrachtungen zu reinigen, um sie würdig zur Annahme der erhabenen Lehre Buddha's vorzubereiten. Dann legt er ihnen die in dem Werke enthaltenen Thesen aus und setzt seinen Vortrag solange fort, bis ein helles und intensives Licht die Blütenpflanze und alle Kreaturen umflutet. Unter dem Einfluß dieses Lichtes geraten die Wesen in Entzücken und schweben nach allen Richtungen auseinander, seinen Strahlen folgend. Aus dem Leibe des Asketen löst sich gleichfalls Licht, das er sich ausdehnen und allseitig verbreiten läßt. Darauf verschwindet alles, und ringsherum herrscht nur Leere. Damit endet der Samâdhi der Barmherzigkeit, und hier liegt auch die Grenze der niederen Betrachtungen, welche mit der Welt der Gelüste zu tun haben. Dann beginnt eine Stufenleiter, von Dhyâna's, die nach der Lehre des Buddhismus auf den Gipfel völliger geistlicher Vollkommenheit führt. Diese Betrachtungen tragen, wie ich oben gesagt habe, einen besonderen Charakter: sie bestehen nur aus abstrakten Vorstellungen und machen Schritt für

Schritt die Seele von allen Formen und Bedingungen der Existenz frei.

Ebenso wurde auch schon darauf hingewiesen, daß diese höheren Betrachtungen den beiden oberen Welten der buddhistischen Kosmologie entsprechen, die zusammen acht Himmel bilden. In dieser Beziehung stellen die Samâdhi's, die zur Gruppe der höheren Betrachtungen gehören, an sich selbst ein untrennbares System dar, die „acht Entsagungen" (*naïman tebcil*) oder die „acht Übergänge" oder, schließlich, die „acht Selbstversenkungen" genannt. Die Bezeichnung „Übergänge" charakterisiert ihre Bedeutung, denn sie dienen nur als Stufen auf der Leiter allgemeiner Selbstvervollkommnung, so daß ein Haltmachen auf irgendeiner derselben nichts anderes beweist, als entweder beschränkte Aufnahmefähigkeit oder unwürdigen Zustand des Asketen. Die vier ersten „Entsagungen" oder „Übergänge" korrespondieren mit der Welt der verklärten Formen, in welcher nach der exoterischen Lehre des Buddhismus die Menschen für gewöhnliche Tugenden wiedergeboren werden. In der buddhistischen Mystik hat das damit aber noch eine andere Bewandtnis. Die letzten vier Stufen entsprechen der immateriellen Welt, von der man einen genauen Begriff nur durch das Betrachtungssystem der Buddhisten gewinnen kann. Die kosmographischen Auskünfte darüber sind sehr dunkel.

Wer zur höheren Kontemplation übergeht, muß schon kurz mit den Schwierigkeiten der Selbstversenkung bekannt und in den Dingen des Dhyâna erfahren sein. Vor allem hat er seinen Geist in eine einheitliche Verfassung zu bringen und muß fest in der Überzeugung von der Unreinheit und der Unbeständigkeit sinnlicher Befriedigung, an der die Menschen Wohlgefallen finden, gewurzelt sein.

In dieser Überzeugung versenkt er sich in den Samâdhi des Schauens von Unreinheiten und weißen menschlichen Skeletten, um einerseits seine Verachtung gegenüber sinnlichen Trieben zu stärken, andererseits, um sich zur Aufnahme der Eindrücke aus der transzendentalen Welt vorzubereiten. Er verharrt in diesem Samâdhi solange, bis aus den Gebeinen seines eigenen Gerippes Strahlen eines Lichtes von solcher

Helle hervorzuschießen beginnen, daß der Asket dabei sein Herz, den Sitz der Gedanken, erschaut und die Fähigkeit gewinnt, des letzteren Veränderungen so klar wahrzunehmen, wie einen Wasserstrahl in einem gläsernen Röhrchen. Dann taucht er in selige Untätigkeit mit seinem ganzen Wesen unter und empfindet unsägliches Wohlbehagen. Das bildet die höhere Betrachtungsstufe in der sinnlichen Welt. Leute mit intensiver Aufnahmefähigkeit erreichen diesen Zustand im Verlaufe von einer Woche gesteigerter Anstrengung, andere in drei Wochen, wieder andere aber können zeitlebens nicht an dieses Ziel gelangen. Fundamentale Hindernisse hierbei sind: moralische Mängel, Unbußfertigkeit inbezug auf die Sünden, verkehrte Überzeugungen der Vernunft und Todsünden, auch wenn sie in den Präexistenzen begangen worden sind. Doch stets soll der Kontemplant dessen eingedenk sein, daß der von ihm erreichte Höhengrad im Hinblick auf die weitere Vervollkommnung nur eine Übergangsstufe ist, und deshalb darf er auf ihr nicht in Sorglosigkeit einschlafen. Hier ist Nachsinnen über die Nichtigkeit wollüstiger Genüsse ganz besonders vonnöten. Drohen im Asketen irgendwelche Leidenschaften zum Durchbruch zu kommen, so soll er sie gleich im Keime durch passende Erwägungen ersticken. Ein Dahindämmern in diesem Zustand ist für ihn besonders gefährlich. Um das von sich fern zu halten, stellt er sich den Herrscher des Todes vor, wie er dasteht, bereit, ihn mit dem Schwertschlag des Schicksals zu treffen. Tritt dieser Zustand nachts ein, dann wäscht er sein Gesicht mit kaltem Wasser, blickt nach allen vier Himmelsrichtungen und stellt die frühere Makellosigkeit der Gedanken entweder durch Betrachtung der Sterne oder durch Nachsinnen über Buddha und seine hehre Lehre wieder her. Unter ähnlichen Methoden und Vorsichtsmaßregeln wird er schließlich von den Bedingungen der sinnlichen Welt völlig frei und vollzieht den Übergang aus dieser in jene der lichtstrahlenden Formen.

Das Eintreten des Kontemplanten in die erste (Himmels-) Sphäre der lichtstrahlenden Formen äußert sich darin, daß sein Körper durchsichtig wird. Die allerreinsten Elemente der Welt dieser Formen durchdringen sein ganzes Wesen, wie

strömende Wasser die trockene Erde tränken — sein Leib wird leicht und harmonisch. Dieser plötzliche Übergang bringt in der Seele des Betrachtenden eine heftige Erschütterung hervor. Er erwacht gleichsam wie aus einem tiefen Schlaf und empfindet ein noch nie dagewesenes Wohlbehagen, ähnlich jenem, das man durchmacht, wenn man zur Zeit drückender Hitze in kühles Wasser taucht. Anfänglich ist dieses Gefühl verworren und unbestimmt, weil es durch ein starkes Empfinden gedämpft wird. Sobald es sich aber nach und nach legt, beginnen auch die Verstandeskräfte des Kontemplanten ihre Tätigkeit. Er erschaut eine für ihn völlig neue Sphäre, die auch der geringsten Neigung zu sinnlichem Verlangen fremd ist, und die verklärte Gestalt seines Leibes. So erzeugt ein kräftiger Schlag an eine Glocke zuerst einen sich überstürzenden und ungleichmäßigen Klang, der dann allmählich in einen ebenen und ruhigen Ton übergeht. Infolge dieses Erlebens empfindet der Asket ein unbeschreibliches Wohlbehagen, das noch mehr wächst, wenn er den gegenwärtigen Zustand mit dem früheren vergleicht, über Buddha meditiert und das Gefühl der Barmherzigkeit gegenüber den Wesen, welche noch durch die Fesseln der Sinnlichkeit gebunden sind, Raum gewinnen läßt. Auf dieser Stufe kann der Kontemplant Versuche über die Macht des Samâdhi anstellen und vermittelst der ihm innewohnenden Energie den ganzen grenzenlosen Raum in verschiedenen Farben, blau, gelb, rot, weiß, erscheinen lassen oder ihn in Erde, Wasser, Feuer oder Äther verwandeln. Doch der Haupteffekt, der auf dieser Stufe in der Seele des Asketen zur Geltung kommt, ist das beständige Empfinden oder die Aufnahme von Eindrücken der neuen Welt und eine Auffassung oder Regsamkeit des Intellekts, die durch diese Empfindung ausgelöst wird. Doch können diese seelischen Bewegungen ihm auch zum Fangstrick werden, obgleich ihr Objekt ein moralisch einwandfreies oder indifferentes ist. Wenn die Seele sich fest an das kettet, was sie durchlebt, und mit den Eindrücken intim wird, so bedeutet das einen Stillstand, und sie vermag nicht auf eine höhere Stufe der Betrachtung überzugehen. In dieser Beziehung werden Empfinden und Auffassung auf den Kontemplanten dieselbe Wir-

kung ausüben, wie gemischte Geräusche (verschiedenen Ursprungs) auf einen Menschen, der schlafen will. Als Folgeerscheinung kann auch der Fall eintreten, daß Empfinden und Auffassung ihn wieder in die Bedingungen des Daseins in der Welt der Gelüste zurückbringen, ähnlich wie der Wind zuerst das Wasser in Bewegung und dann vom Grunde Schmutz nach oben bringt und es trübe macht. Auf Grund eben dieser Überlegungen stellt der Asket die Tätigkeit seiner Verstandeskräfte und das Empfinden ein und versetzt sich mit Hilfe der Selbstversenkung in die zweite Him mels-Sphäre der Welt der lichtstrahlenden Formen.

Das erste Merkmal des Betretens dieser Stufe der Beschauung ist eine tiefe Ruhe der Seele als Folge der Lossagung von Empfindungen und Auffassungen. Die Seele des Kontemplanten wird hierbei so rein und gewissermaßen durchsichtig, wie ein Gewässer in ruhigem und unbewegtem Zustande, wenn sich in ihm Himmelslichter und Berge völlig klar wiederspiegeln. Diese reine Ruhe der Seele heißt heiliges Schweigen oder innere Reinheit. Doch in demselben Maße, wie der Betrachtende sich dem Einfluß dieser neuen Sphäre unterordnet, verspürt er auch ein Entzücken, welches das Wohlbehagen der ersten Stufe bei weitem übertrifft. Dieses Entzücken bildet ein unterscheidendes Charakteristikum der zweiten Beschauungsstufe; doch ähnlich dem Empfinden und der Auffassung der ersten ist es nichts mehr und nichts weniger als ein Übergangsstadium. Wenngleich es sich für den Kontemplanten hier auch um ein Gefühl, rein und ohne fremde Beimischung, handelt, so soll er sich doch nicht daran klammern, denn jedes Festhaften ist schon ein Nachteil und endet gewöhnlich mit Gram oder Leiden. Entzücken ist auf den höheren Stufen der Betrachtung ein unfeines Gefühl, weshalb der Kontemplant sich beeilt, davon frei zu werden und in die dritte Sphäre überzugehen.

Das Wesen dieser dritten Stufe der Betrachtung liegt in einem Genießen, doch nicht in jenem, das Bestandteil der ersten und zweiten ist, sondern, wenn man so sagen darf, in einem solchen ohne Wohlbehagen und ohne Entzücken. Sein charakteristisches Merkmal kommt darin zur Geltung, daß



es 1. das ganze Wesen des Kontemplanten in seinen Bann zieht und 2. in voller Fülle zum Ausdruck gelangt, während auf den beiden niederen Stufen eine so reichliche Entfaltung infolge jenes verworrenen Gefühls nicht möglich ist, das im ersten Falle der Empfindung und Auffassung, im zweiten dem pulsierenden Auftreten der Verzückungen entspringt. Zwischen dem einen und dem anderen Genießen besteht derselbe Unterschied, wie zwischen dem Wohlbehagen, das ein erhitzter Mensch empfindet, wenn er sein Gesicht mit kaltem Wasser wäscht, und dem, wenn er zur heißen Jahreszeit mit dem ganzen Leibe in kühles Wasser untertaucht. Immerhin kann die Seele des Asketen in diesem Zustande des Genießens drei Unzulänglichkeiten durchmachen, nämlich entweder die Energie verlieren oder in heftige Bewegung geraten oder schließlich in Finsternis und Trübsal versinken. Im ersten Falle steigert der Kontemplant nachhaltig die Funktionen seines Intellekts, im zweiten schränkt er sie ein oder läßt sie ganz aufhören, im dritten endlich stellt er den früheren Zustand durch Nachsinnen über die tiefe und treffliche Lehre Buddha's wieder her. Klar ist es, daß der Asket, da der Genuß auf der dritten Stufe ein außerordentlich hoher, dem Zwange gehorchend, alle seine seelischen Kräfte anstrengt, um diesen Zustand zu erhalten. Aber das eben bringt ihn auch in Aufregung und dadurch wird das Genießen zum Leiden. Deshalb verwirft der Betrachtende dieses Stadium als ein zeitweiliges, das außerdem noch schwer aufrecht zu halten ist, und sucht Beruhigung in der vierten Himmelsphäre.

Beim Betreten der vierten Dhyânastufe rottet der Asket jedes Gefühl von Freude und Trauer, von Genuß und Leid in sich aus und bewahrt seine Seele in völliger Einfalt. Darum ist das charakteristische Merkmal dieser Stufe ein leidenschaftsloser Zustand der Seele, die ob der Freuden auf den niederen Stufen kein Bedauern trägt, ja, nicht einmal mehr an sie denkt. Diese niederen Grade der Betrachtung waren nicht nur nicht imstande, der Seele jene Einfalt zu vermitteln, nein sie waren für dieselbe vielmehr das, was der Wind für ein brennendes Lämpchen an ungeschützter Stelle ist. In dieser Beziehung ist die vierte Stufe der absolute Zustand, die drei

ersten aber dienen nur als Ansätze, genau so wie die Abhänge eines Berges zu seinem Gipfel führen. Die Buddhisten nennen diese Stufe das Stadium der Unbeweglichkeit, der unbeirrbaren Selbstversenkung, der Beruhigung. In den Höhen dieser geheimnisvollen Sphäre, an dieser Grenzmark der Welt der verklärten Formen, ist der Kontemplant schon über alle Kräfte der Natur erhaben: er sieht alles, was im Kosmos vorgeht, vernimmt alle Reden, kennt alle Gedankengänge der Wesen, erinnert sich seiner Präexistenzen, kann ungehindert das Universum durcheilen. Seine Gefühle erweitern sich zu einer grenzenlosen Fülle: ergibt er sich jenem der Liebe, dann umfängt er damit die ganze Welt, Freunde und Feinde, Nahe und Ferne, und schließt darin auch alles ein, was da „kreucht und fleucht", bis zu den kaum bemerkbaren Insekten. Läßt er das Gefühl der Barmherzigkeit walten, so hat er Mitleid mit der ganzen Welt und sieht selbst in den Genüssen der Wesen nur die Leiden. Wenn er beim Nachsinnen über die Erhabenheit der Lehre Buddha's, die die Menschheit vom Elend befreit und sie zur Stätte der Beruhigung führt, in Entzücken gerät, dann läßt er alle Wesen, die das Weltall bewohnen, an dieser Freude teilnehmen. Versinkt er schließlich, nachdem er sich von allen Gefühlsfunktionen losgesagt, in Leidenschaftslosigkeit, dann führt er diesen Zustand bis zur Verneinung der Wirklichkeit der Erscheinungen und ausschließlicher Anerkennung einer alles durchdringenden Leere durch. Auf dieser Stufe kann sich der Kontemplant in spezielle Samâdhi's versenken, die einen höheren oder geringeren Grad der Wohltätigkeit gegenüber den Kreaturen zum Ziel haben. Solche sind die Samâdhi's der Festigkeit, der Majestät, der Beschwörungen, welcher die Wirkungen von Gift aufhebt und physisches Elend beseitigt, wie Hagel, Epidemien usw., der Samâdhi, der Dämonen verscheucht, jener, der Regenwolken zur Zeit der Dürre, der Errettung und Behütung der Menschen auf Wasserwegen, des Versehens mit Speise und Trank in der Wüste, der Reichtum verschaffende, jener der Belebung von Menschen, welche in Ohnmacht liegen, der Samâdhi der Auferweckung vom Tode, der Wiedergabe des Gehörs den Tauben, der Sehkraft den Blinden, der Sprache den Stummen u. s. f.

Aber wie hoch auch immer die Vollkommenheit sein mag, die der Asket auf der vierten Stufe der Betrachtung erreicht, sie bildet noch nicht die letzte Grenze, denn hinter ihr liegt noch die ganze Region der unkörperlichen Welt. Diese Welt besteht, ähnlich jener der lichtstrahlenden Formen, gleichfalls aus vier Himmelssphären, denen in der Betrachtung vier Samâdhi's entsprechen. Der erste Himmel heißt die Region der grenzenlosen Leere, der zweite — die des schrankenlosen Wissens, der dritte — die Region des Nicht-Seins und endlich der vierte — die der Verneinung von Denken und Nicht-Denken.

Die erste Stufe in der Betrachtung der unkörperlichen Welt ist der Samâdhi der Leere. Um sie zu erreichen, befreit sich der Asket von den Formen der sichtbaren Welt durch die folgenden Gedankengänge: „Alles, was eine Form hat, ist zeitweilig, nicht selbständig, nichtig und verursacht nur Leiden. Unterwirft man die Formen einer Analyse, dann erhalten wir als Ergebnis, wenn man sie in ihre Komponenten und sogar Atome zerlegt, rein nichts; deshalb hat auch unser Leib, als aus Teilen zusammengesetzt, keine selbständige Existenz. Nehmen wir beispielsweise einen Teil des menschlichen Körpers, das Organ des Sehens. Das „Auge" besteht aus zehn Elementen: den vier groben Grundstoffen, Erde, Wasser, Feuer und Äther, den vier feinen, Farbe, Geruch und Empfindungsvermögen des Körpers und schließlich aus schwarzen und weißen Kreisen. Löst man das „Auge" in diese Teile auf, so ist es als solches natürlich nicht mehr da. Ein Lichtstrahl, rein und ohne Beimischung, der die Funktion des Sehens auslöst, ist schließlich auch das Produkt (der Wirkungen) der vier Elemente, und obgleich er nichts Fremdes an sich hat, verrät er bei der Berührung mit den Objekten sein wahres Wesen und zerfällt. Dabei nennen wir „Auge" das, was die Objekte wahrnehmen kann; wenn es aber keine Objekte gibt, so gibt es auch selbstverständlich kein „Sehen". Nach dieser Methode werden auch alle übrigen Teile des Leibes hinsichtlich ihrer Existenz annulliert, darauf alle materiellen Formen und endlich die Wesen, alles wird der Zerlegung unterworfen und erweist sich als Leere. Nachdem dergestalt den

Formen das Siegel der Verneinung aufgedrückt worden, richtet der Asket seine Aufmerksamkeit auf die Leere des eigenen Körpers, so auf den Mund, die Nase, die Kehle, die Augen, die Brust und den Magen, fest davon überzeugt, daß Formen — Unrast sind, Leere dagegen — Ruhe. Sobald seine Seele diese Gewißheit in dem Gedanken an die Leere gewinnt, dann beginnen die Leere-Vorstellungen hinsichtlich seines eigenen Leibes allmählich solange an Ausdehnung zuzunehmen, bis schließlich sein Körper ganz und gar verschwindet. Darauf führt der Kontemplant auch alle anderen Formen in diesen Zustand über, sodaß für ihn endlich Alles in eine allgemeine Leere übergeht. Die gesamten Funktionen seiner Seele sind in diesem Zeitraum ausschließlich auf die Leere gerichtet. Im Resultat reißt sich seine Seele völlig von Formvorstellungen los und schwebt geschwind durch die unermeßliche und grenzenlose Weite dahin, wie ein Vogel, der seinem Käfig entschlüpft, in den er bisher eingeschlossen war. Darin besteht eben der Samâdhi der Leere, welcher die abstrakte Idee des schrankenlosen Raumes zum Gegenstand hat.

Doch auch auf dieser Stufe der Betrachtung macht der Asket noch nicht Halt, denn ihm geht die Erkenntnis auf, daß die Leere auch nur eine seiner Vorstellungen, mithin den Bedingungen der Existenz unterworfen ist, d. h. sie war anfänglich da, dann aber wird sie nicht vorhanden sein, sie existierte früher nicht, um darauf zu erscheinen, folglich ist sie nicht irgend etwas Ewiges oder Unveränderliches. Darum bricht der Betrachtende seine Beziehungen zur Leere ab und strebt die höhere Selbstversenkung an. Er erkennt, daß erstere ein Produkt seiner persönlichen Kraft der Verstandesfunktionen ist, und in der Annahme, daß nur diese Kraft allein wahr ist, konzentriert er eben auf sie seine Gedanken. Zu gleicher Zeit wird denn auch das Vermögen seiner Verstandesfunktionen klarer und klarer, weiter und weiter, wie die Flamme einer Leuchte oder wie ein Gewässer, das über seine Ufer tritt, und umfaßt das Vergangene, das Gegenwärtige und Zukünftige in Grenzenlosigkeit und Unermeßlichkeit. Darin besteht der Samâdhi des schrankenlosen Wissens mit dem abstrakten Inbegriff von der Zeit.

Ferner aber kommt dem Kontemplanten zum Bewußtsein, daß die Macht der Verstandesfunktionen genau genommen auch nur ein Trugbild ist, dem keine Realität zu Grunde liegt. Denn es erscheint in Abhängigkeit von fremden Objekten und es verschwindet, sobald diese verschwinden, sowie die Wahrnehmung von Gerüchen aufhört, wenn sie verwehen. So ist denn sinnliches Begehren Illusion, die Formen — Illusion, die Leere — Illusion, die Macht der Verstandesfunktionen — Illusion. Alles Trug und folglich — Nicht-Sein. Darum muß im Nicht-Sein die Beruhigung verborgen liegen. Mit diesem Gedanken vertieft sich der Asket in den Samâdhi des Nicht-Seins, d. h. in einen Zustand außerhalb der Bedingungen von Raum und Zeit. Trotzdem aber bleibt im Kontemplanten noch immer die Tätigkeit der Seele wirksam. Worin äußert sich diese Tätigkeit? In der Überzeugung vom Nicht-Sein, entgegengesetzt der Überzeugung vom Sein, die in allen niederen Sphären herrscht. Die Überzeugung vom Nicht-Sein ist eine exklusive und mithin wandelbare Anschauung, welcher der leidenschaftliche Hang zu dieser Überzeugung auf dem Fuße folgt, diesem aber wieder — Verfinsterung des Intellekts und dann weiter — die Wiedergeburten. Deshalb verwirft der Betrachtende die Region des Nicht-Seins und erhebt sich zur höchsten in den drei Welten, in der es nach der Ausdrucksweise der Buddhisten weder Denken noch Nicht-Denken gibt, ein rein negativer Zustand, der die Idee des Ruhens der Vernunft in sich schließt. Doch ist diese Idee der Ruhe im Hinblick auf ihre negative Eigenschaft so unbestimmt, daß sie eher als ein Übergangsgebiet oder als ein Bindeglied zwischen der vorhergehenden Region und der endlichen Lossagung von der Welt gelten kann. Allem Anschein nach bewegen sich die Buddhisten, sobald sie den Betrachtungsmethoden in einer höheren Schauungs-Sphäre ihren Platz angewiesen, nur auf den Pfaden absoluter Verneinung, die Anwendung jedes positiven Ausdrucks ängstlich vermeidend, denn jeder ausschließliche Begriff, mag er nun positiv oder negativ sein, ist seinem Wesen nach trügerisch. Dieser höchste Samâdhi ist die achte und letzte Stufe der höheren Betrachtung. Sie steht an der Grenze der ewigen Ruhe, welche Nirvâṇa heißt.

Das sind die verschiedenen Etappen der Betrachtungen im aufbauenden Gang der Entwickelung des Kontemplantenlebens von Anfang bis zu Ende. Ich fragte meinen Mentor, ob es denn in der Tat bei ihnen solche Dayancinar gäbe, die, wenn sie ihr Leben beschlössen, direkt das Nirvâṇa erreichten. Er antwortete mir, daß es schwierig sei, über den seelischen Zustand des einen oder anderen Asketen ein Urteil abzugeben, und darum könne man auf diese Frage auch nichts Positives entgegnen. Man darf also nach allem kaum annehmen, daß heutzutage solche Kontemplanten existieren. Um mittelst der Betrachtungen das Nirvâṇa zu erreichen, ist es nötig, alle ihre Stufen durchzumachen. Das ist aber absolut unmöglich, nicht nur im Verlauf e i n e s Menschenalters, sondern auch mehrerer *Galab*, denn jede Stufe schließt ganze Dutzende von Samâdhi's in sich ein. Erklären konnte mir mein Gewährsmann diese nicht, gab mir dafür aber eine Liste ihrer Titel, die ich hier anführe:

1. ***Śirwaṅ bradikabut-un ülü bulikdaxu samadi***: der nicht ermüdende Samâdhi der Śrâvaka's und Pratyekabuddha's.
2. ***Erdeni motor samadi*** (skr. ***ratnamudrâsamâdhi***): der S. der kostbaren Mudrâ.
3. ***Arsalan-u maśida uxaghulukci samadi***: der trefflich unterweisende Samâdhi des Löwen.
4. ***Saïn saran samadi*** (skr. ***sucandrasamâdhi***): der gute Mondsamâdhi.
5. ***Tsoktu sara-ïn ilaghuksan samadi*** (skr. ***śrîcandrajinasamâdhi***): der siegreiche Samâdhi des majestätischen Mondes.
6. ***Xamuk nom-ut-atsa maśida ülemji samadi***: der um vieles höher als alle Dharma's dastehende Samâdhi.
7. ***Xamuk nom-ut-un motor samadi*** (skr. ***sarvadharmamudrâsamâdhi***): der Mudrâsamâdhi aller Dharma's.
8. ***Usnir-i maśida üdseküi samadi***: der klar den Scheitelschmuck (***üsnir***, bezw. ***usnir*** — skr. ***uṣṇîṣa***) erschauende Samâdhi.
9. ***Nom-un tüb-tür maghat boluksan samadi***: der fest im Zentrum der Dharma's ruhende Samâdhi.
10. ***Maghat tsoktu ilaghuksan belgetü samadi*** (skr. ***niyataśrîjinalakṣaṇasamâdhi***): der Samâdhi mit dem wahrhaft majestätisch-siegreichen Merkmal.

11. *Wacir samadi* (skr. *vajrasamâdhi*): der Donnerkeil-Samâdhi.
12. *Xamuk nom-ut-tur oroxu-īn motor samadi* (skr. *sarvadharmâvatâramudrâsamâdhi*): der Mudrâsamâdhi des Eintritts in alle Dharma's.
13. *Samadi-dur xaghan metü maši orošiksan samadi*: der Samâdhi, welcher sich gleich einem König völlig in dem Samâdhi niederläßt.
14. *Gerel-i mašida gharghakci samadi*: der intensiv Licht schaffende Samâdhi.
15. *Aīmak-ut-i mašida dsokiyaksan samadi*: der die Abteilungen fest gründende Samâdhi.
16. *Üneger ülemji boluksan samadi*: der in Wahrheit vorzügliche Samâdhi.
17. *Maghat üges-tür labta(n) oroxui samadi*: der zweifellos in die zuverlässigen Aussprüche eindringende Samâdhi.
18. *Nere üges-tür üneger oroxui samadi*: der sich mit Name und Begriff (?) eingehend befassende Samâdhi.
19. *Eteget-i masi üdsekü̈i samadi* (skr.... *sudrišasamâdhi*): der das Abseitsliegende eingehend betrachtende Samâdhi.
20. *Motor-i ughughata barixui samadi* (skr. *mudrâparidharasamâdhi*): der völlig die Mudrâ('s) umfassende Samâdhi.
21. *Ebdeši ügei samadi*: der unzerstörbare Samâdhi.
22. *Xamuk nom-ut üneger xuraxui dalai-īn motor samadi*: der Mudrâsamâdhi des Meeres (skr. *sâgaramudrâsamâdhi*), das in Wahrheit alle Dharma's in sich schließt.
23. *Oktarghui-yi delgerengüi-e dügürgekci samadi*: der den Himmel weit anfüllende Samâdhi.
24. *Wacir-un mandal samadi* (skr. *vajramaṇḍalasamâdhi*): der Donnerkeil-Kreis-Samâdhi.
25. *Ilaghuksan belge-īn üdsügür-deki tsarbaghun-u cimek samadi* (skr. *dhvajâšulabâhvalaṃkârasamâdhi*): der Samâdhi des Armschmucks auf der Spitze des Siegeszeichens.
26. *Tsoktu erketen samadi*: der majestätische Samâdhi der Empfindungen.
27. *Ündüsün-i daghan otuksan samadi*: der, dem Prinzip folgend, fortschreitende Samâdhi.
28. *Arsalan maši üdsügürgekü̈i samadi*: der hoch aufstrebende Löwensamâdhi.

29. *Kündüledüksen samadi*: der (auf dem Wege) Halt machende Samâdhi.
30. *Niswanis-i tebcikūi samadi* (skr. *apagatakleśasamâdhi?*): der den Hang zur Materie verwerfende Samâdhi.
31. *Maśi gegegen samadi* (skr. *pradyotasamâdhi*): der außerordentlich lichte Samâdhi.
32. *Ülü eriküi samadi*: der nichts suchende Samâdhi.
33. *Oron-dur śitüksen ügei samadi*: der Samâdhi, welcher sich nicht auf ein Objekt verläßt.
34. *Setkil ügei samadi*: der Samâdhi ohne(Tätigkeit des)Geist(es).
35. *Kkir ügei dsula samadi* (skr. *vimalapradîpasamâdhi*): der Samâdhi des makellosen Glanzes.
36. *Kidsaghalal ügei gereltü samadi* (skr. *anantaraśmîsamâdhi*): der Samâdhi des unermeßlichen Lichtes.
37. *Geïgülükci samadi*: der erleuchtende Samâdhi.
38. *Xamuk-i geïgülükci samadi*: der alles erleuchtende Samâdhi.
39. *Degedü arighun samadi* (skr. *vasuśuddhasamâdhi*): der erhaben-reine Samâdhi.
40. *Kkir ügei gerel-tü samadi* (skr. *vimalaraśmîsamâdhi*): der Samâdhi des fleckenlosen Lichtes.
41. *Bayasxakci samadi* (skr. *muditâsamâdhi*): der erfreuende Samâdhi.
42. *Tsakilghan-u samadi* (skr. *śambâsamâdhi*): der Samâdhi des Blitzes.
43. *Baraśi ügei samadi* (skr. *akṣayasamâdhi*): der unerschöpfliche Samâdhi.
44. *Ülü doroïdakci samadi*: der nicht nachlassende Samâdhi.
45. *Jibxulaṅ-tu samadi* (skr. *balasamâdhi*): der machtvolle Samâdhi.
46. *Baraxui-atsa aṅgijiraksan samadi*: der von der Vollendung ablassende Samâdhi.
47. *Ülü küdülküi samadi*: der Samâdhi der Unbeweglichkeit.
48. *Ebdereküi ügei samadi*: der nicht zugrundegehende Samâdhi.
49. *Naran-u dsula samadi* (skr. *sûryapradîpasamâdhi*): der Sonnenglanz-Samâdhi.

50. *Kkir ügei saran samadi* (skr. *vimalacandrasamâdhi*): der fleckenlose Mond-Samâdhi.
51. *Bilik-ün dsula samadi* (skr. *vijñâ(prajñâ)pradîpasamâdhi*): der Samâdhi der Leuchte der Weisheit.
52. *Todorxai gegen samadi*: der klare lichte Samâdhi.
53. *Üile üiletküi samadi* (skr. *karmakarasamâdhi*): der Taten vollführende Samâdhi.
54. *Tsoktu belge bilik samadi* (skr. *śrîprajñâsamâdhi*): der majestätische Weisheits-Samâdhi.
55. *Wacir metü samadi*: der einem Donnerkeil gleiche Samâdhi.
56. *Setkil aksan samadi*: der Geist(estätigkeit) repräsentierende Samâdhi.
57. *Saitur orośiksan samadi*: der völlig eindringende Samâdhi.
58. *Erdeni-în kidsaghar samadi* (skr. *ratnântasamâdhi*): der Grenz-Samâdhi des Kleinods.
59. *Degedü nom-un motor samadi* (skr. *vasudharmamudrâsamâdhi*): der Mudrâ-Samâdhi des erhabenen Gesetzes.
60. *Xamuk nom-ut tekśi satsaghu samadi* (die Vorlage hat „*nom-ut*", was keinen Sinn gibt; es ist zweifellos „*nom-un*" zu lesen), (skr. *sarvadharmopekṣâsamasamâdhi*): der indifferent gleichmäßige Samâdhi aller Dharma's.
61. *Bayaśxulaṅ-i* (der Text hat fehlerhaft das Dativ-Lokativ-Suffix „*a*") *tebcikü samadi*: der Samâdhi, welcher sich von der Freude lossagt.
62. *Nom-iyar ülemji boluksan samadi*: der dank der Dharma's hervorragend gewordene Samâdhi.
63. *Maśida tarxaksan samadi*: der außerordentlich verbreitete Samâdhi.
64. *Xamuk nom-ut-un üges-i saïtur ilghakci samadi*: der die Worte aller Lehren trefflich unterscheidende Samâdhi.
65. *Üsük-üt-i maśi dsokiyaxui samadi*: der die Silben recht anordnende Samâdhi (*üsük* ist „Buchstabe", „Silbe"; gemeint sind hier natürlich die Dhâraṇî's, wenn nicht gar ausschließlich die „*jirghughan üsük*", die „sechs Silben" des „*Oṃ ma-ṇi pad-me hûṃ*").
66. *Üsük-etśe xaghatsaksan samadi*: der die Dhâraṇî's vermeidende Samâdhi.

67. *Setkikdegün-i tasulukci samadi*: der Samâdhi, welcher das, was Gegenstand des Nachsinnens ist, vernichtet (wörtlich: abreißt).
68. *Yegütkel ügei samadi* (tib. *'p'o-med-tiṅ-ṅe-'dsin-bsam-gtan*): der unvergängliche Samâdhi.
69. *Dsüil ügei samadi*: der Samâdhi ohne Auswahl(?).
70. *Nere maghat-iyar oroxui samadi* (skr. *nâmaniyatâvatâra-samâdhi*): der Samâdhi des Eintritts mit Hilfe des zuverlässigen Namens. (Vielleicht kann der mong. Ausdruck auch mit einem anderen terminus technicus, „*ünen maghat mür-tür oroxui* — die Hinwendung auf den Weg der Wahrheit" identifiziert werden).
71. *Oron ügegüi-e yabukci samadi*: der allerorten wandelnde Samâdhi.
72. *Bürügültsekü ügei samadi*: der nicht trübe werdende Samâdhi.
73. *Yabudal-lugha tegüsüksen samadi*: der durch Übungen gekennzeichnete Samâdhi.
74. *Küdüleši ügei samadi* (skr. *acalasamâdhi*?): der unwandelbare Samâdhi.
75. *Oron-atsa nükciksen samadi*: der an den Objekten (der sinnlichen Wahrnehmung) vorübergehende Samâdhi.
76. *Xamuk erdem-ün cighulghan boluksan samadi* (skr. *sarvaguṇasaṅgamasamâdhi*): der in der Ansammlung aller Vorzüge (Tugenden, Verdienste) bestehende Samâdhi.
77. *Setkil ügei aksan samadi* (skr. *acittasamâdhi*): der Samâdhi ohne Geistestätigkeit.
78. *Buyan kešik gegegen-e delgereksen samadi*: der Samâdhi, bei dem sich moralisch-religiöses Verdienst und Wohltaten in Klarheit verbreiten.
79. *Bodi mütse-tü samadi*: der Samâdhi mit der Bodhi-Partikel.
80. *Kidsaghalal ügei sambagha samadi* (skr. *anantaspratibhâna-samâdhi*?): der Samâdhi unermeßlicher (moralischer und intellektueller) Fähigkeiten.
81. *Satsa busu-lugha satsaghu samadi*: der gleichmäßige Samâdhi mit (der Eigentümlichkeit des) Nicht-Plötzlichem(n).

82. *Xamuk nom-ut-atsa nükcikūi samadi*: der an allen Daseinsformen vorübergehende Samâdhi.
83. *Ughughata oktalukci samadi*: der völlig trennende Samâdhi.
84. *Düri ilete bütüksen samadi*: der klar zum sichtbaren Ausdruck gelangte Samâdhi.
85. *Nigen dsüil-tü samadi*: der Samâdhi mit einem Klassenmerkmal.
86. *Maśi gegeküi ügei samadi*: der nicht sonderlich verleugnende Samâdhi.
87. *Badaranghui dsula samadi* (skr. *jvalakaraśtsamâdhi*): der Samâdhi der flammenden Leuchte.
88. *Ilete setkiküi ügei samadi*: der Samâdhi der bewußten Untätigkeit des Geistes.
89. *Baraśi ügei xaghurtsak samadi*: der unerschöpfliche Kästchen-Samâdhi (so wörtlich; es dürfte aber ein Druckfehler vorliegen, dadurch entstanden, daß beim Setzen die täuschend ähnlichen Lettern für die Laute „*m*" und „*ts*" verwechselt worden sind, bzw. „*m*" umgedreht wurde; statt „*xaghurtsak* — Büchse, Kästchen" ist „*xaghur-mak* — Betrug, Trugbild, trügerisch, eitel, unwahr" zu lesen, sodaß wir skr. *akṣayaśâthasamâdhi*, „der unerschöpfliche Trugbild-Samâdhi" erhalten, was jedenfalls besser in den Rahmen paßt).
90. *Sejik-i maśida arilghakci samadi* (*sejik-i arilghaxu* = tib. *dogs-bsal-ba*): der die Zweifel radikal beseitigende Samâdhi.
91. *Oron bolghaxui ügei samadi*: der Samâdhi, welcher kein Objekt (mehr) aufkommen läßt.
92. *Nigen-e maśi dsokiyaksan samadi*: der mit einem Male intensiv wirkende Samâdhi.
93. *Dokiya ba daghun-dur oroxui samadi* (skr. ...*śabdâvatârasamâdhi*): der auf Sprache und Stimme (in seiner Wirkung) übergehende Samâdhi.
94. *Cinar-i ughughata arilghakci samadi*: der die natürlichen Eigenschaften völlig auslöschende Samâdhi.
95. *Toktoghaxui oyotu samadi*: der Samâdhi der grundlegenden Funktionen von Intellekt und Seele.

96. *Jirüketü samadi* (skr. *hṛdayasamâdhi*): der entschlossene (wörtl. „herzhafte") Samâdhi.
97. *Kkir ügei delgereksen samadi*: der sich makellos ausbreitende Samâdhi.
98. *Tsakilghan-u gereltü samadi* (skr. *śambâraśmîsamâdhi*): der Samâdhi mit dem Lichte des Blitzes.
99. *Yeke cimek samadi* (skr. *mahâlaṃkârasamâdhi*): der große Schmuck-Samâdhi.
100. *Xamuk büküi-etse gerel bolghakci samadi*: der aus jeder Existenz Licht schaffende Samâdhi.
101. *Samadi tekśidüksen samadi*: der zur gleichmäßigen Kontemplationsmethode sich auswirkende Samâdhi.
102. *Beye-în gem-i üneger arilghakci samadi*: der die Sünden des Leibes wahrhaft heilende Samâdhi.
103. *Xamuk degedü• dsüil-lüge tegüsüksen samadi*: der durch alle erhabenen Klassen gekennzeichnete Samâdhi.
104. *Naïralduxui ba aṅgijiraxui ügei samadi*: der weder harmonierende noch sich loslösende (neutral bleibende) Samâdhi.
105. *Uxaghan-iyar sansar-un irughar-i anu dotoraban oroghuluksan samadi*: der auf dem Wege der Verstandestätigkeit im eigenen Innern den Grund (für den Begriff) vom Saṃsâra legende Samâdhi.
106. *Daghun egeśik-üt-lüge xaghatsaksan samadi*: der mit Stimme und Laut die Trennung durchführende Samâdhi.
107. *Xamuk jirghalaṅ dsobalaṅ-ut-tur bayasxui ügei samadi*: der über alle Freuden und Leiden sich nicht freuende Samâdhi.
108. *Ünen maghat kiget xamuk aljiyas-i üneger arilghakci samadi*: der die feste Überzeugung und alle (leidenschaftliche) Abspannung vernichtende Samâdhi.
109. *Xamuk aṅgijiraxui ba türitküi-yi üneger amughulukci samadi*: der jede Trennung und jedes Hindernis in Ruhe verlaufen lassende Samâdhi. (Statt „*türitküi* — skr. *nirodha* — Hindernis" könnte man auch „*düritküi*" lesen, da „*t*" und „*d*" am Wortanfang den gleichen Ductus haben; „*düritküi*" bedeutet „Form, Aussehen haben, etwas vorstellen", was hier gleichfalls einen Sinn geben

würde; ich persönlich ziehe die Lesart „*türitküi*“ mangels anderer Belege vor).

110. *Toghosun ügei büget toghosun-atsa angijiraksan samadi* (skr. *arajarajasamâdhi*?): der sich vom Nicht-Irdischen und dem Irdischen (der Makellosigkeit und der Sünde) freimachende Samâdhi.

111. *Niswanis ügei-e üneger xariya-tu samadi* (*xariya* steht hier statt des gebräuchlicheren *xamiya* oder *xabiya* von derselben Bedeutung, „Anteil, Beziehung, zugehörig“): der Samâdhi mit dem wahrhaften Anteil an der Befreiung vom Hange zur Welt (*niswanis ügei*, skr. *anisvana*, tib. *ñon-moṅs-med-pa* ist nach Kovalevskij pag. 653 auch Epithet der Śrâvaka's).

112. *Niswanis-tan bükün-i niswanis ügei bolghakci samadi*: der alle mit dem Hang zur Welt Behafteten hanglos machende Samâdhi.

114. *Tegüncilen kü cinar-tur adsu setkil ügei samadi* (skr. *tathâbhâvâcittasamâdhi*): der Samâdhi, welcher ohne intellektuelle Tätigkeit in der Natur, wie sie nun einmal beschaffen ist, verharrt.

115. *Kele-ïn gem-i maśi ebdekü-ïn tula oktarghui metü boluksan samadi*: der, um die Sünden der Zunge wirkungsvoll zu brechen, himmelsgleich gewordene Samadhi.

116. *Oktarghui metü torxui ügei-ïn tula maśi aldaraghat xaldaxui ügei samadi* (skr. *âkâśâṅgapra... anupraliptasamâdhi*): der zum Zwecke der Aufrechterhaltung der Himmelsgleichheit sich definitiv freimachende und nicht haften bleibende Samâdhi.

BÜCHERBESPRECHUNGEN

Helmuth v. Glasenapp: Brahma und Buddha. Die Religionen Indiens in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 350 S. Deutsche Buch-Gemeinschaft, Berlin (1926). Halbl.

Der Verfasser, der außer anderen Arbeiten durch seine in rascher Folge erschienenen Veröffentlichungen „Der Hinduismus", „Indien; Volk und Kultur" und „Der Jainismus" (warum nicht Jinismus? Wir sagen doch auch nicht Bauddhismus, sondern Buddhismus) in weiteren Kreisen bekannt geworden ist, legt uns in diesem seinem neuesten Werk eine Darstellung der indischen Religionen in ihrer geschichtlichen Entwicklung vor, in der alles Wesentliche und Wissenswerte mit großem Fleiß und Geschick zusammengetragen ist. Auch hier tritt uns wieder die außerordentlich klare und präzise Ausdrucksweise entgegen, durch die sich schon die bisherigen Arbeiten des Verfassers auszeichneten. Dabei ist der neueste Stand der Forschung, wie die äußerst wichtigen Ausgrabungen und Funde von Mohenjo-Daro und Harappa, berücksichtigt worden. Nachdem sich G. im ersten Abschnitt über die Religion der Primitiven, die Rassen und Sprachen und über die Kultur und Religion im vorgeschichtlichen Indien, wobei auch der neuerdings von F. O. Schrader vermuteten Zusammenhänge zwischen den dravidischen und uralischen Sprachen gedacht wird, sowie über die Kultur und Religion der Indogermanen ausgelassen, gibt er im nächsten Abschnitt (p. 48—108) eine Darstellung der Religion des Veda. Es folgen dann die Religionen der klassischen Zeit: Brahmanismus, Jinismus und Buddhismus, dieser während der Zeit seines Bestehens in Indien. Der folgende Abschnitt behandelt die indischen Religionen in Süd-, Mittel- und Ostasien. Hier hätten einzelne Gebiete, wie Birma und Siam, vielleicht eine etwas eingehendere Darstellung verdient. Der letzte Teil bespricht den Hinduismus der neueren Zeit, Orthodoxe und Sektirer, islâmische Einflüsse und Einwirkungen des Westens. Dem Text sind 35 Illustrationen, z. T. nach schwer zugänglichen Vorlagen, in guter Reproduktion beigegeben. Das Buch ist zur Einführung und Orientierung für weitere Kreise in hervorragendem Maße geeignet, so daß man ihm einen möglichst großen Leserkreis nur wünschen kann. Die recht solide und geschmackvolle Ausstattung, für die der Verlag Sorge getragen, sei als letztes noch lobend hervorgehoben. Bei dieser Gelegenheit sei auch der ebenso originellen wie nützlichen Arbeit und Betriebsform der „Deutschen Buch-Gemeinschaft" Erwähnung getan, deren Kreis von rund 300 000 Mitgliedern (in zwei Jahren!) als ein sehr achtenswerter Erfolg betrachtet werden muß.

K. Seidenstücker.

Wegener, Georg, Prof. Dr.: **„China, ein Zukunftsproblem".** Sechs Vorträge. Flugschriften des „Tag" Nr. 19 (Verlag August Scherl G. m. b. H. Berlin). Steif brosch. Mk. 1.—.

Europa hat sich in der Vergangenheit an China schwer versündigt,

vom Opiumkrieg der Engländer an bis zum sogenannten Boxerprotokoll, das eine Vorausnahme des Versailler Vertrages, auf Ostasien übertragen, war. China wurde als Objekt wirtschaftlicher und politischer Machtgelüste Europas behandelt. Und es hat infolge davon tiefergreifende Schädigungen seines wirtschaftlichen und kulturellen Lebens über sich ergehen lassen müssen. Aber Europa hat gleichzeitig eine Beurteilung Chinas geschaffen, die ihm das Recht zu diesem Vorgehen zu geben schien. China, das von den gebildeten jesuitischen Missionaren in seiner kulturellen Bedeutung geachtet und anerkannt war, wurde zum Ausbund aller Laster. Und über kein anderes Land — Deutschland im Weltkrieg vielleicht ausgenommen — ist ein so ekler Strom von Verleumdungen von seinen Bedrückern ausgegossen worden wie über China. Da ist es nun sehr nötig, daß allmählich etwas zur Aufklärung getan wird. Besonders wir Deutschen müssen uns allmählich daran gewöhnen, die Welt mit eigenen Augen zu sehen und nicht immer wieder die Vorwürfe der anderen zu wiederholen. Wenn England heute das Schlagwort prägt, daß China bolschewistisch durchsetzt sei, so weiß es genau was es tut — ganz ebenso wie der Vorwurf des Hunnentums gegen uns Deutsche auf der direkten Linie englischer Politik lag. Aber wir Deutsche, die wir wissen, was es mit solchen Dingen auf sich hat, haben die moralische Pflicht, uns darüber zu belehren, was China eigentlich ist und welche Probleme dort liegen. Professor Dr. Georg Wegener kennt China aus eigener Anschauung, und er hat in diesem Werkchen, das aus der Niederschrift von 6 Vorträgen entstanden ist, eine sehr brauchbare Einführung in die chinesischen Probleme gegeben, die aufs wärmste empfohlen werden kann zu einer vorläufigen Orientierung über die Fragen, die für uns Deutsche sehr wichtig sind. Der Wunsch des Verfassers, daß „Chinas uralte Kultur, die älteste der gegenwärtigen Menschheit, nach Möglichkeit erhalten bleibe und, mit dem besten Gut der abendländischen befruchtet, eine neue Blüteperiode erlebe, und daß Deutschland mit diesem China auf dem Boden völliger Gleichberechtigung und gegenseitiger Achtung zu einem für beide Teile gedeihlichen friedlichen Zusammenwirken kommen möge“, ist auch der unsrige.

Richard Wilhelm.

Marco Polo: Am Hofe des Großkhans. Reisen in Hochasien und China. Bearbeitet von Dr. Albert Herrmann. Leipzig, F. A. Brockhaus 1924.

Seit das allgemeine Interesse sich China wieder etwas mehr zuwendet und die häßlichen Übermalungen von den Bildern der Chinesen allmählich sich ablösen, kommt man dem Reisewerk des alten Venezianers Marco Polo auf ganz neue Weise entgegen. Es bestanden zwar zwei deutsche Übersetzungen, seit die erste 1845 von Bürde besorgte vergriffen war: die von H. Lemke (Hamburg 1908) und die von C. Meyer-Frommhold. Aber sie gehen beide nicht auf den französischen Urtext des Marco Polo, sondern auf die sehr stark entstellte, spätere, italienische Ausgabe zurück. Dr. Albert Herrmann, der durch seine Kenntnis Zentralasiens und

Chinas ganz besonders zu dieser Arbeit berufen ist, hat nun einen kurzen übersichtlichen Auszug aus dem Werk des Venezianers veröffentlicht und mit einer Einleitung versehen, die das zum Verständnis notwendige Material beibringt. Besonders wertvoll ist auch die im Anhang gegebene Festlegung der geographischen Namen sowie die Erläuterungen. Endlich haben wir hier ein Büchlein, das man allen Anfragen gegenüber mit gutem Gewissen empfehlen kann.

Richard Wilhelm.

Gomperz, Hch.: Die indische Theosophie, Jena, Diederichs.1925. Mk.14.

Während früher von den zünftigen Philosophen die indische Philosophie höchstens vorworts- oder anhangsweise Berücksichtigung fand, mehren sich die Versuche dieser Kreise, das indische Denken in den Bereich der Darstellung zu ziehen. Das ist ohne Zweifel beachtens- und begrüßenswert. Ob es aber ohne das schwere Rüstzeug der Indologie möglich sein wird, eine zutreffende Darstellung jener in jedem Sinn für europäisches Denken schwer zugänglichen Geisteswelt zu geben, muß sich erst noch zeigen. Gomperz hat den Versuch gewagt; von einem vollen Gelingen ist aber meines Erachtens nicht zu sprechen. Das Wertvolle liegt im Versuche der großen Schau von den ältesten Zeiten herab bis zur Herrschaft des Islams in Indien. Aber — man kann indischem Wesen ganz verständnislos gegenüberstehen und ihm in dieser Weise nicht gerecht werden, oder aber man kann versuchen, es in europäisch modellierte Denkformen zu pressen, systematische Entwicklung in unserm Sinn nicht sowohl zu finden, als hineinzutragen. Und dieser Gefahr ist Gomperz weitgehend erlegen. Das Buch ist ein prachtvoll geschlossenes, klar aufgebautes Werk, und es könnte sein, daß das indische Denken sich so entwickelt hat; aber es braucht nicht so zu sein. Für den, der mit indischer Philosophie als Indologe sich befaßt hat, wird das Werk von Gomperz sehr anregend sein können; den Anfänger wird es zu leicht auf Resultaten ausruhen lassen, wo wir im Grunde nur auf Vermutungen angewiesen sind. In einer Neuauflage müßte jedenfalls das Literaturverzeichnis (Deussen überwiegt allzusehr) bedeutend erweitert werden. Wer das schöne Werk von Gomperz über die Lebensauffassung der griechischen Philosophen kennt und liebt, wird dieses Buch mit einer leisen Enttäuschung aus der Hand legen.

A. Attenhofer.

Kunstform und Yoga im indischen Kultbild. Von Heinrich Zimmer. Berlin 1926. Frankfurter Verlags-Anstalt A.-G. 191 u. XIII Textseiten, 9 Textfiguren, 36 Tafeln. Format 17×25. Preis: brosch. 10.— Mk., in Leinen geb. 12.50 Mk.

In unserer Zeit ästhetisierender Kunstbetrachtung ist es wohltuend und erhebend einem Buch zu begegnen, das es sich zur Aufgabe gemacht hat, die uns so fremde und doch so anziehende Kunst Indiens von ihrem eigenen Sinn her zu begreifen und nachzuerleben. Wie genial diese Auf-

gabe gelöst ist, kann nur derjenige ermessen, der sich der Schwierigkeiten bewußt ist, die ihr entgegenstanden; galt es doch, nicht nur einen enormen und außerordentlich schwer zugänglichen Stoff zu beherrschen, sondern auch, sich in die höchst komplizierte Psyche einer fremden Kultur einzufühlen. Dazu gehört ein großes Wissen und vor allem feinster seelischer Takt. Daß der Verfasser beides in glücklichster Weise vereint, macht das Buch erst zu dem, was es ist, und befähigt den Leser, an den tiefsten Erlebnissen indischer Kunst teilzunehmen. Zu gleicher Zeit gewinnen wir eine neue Stellung zum klassichen Kunstideal Europas, das in der Einleitung treffend skizziert wird. Der große Fehler in der bisherigen Beurteilung indischer Kunst seitens der meisten ihrer Freunde lag in ihrer Einschätzung vom Standpunkt der Ästhetik. Von diesem Standpunkt aus — auch wenn wir ihn im besten Sinne nehmen — können wir der Kunst Indiens nie gerecht werden, da sie aus einer anderen, streng bedingten Gesetzmäßigkeit hervorgeht. Sie ist nicht aus äußerem Leben, sondern aus innerem Schauen geboren, sie ruft nicht: „Sieh' her, wie schön ich bin!", sie ruft überhaupt nicht, sondern ruht selbstgenugsam in sich, als magisches Äquivalent einer höheren Wirklichkeit, der sie nachgebildet wurde und in die sie zurückführt. Das geschieht durch die bis ins letzte gehende symbolhafte Form, die, als Konzentrationsobjekt angewandt, zur Schauung jener höheren Wirklichkeit führt. Das Kultbild hat also etwa die Funktion der „maṇḍalas", wie sie in den buddhistischen Kasiṇa-Übungen als Mittel zur Versenkung dienen. Daher kann es nur vom Meditationsstandpunkt, vom Yoga aus, verstanden werden, und wer die Symbole dieses religiösen Erlebens nicht kennt, dem bleiben die Kunstformen im besten Falle schöne oder seltsame Hieroglyphen. — Die wesentlichsten Symbole, der jeweils zu ihnen führende Erlebnisweg, ihre Ausdrucksformen in den verschiedenen Kulten und Kunstgattungen, ihre tantrischen Definitionen: das alles wird in tiefschürfender Weise dargelegt und durch gute Abbildungen sinnfällig gemacht, sodaß man in jeder Hinsicht bereichert das Buch aus der Hand legt. Die Ausstattung entspricht dem Werte des Inhalts. E. L. Hoffmann.

Dr. F. E. A. Krause: Ju-Tao-Fo. Die religiösen und philosophischen Systeme Ostasiens. 588 S. Verlag von Ernst Reinhardt, München 1924. Preis brosch. 13.— Mk.

Die umfangreiche Arbeit Krauses stellt den erstaunlich kühnen Versuch dar, nicht nur „den Buddhismus nach Entstehung und Entwicklung in allen Formen" zu behandeln, sondern auch die autochthonen Gedankensysteme Chinas und Japans: Confucianismus, Taoismus, Shintoismus und Volksreligion zur Darstellung zu bringen. Das zuletzt genannte Gebiet wird im I. Teil behandelt unter dem Titel „Die einheimischen Religionsformen und Gedankensysteme in China und Japan", während der II. Teil dem „Buddhismus in Indien, China und Japan" gewidmet ist. Eine Kritik des gesamten I. Teiles sowie der Darstellung des chinesischen und japanischen Buddhismus in Krauses Buch mag einem für diese Gebiete zu-

ständigen Forscher vorbehalten bleiben; die vorstehende Besprechung hat lediglich ein Urteil über die ersten zwei Kapitel des II. Teiles, die von dem Buddhismus in Indien und dem Mahāyāna handeln (p. 265—427 nebst den dazugehörigen Anmerkungen) abzugeben.

Daß Krause in diesem Teile seiner Darstellung nicht aus den Quellen schöpft, sondern sich durchweg auf die vorhandene europäische Literatur stützt, die er zum Teil sehr ausgiebig benutzt hat, fällt dem mit dem Gebiet vertrauten Leser sofort auf, auch wenn es K. in seinem Vorwort (p 11) nicht angedeutet hätte. Es sollen daher hier die falschen Schreibungen indischer Namen und Fachausdrücke (e. g. Metteya zweimal auf p. 409) nicht besonders moniert werden. Daß K. in den indischen, speziell buddhistischen Quellenschriften nicht zu Hause ist, wirkt für ein Buch, das sich so hohe Ziele steckt wie das vorliegende, nicht gerade empfehlend. Schlimmer noch ist es, daß K. gewisse Thesen, die er vorhandenen Vorarbeiten entnommen hat, die aber dringend einer Revision bedürfen, ohne weiteres dem Leser als feststehende Tatsachen vorträgt. Daneben stoßen wir wieder auf Behauptungen, die sicher auf keinen der bisherigen Darsteller des Buddhismus zurückgehen, die vielmehr dem freien Spiel der Phantasie des Verfassers entsprungen zu sein scheinen und von den Texten selbst als ganz haltlose Gedankenkonstruktionen erwiesen werden. Zur Begründung dessen, was ich soeben sagte, lasse ich jetzt eine kleine Auslese von Stellen folgen, die mir besonders auffielen und die keineswegs unwidersprochen bleiben dürfen.

Wir lesen auf p. 309: „Die Auffassung des Hīnayāna unterscheidet sich von der des Mahāyāna vor allem darin, daß bei ihr Buddha nicht von Māra versucht wird, keine Wunder wirkt und noch nicht die Rolle des Welterlösers hat, Züge, die erst die religiöse Ausgestaltung der Nördlichen Schule hinzugefügt hat.“ Man fragt sich: Wie kann ein Mann, der den Mut hat, den Buddhismus in allen seinen Gebieten darzustellen, so etwas schreiben? Kennt K. wirklich nicht die in den Pāli-Schriften berichteten Versuchungsgeschichten, hat er Windisch's „Māra und Buddha“, das er im Literaturverzeichnis doch anführt, überhaupt nicht gelesen? Weiß er nichts von den vielen Wundern, die Buddha nach der Pāli-Tradition älteren und jüngeren Datums gewirkt haben soll und deren Berichte heute jedermann in englischer und deutscher Übersetzung (ich nenne nur: SBE., Dutoit, Neumann) zugänglich sind? Was endlich die Rolle des Welterlösers betrifft, die angeblich im Hīnayāna nicht vorhanden sein soll, so sei K. auf Texte wie Majjh. 26, Itivuttaka 112 und auf die Nidānakathā verwiesen, in deren Licht die Sachlage doch wesentlich anders erscheint. — Die Behauptung (p. 310), daß die Anschauungen über die Präexistenz des Buddha dem späteren Glauben angehören, trifft in dieser Form nicht zu; vergl. Itiv. 22 und die Jātaka-Reliefs von Bharaut. — Auf p. 311 und in der Anm. 37 heißt es: „Māyā stirbt bei der Geburt.“ „Das Mahāyāna hat dies dahin verallgemeinert, daß die Mutter jedes Buddha 7 Tage nach dessen Geburt sterben müsse.“ In Wirklichkeit ist dies schon eine Lehre des Hīnayāna, wie aus

Ud. V, 2 mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit hervorgeht. — Daß von den Hauptjüngern des Buddha mit Ausnahme des Ānanda der eine dem andern zum Verwechseln ähnlich sehe" (p. 315) ist eine von Oldenberg entlehnte Behauptung, die bei genauer Prüfung der Texte sich als unzutreffend erweist. — Daß Buddha sich in Kusinārā unter dem Sāla-Baum nicht niedersetzt (p. 316), sondern niederlegt, sollte K. aus dem Mahāparinibbānasutta sowie den zahlreichen Darstellungen des Parinirvāṇa doch bekannt sein. — Daß „ die pessimistische Stimmung" des Buddhismus eine „klimatische Grundlage" habe (p. 322) ist eine Behauptung, auf deren Beweis im Einzelnen ich wirklich gespannt wäre. — Es ist eine freie Erfindung des Verfassers, wenn er schlankweg behauptet, der Buddhismus leugne die Realität der Materie vollständig und nehme nichts außerhalb der Wahrnehmung als möglicherweise vorhanden an (p. 325). — Daß, wie K. auf p. 333 meint, die direkte Erlösung einer Frau im Buddhismus ausgeschlossen sei, wird nicht nur durch viele Therīgāthā, sondern vor allem durch Cullavagga X, 1 widerlegt, wo K. das gerade Gegenteil finden wird. — Neu ist mir, daß, wie auf p. 334 zu lesen steht, Buddha über die Fortexistenz nach dem Tode geschwiegen haben soll; in Majjh. 12, um nur einen Text anzuführen, ist laut und deutlich von den sechs vorausgesetzten post-mortem-Zuständen die Rede; was K. meint, betrifft nur den Erlösten jenseits des Todes. — Daß K. (p. 334) das „Gleichnis von den vier Blindgeborenen" erwähnt (Ud. VI, 4), beweist, daß er diesen Text weder in meiner noch in Strong's Übersetzung, also gar nicht, gelesen hat. — *Trividyā* (p. 352) bezieht sich doch nicht auf die „drei Merkmale", sondern bedeutet nach Itiv. 99 etwas ganz anderes. — „Lehrbegriffe" (ibid.) als Wiedergabe von *dhammā* in der vierfach gegliederten großen Meditation ist äußerst gewagt. — Daß die buddhistische Lehre „keine starren Moralvorschriften" haben soll (p. 358), berührt angesichts der minutiösen Moralvorschriften im Sāmaññaphalasutta und anderwärts mehr als seltsam. — Die allgemeine Bezeichnung für den buddhistischen Mönch wurde nicht *Śramaṇa* (p. 365), sondern *Bhikṣu*. — Durch nichts zu beweisen ist des Verfassers Behauptung (p. 367), für die Laienbrüder gebe es keine Anwartschaft auf die Erleuchtung (*bodhi*); hier scheint K. tatsächlich *bodhi* mit *vimutti* zu verwechseln; vergl. hierzu übrigens Ud. VII, 10. — Auf p. 368 findet sich abermals die groteske These, „für eine Frau bestand keine Aussicht auf letzte Erlösung, wenn sie nicht vorher als Mann wiedergeboren wurde"; nach Cullavagga X, 1 sagt Buddha zu Ānanda, auch eine Frau könne als Nonne die Arahatschaft, also die Erlösung, erreichen. — Die Lehre von früheren und künftigen Buddhas soll nach K. einer der für das Mahāyāna bezeichnenden Hauptpunkte sein (p. 388) und im Hīnayāna soll es nur den einen Buddha, den Lehrer Gautama geben (p. 391); Tatsache ist vielmehr, daß bereits in alten hīnayānistischen Sutten wie Dīgh. XIV und exorcistischen Texten wie Aṅg. IV, 7, 7 die sieben „vollkommen Erwachten" ausdrücklich aufgezählt bezw. adoriert werden; vergl. auch Saṃy. XV, 20; in jüngeren Pāli-Schriften ist noch von erheblich mehr früheren Buddhas die Rede. — Daß „gute Werke im ur-

sprünglichen Buddhismus keinen Wert hatten" (p. 392) ist eine ganz willkürliche Behauptung, für die auch der Schatten eines Beweises fehlt; wäre K. in den Quellenschriften zu Hause, so müßte er wissen, daß beispielsweise in Itiv. 22. den Mönchen gute Werke (*puññāni*) von Buddha nachdrücklichst anempfohlen werden. — Auf derselben Seite sagt K.: „Die Bekehrung der Menschen zur wahren Lehre wird eine Aufgabe des Nördlichen Buddhismus im Gegensatz zum Südlichen". Schlimm, daß in einer Darstellung des Buddhismus sich eine solche Behauptung hervorwagen darf; sollte K. den alten Missionsbefehl im Mahāvagga „*caratha bhikkhave cārikam bahujanahitāya*" usw. wirklich nicht kennen und sollte es ihm tatsächlich unbekannt sein, daß die Predigt der Heilslehre ausdrücklich als eine Pflicht der *Sekha-* und *Asekha*-Mönche (e. g. in Texten wie Itiv. 84) hervorgehoben wird? — Auf p. 407 erfahren wir, daß der Arhat dem Pratyeka-Buddha entspricht; davon kann gar keine Rede sein. — *Acala* bedeutet nach K. (p. 421) „der Unersättliche"; „der Unerschütterliche" ist die richtige Übersetzung. — Daß im Hīnayāna von den acht Großen Höllen jede in 16 kleinere zerfällt, sodaß nach diesem Glauben 128 Höllen bestehen (p. 425), ist zum mindesten schief ausgedrückt und stimmt auch nicht; nach dem Glauben der Hīnayānisten ist vielmehr jede der acht großen Höllen mit 16 Vorhöllen versehen, so daß 136 Höllen vorhanden sind, wobei die *Lokantarika*-Hölle noch nicht mitgerechnet ist. — Bei der Besprechung der „kalten Höllen" des Mahāyāna (p. 426) fehlt jeder zum Verständnis notwendige Hinweis auf ihre Herkunft. Die Namen begegnen uns bereits in dem alten Kokāliyasutta des Suttanipāta; hier bedeuten die Namen aber, wie aus dem Text deutlich hervorgeht, keine besonderen Höllen, sondern hohe Zahlenwerte, die die Aufenthaltsdauer in einer Hölle zum Ausdruck bringen sollen, so daß es sich hier um verschieden lange Höllenexistenzen handelt. Offenbar wurde, wahrscheinlich von nicht-indischen Mönchen, der Sinn dieser Worte zu späterer Zeit nicht mehr verstanden, sodaß man aus diesen Höllen-Existenzen besondere Höllen machte und diese dann als „kalte" Höllen den schon bestehenden „heißen" gegenüberstellte. — Bemerkt sei noch, daß das unglaublich mangelhafte Literaturverzeichnis zum II. Teil besser ungedruckt geblieben wäre. In Anm. 79 auf p. 566 gibt K. die Übersetzung von Suttanipāta III, 8 (übrigens mit ganz vager Quellenangabe). Daß er dabei das Buch, das ihm für diesen Text vorgelegen und aus dem er einzelne Partien sogar wörtlich abgeschrieben hat, an dieser Stelle nicht anführt, mag noch hingehen; daß er es aber nicht einmal in sein „Literaturverzeichnis" aufgenommen hat, ist ein — gelinde gesprochen — recht eigenartiges Verfahren, das bisher in der deutschen Gelehrtenwelt glücklicherweise nicht üblich war.

In dem vorliegenden Teil des Krause'schen Buches wäre noch mancherlei zu beanstanden; allein der mir zur Verfügung gestellte Raum nötigt mich, hier abzubrechen. Mein Gesamturteil über diese Darstellung des „Buddhismus in Indien" lautet: Eine Kompilation auf Grund bestehender Vorarbeiten bei recht mangelhafter Kenntnis der vorhandenen Übersetzungs-

literatur und im Einzelnen keineswegs zuverlässig. Daher für den Fachmann durchaus entbehrlich; von dem aber, der Belehrung sucht, wenn überhaupt, nur mit größter Vorsicht zu benutzen. K. Seidenstücker.

S. Tachibana: The Ethics of Buddhism. XI. u. 288 S. Humphrey Milford, London 1926. Ganzl.

Der Verfasser ist Dozent „für Pāli und ursprünglichen (primitive) Buddhismus" an einer buddhistischen Hochschule zu Tokyo, und die vorliegende Arbeit ist im wesentlichen seine Dissertation, die er 1922 der Universität Oxford zur Erlangung der philosophischen Doktor-Würde vorgelegt hat. Die Arbeit trug ursprünglich den Titel „The Ethics of Pāli Buddhism"; da aber T. den Standpunkt vertritt, „that Buddhism in its origin is a religion of a moral nature, and that the morality which Buddhism particularly emphasizes is a practical one" (Preface, p. V) sowie daß „morality is wisdom to Pāli Buddhism or its primitive form" (ibid., p. VI und in den auf dem Einschlag abgedruckten programmatischen Thesen), so hat er die Fassung des Titels in der eingangs vermerkten Weise abgeändert. Nun könnte man freilich diesen Standpunkt des Verfassers mit gutem Erfolge anfechten; denn weder liegt der Schwerpunkt des primitiven und des Pāli-Buddhismus in der Ethik, als vielmehr in der Kontemplation, noch auch bedeutet „Moralität für den Pāli-Buddhismus Weisheit"; beide Begriffe sind dort im Gegenteil scharf geschieden, wie die große Dreiteilung des Pfades in *sīla*, *samādhi* und *paññā* hinlänglich beweist. Der breite Raum, der in den kanonischen Pāli-Texten dem ethischen Moment fraglos eingeräumt wird, darf uns doch keinen Augenblick darüber hinwegtäuschen, daß im Pāli-Buddhismus Moralität (*sīla*) nur die (allerdings unerläßliche) vorbereitende Stufe zur ungehemmten Durchführung der Kontemplation und zur Erringung der Erkenntnis (oder Weisheit, *paññā*) bedeutet. Es wäre sonst ganz unverständlich, wenn wiederholt darauf hingewiesen wird, daß durch Moralität allein, die nur zu einer günstigen Wiedergeburt führt, das Heil, d. h. die endgültige Befreiung vom Lauf der Geburten, niemals und unter keinen Umständen erwirkt werden könne. Daß der Charakter des Laientums im Pāli-Buddhismus ein vorwiegend, wenn auch nicht ausschließlich, ethischer war und ist (vergl. Saṃy. LV, 37, wo für den ernsten Laienjünger auch „die zur völligen Vernichtung des Leidens führende Weisheit", *paññā*, in Anspruch genommen wird) soll natürlich zugegeben werden. Aber — und dies darf nie aus dem Auge gelassen werden — es bildete und bildet gerade im primitiven und im Pāli-Buddhismus nicht die Laienschaft die engere Gemeinde der Nachfolger Buddhas, sondern die Mönche, bezw. Nonnen; überdies wird nur sehr, sehr selten berichtet, daß ein Laienjünger in der Todesstunde *Nibbāna* und damit die Erlösung erreicht habe; tritt aber dieser Fall wirklich einmal ein, dann doch höchstens als mittelbare Folge des ethischen Verhaltens des Verstorbenen und als unmittelbare Folge der soeben erwähnten *Paññā*. Also auch hier ist das ethische Moment nicht das Letzte und Höchste, so wichtig es auch an sich ist.

Sehen wir aber hier von dieser grundsätzlichen Stellungnahme des Verfassers ab, so ist sein Buch doch als eine auf fleißiger Benutzung der Quellen beruhende ganz nützliche und brauchbare Arbeit zu bezeichnen. Das Register am Schlusse des Buches ist gut und erleichtert die Orientierung außerordentlich. Im ersten Teil behandelt T. das Leben Buddhas, die geistigen Strömungen in Indien vor Buddha, die Gliederung der buddhistischen Moral und ihre besonderen Merkmale; der in fünfzehn Kapitel zerfallende zweite Teil ist dem eigentlichen Thema gewidmet. Wenn T. in seiner „Bibliographie" von deutschen Büchern schon Arbeiten von Wolfgang Bohn und Neumann anführt, bleibt es sehr befremdlich, daß er die Bücher von R. O. Franke, Beckh und Pischel mit keinem Worte erwähnt. Sein Lehrer Carpenter hätte ihn darauf aufmerksam machen müssen.

K. Seidenstücker.

The Doctrine of the Buddha, the Religion of Reason. By **George Grimm.** Published by the Officin W. Drugulin, Leipzig, 1926. 536 S., 8°, Preis: 15.— Mk.

Die Wissenschaft des Buddhismus von **Georg Grimm.** Verlag von W. Drugulin, Leipzig, 1923. 525 S., 8°, Preis: brosch. 8.— Mk., geb. 10.— Mk.

Grimm's „Lehre des Buddha", die nun in der englischen Ausgabe vor uns liegt, gehört unzweifelhaft zu den meistgelesenen Büchern dieses Umfangs, die über den Buddhismus geschrieben sind. Leider spiegelt es gerade in den wesentlichsten Punkten nicht die Lehre Buddhas, sondern die Lehre Grimm's wider, und noch mehr tritt diese Tendenz in seinem zweitgenannten Werk zutage, das aus gesammelten, meist im „Buddhistischen Weltspiegel" erschienenen Aufsätzen, zur Verteidigung und Befestigung der im ersten Werk aufgestellten Lehre vom transzendenten Ich, besteht.

Um diese zu kennzeichnen, sei folgender in beiden Büchern vorkommender Passus zitiert: „So dreht sich auch in den Lehrreden des Buddha schlechterdings alles um den Ātman, das Ich. Dieser Attā ist das unveränderliche Zentrum, auf das die Lehrreden des Buddha hinzielen oder von dem sie ausgehen. Er ist das große Problem auch in der Buddha-Lehre. Und kann man kaum eine Seite in den Upanishads lesen, ohne auf den Ātman zu stoßen, so gibt es kaum eine Lehrrede des Buddha, die nicht in irgendeiner Form vom Attā handelte. Wenn deshalb die Upanishads schlechthin als Ātman-Lehre charakterisiert werden, so trifft diese Qualifikation nicht weniger auf die Buddhalehre zu. Die ist, in dem hier behandelten Sinne so gut Attā-Lehre wie die Upanishaden nur immer Ātman-Lehre sein können.

Der Buddha trifft mit den Upanishads und damit mit der allgemein indischen Denkweise aber auch insofern zusammen, als er auch den Attā dadurch zu finden suchte, daß er alles uns, unserm Ich, unserm Attā Unwesentliche und damit Abtrennbare von ihm wegnahm. Ja, er hat diese Methode zur höchsten, klassischen Vollendung gebracht, indem er die Grundfrage: „Was ist der Ātman? Was ist mein Ich?", durch die andere ersetzte:

„Was ist der Attā auf jeden Fall nicht?" Was ist auf jeden Fall nicht mein Ich? Was ist anattā?" („Wissensch. d. Buddh.", S. 14. The Doctrine of the Buddha. p. 496).

Dieses wäre nach Grimm der ganze Unterschied zwischen dem Attavāda der Upanishaden und dem Anattavāda des Buddha. Man fragt sich: Mußte um solcher Bagatellen wegen eine neue Religion geschaffen werden? Denn im Vergleich zu dem, was Buddhismus und Vedānta (wenn wir G's Auffassung zugrunde legen) gemeinsam hätten, wäre der Unterschied in der Ich-Definition eine Kleinigkeit. Innerhalb des Vedānta finden wir die gegensätzlichsten Meinungen durch verschiedene Schulen vertreten, und dennoch haben sie sich nicht vom Vedānta getrennt. Warum also sollte gerade der Buddha solch ein Störenfried sein? Wenn es sich aber wirklich so verhielte wie G. meint, daß der Buddha, gleich den Upanishaden, das absolute Ich (Ātman) zum Ausgangs- und Mittelpunkt seiner Lehre gemacht hätte, nur mit dem Vorbehalt, alle positiven Definitionen durch negative Abgrenzung zu ersetzen, dann ist nur zu verwundern, daß es Herrn Grimm vorbehalten war, dies der Menschheit zu verkünden und daß Buddha nicht einmal zu dieser einfachen Klarlegung seines Standpunktes fähig war. Dieser selbe Herr Grimm aber bringt es fertig, sowohl in der Vorrede von „The Doctrine of the Buddha" (p. XX) wie auch in der „Wissensch. d. B." die ganze Jahrtausende alte Tradition des Buddhismus und die nach Hunderten von Millionen zählende Gesamtheit ihrer heutigen Vertreter in abfälligster Weise zu kritisieren und mit den Fragen abzutun: „Wozu braucht ihr einen Abhidhamma, wozu einen Nāgasena, einen Buddhaghosa, wozu alle die anderen Kommentare, wenn ihr das Buddhawort im Original haben könnt? Genügt euch der Buddha nicht?" (S. 444). Diese letzte Frage möchten wir auch an den Verfasser richten. Auf derselben Seite weiter oben bezeichnet er die Anerkennung der exegetischen Literatur als ein Verbrechen gegen die Majestät des Buddha. „Denn diesem imputiert man durch ein solches Gebahren zum allermindesten, daß er sich in seinen eigenen Reden nicht klar genug, auf jeden Fall nicht so klar ausgedrückt habe, wie es die Herren des Ahbidhamma und der Herr Nāgasena und die übrigen Herren Exegeten — (z. B. Herr Grimm!) — verstanden hätten!"

Weiter unten heißt es dann: „Today, Southern Buddhism has fallen so low that it expressly forbids its monks to try to lay hold of the teaching of the Buddha by the exercise of their own powers of understanding. The „collective opinion" of the Three Councils, the so-called Theravāda-interpretation, as it is preserved in the Island of Laṅkā (Ceylon), is the sole standart of truth" (p. XXI). In der „W.d. B." wird in Anm. S. 446 f. der Brief eines indischen Buddhisten zitiert, in dem es u. a. heißt: „In gewissen Perioden wollten einzelne Mönche ihre Dogmen nachdrücklich betonen, aber der Kollektivkörper der Mönche lehnte sie beständig ab." Daraufhin folgt ein bissiger Erguß über die Theravāda-Interpretation. Wir möchten wiederum fragen, von wem denn der Verfasser eigentlich seine

Buddha-Weisheit hat, wenn nicht von der so geschmähten Theravāda-Interpretation? Wenn jeder Einzelne seine werte oder unwerte Privatauffassung der Nachwelt übermittelt hätte, so besäßen wir zwar eine Unmenge interessanter Aufzeichnungen, aber wahrscheinlich kein einziges Buddhawort mehr. Als Privatmann mag jeder seiner Meinung freien Lauf lassen, wo aber eine geistige Gemeinschaft unter einer bestimmten Parole sich vereinigt, muß der Einzelne sich unterordnen. Daß der Sangho von Ceylon diesem Grundsatz treu geblieben ist, besagt mehr, als wenn er hundert Philosophen hervorgebracht hätte. — Ebenso wie die vergangenen Jahrtausende und alle Budhisten Asiens — von den übrigen ganz zu schweigen — den Buddhismus nach G's Meinung verkannt haben, ebenso haben sämtliche Gelehrten der Welt — außer Grimm — den Buddhismus völlig mißverstanden! Wir wollen uns die diesbezüglichen liebevollen Auslassungen des Verfassers sparen und zunächst die von ihm erwähnte Stellung des Buddhismus zu den Upanishaden erörtern. So sehr es zutrifft, daß die Ātman-Lehre für die Upanishaden charakteristisch ist, so wenig kann man es unvoreingenommenerweise für den Buddhismus behaupten. Weder zielen die Lehrreden des Buddha auf den Ātman (oder den Attā) hin, noch gehen sie von ihm aus. Sie gehen einzig und allein von der Tatsache des Leidens — der ersten Heiligen Wahrheit — aus und zielen einzig und allein auf die Erlösung vom Leiden — Nibbāna. „Nur eines, ihr Jünger, lehre ich euch kennen, heute wie früher: das Leiden und die Aufhebung des Leidens." Der Weg zur Erlösung, der Edle Achtfache Pfad, hat als erstes Glied und Voraussetzung aller übrigen Stufen die Erkenntnis der Leidenswahrheiten. Das Nichtwissen dieser Leidenswahrheiten ist auch das erste Glied der Ursachenkette. Das Ich-Problem kommt also nur soweit in Betracht, als es mit der Erlösung vom Leiden verknüpft ist. Die Frage ist dann aber nicht „gibt es ein ewiges, unveränderliches Ich, einen Attā, oder gibt es das nicht?" — sondern: „Können wir irgendetwas in der Welt unter dem Gesichtspunkt eines absoluten Ich betrachten, ohne mit der Wirklichkeit in Disharmonie zu kommen, d. h. uns Leiden zu verursachen?" Die Antwort ist: Nein! Denn alles, was wir auch wahrnehmen, ist wandelbar, nicht beharrend, also nicht-Ich, anattā. „Denn unmöglich ist es, daß ein von rechter Erkenntnis durchdrungener Mensch irgend ein Gebilde für unvergänglich oder irgend etwas für sein Ich halten sollte" (Angutt.-N. I, 15). Das ist eine einfache, klare Feststellung, hinter der sich keinerlei Hypothese verbirgt. „Der Vollendete ist frei von aller Theorie, denn der Vollendete hat es gesehen: „So ist das Körperliche, so entsteht es, so löst es sich auf. So ist die Wahrnehmung — das Gefühl — die Sankhārā — das Bewußtsein, so entsteht es, so löst es sich auf. Darum sage ich, ist der Vollendete infolge der Versiegung, Abwendung, Aufhebung, Verwerfung und Vertreibung aller Meinungen und Vermutungen, aller Triebe des Ichheits- und Meinheitsdünkels haftlos erlöst" (Majjh.-N. 72, Nyānatiloka). — „Unter jenem Menschen, der weder das Selbst (attā) in eben dieser Erscheinung als wahr und wirklich lehrt, noch das Selbst in der Zukunft als wahr und wirklich lehrt: da hat

man den Vollkommen-Erleuchteten zu verstehen." (Puggala-Paññatti, Nr. 143 (Nyāṇatiloka)).

Das hindert aber Grimm nicht, den Ātta vermittels seines „Heiligen Syllogismus" wieder einzuführen. Es erschien bereits im II. Jahrg. dieser Zeitschrift eine Kritik desselben, da aber G. auf diesen Syllogismus besonderen Wert legt, sei sie an dieser Stelle nochmals zitiert: Der Syllogismus lautet: „Was ich an mir vergehen und deshalb — mit dem Eintritt dieser Vergänglichkeit — mir Leiden zuführen sehe, das kann nicht mein Wesen sein. Nun sehe ich alles nur immer Erkennbare an mir vergehen und — mit dem Eintritt dieser Vergänglichkeit — mir Leiden bringen; also ist nichts Erkennbares mein Wesen." — „Das stimmt schon. Aber nun macht Grimm weiter zwei Voraussetzungen; erstens: Ich habe aber ein Wesen; zweitens: außer dieser vergänglichen Welt gibt es noch eine unvergängliche, leidlose, transzendente, und unter Benutzung dieser beiden schweigend gemachten Voraussetzungen konstruiert er das transzendente Ich als Wesen" (Dr. W. Bohn).

Wie Grimm seine Idee nun weiter formuliert, zeigen folgende Sätze aus der „Wissenschaft d. Buddh." (S. 30): „Die vom Buddha gelehrte Unerkennbarkeit des Ich beruht auf der völligen Artverschiedenheit des Ich als eines Unvergänglichen, Ewigen, von allem Erkennbaren als dem Vergänglichen. Diese Unerkennbarkeit bringt also zugleich einen ungeheuren positiven Gewinn, nämlich die Einsicht in die Unveränderlichkeit oder Ewigkeit unseres Wesens."

Wir wollen hier nicht weiter auf die allem logischen Denken (worauf doch G. ein besonderes Gewicht legt; er glaubt sogar die Lehre des Buddha logisch beweisen zu können) widersprechenden Vorstellungen —, wie der eines zur Welt völlig beziehungslosen, von Allem artverschiedenen und dennoch mit einem armseligen Körper sich behaftenden, ewigen, unveränderlich beharrenden, transzendenten Ich — eingehen, sondern das Wort des Buddha diesen Hypothesen entgegenstellen. Der unvoreingenommene Leser mag danach selbst entscheiden:

„Bei solchen seichten Erwägungen kommt er zu dieser oder zu jener der sechs Ansichten: die Ansicht „Ich habe eine Seele" wird ihm zur festen Überzeugung, oder die Ansicht „Ich habe keine Seele" wird ihm zur festen Überzeugung, oder die Ansicht „Beseelt ahn' ich Beseelung" ... oder „Beseelt ahn' ich Entseelung" ... oder „Entseelt ahn' ich Beseelung" wird ihm zur festen Überzeugung, oder aber er kommt zur folgenden Ansicht: „Mein selbiges Selbst, sag' ich, findet sich wieder, wenn es da und dort den Lohn guter und böser Werke genießt, und dieses mein Selbst ist dauernd, beharrend, ewig, unwandelbar, wird sich ewiglich also gleich bleiben". „Das nennt man, ihr Mönche, Gasse der Ansichten, Höhle der Ansichten ... Garn der Ansichten. Ins Garn der Ansichten geraten, ihr Mönche, wird der unerfahrene Erdensohn ... nicht frei vom Leiden" (Majjhima-N. I, 2 (Neumann).

Wir sehen also wieder, es handelt sich nicht um das Problem: Gibt es einen Attā oder gibt es keinen Attā? — denn das gehört ins Reich der Hypothesen — sondern: Wie werde ich frei vom Leiden? und dazu brauche ich kein ewiges Selbst, sondern nur Selbstüberwindung. „Wenn das Ichselbst, ihr Mönche, vorhanden wäre, könnt' es dann auch ein „Mir eigen" geben?" — „Ja, o Herr!" — „Wenn das Eigen, ihr Mönche, vorhanden wäre, könnt' es dann auch ein „Mir selbst" geben?" „Freilich, o Herr!" — „Da nun weder das Ich noch das Eigen, ihr Mönche, wahrhaft und wirklich erlangt werden kann, wie stehts um das Dogma, welches da lehrt: „Das ist die Welt, das ist die Seele, das werd' ich nach meinem Tode werden, unvergänglich, beharrend, ewig, unwandelbar, ewig gleich, ja, werde ich so verbleiben"? Ist das nicht, ihr Mönche, eine völlig ausgereifte Narrenlehre?" (Majjh.-N. I, 22 (Neumann)).

Wir geben uns nicht der Hoffnung hin, durch diese Belege den Verfasser zu überzeugen, da zwei Methoden ihn gegen jeden Widerspruch immun machen: 1. die Unterscheidung von Ich und „wahrem Ich" (alles, was Buddha gegen die Attā-Theorie sagt, betrifft dann nur das gewöhnliche Ich, nicht aber das wahre); 2. die Methode, diejenigen Stellen des Kanons, die nicht mit G's Anschauung übereinstimmen, als unecht, d. h. nicht als Buddha-Wort oder Buddha-Lehre anzuerkennen. Damit soll nicht gesagt sein, daß es dem Verfasser am guten Willen fehle, sondern nur, daß er infolge vorgefaßter Meinung von vornherein anders sieht als der unbefangene Beurteiler. Als persönliche Überzeugung eines ehrlich ringenden, religiösen Menschen zollen wir Grimm's Werk die größte Hochachtung und gönnen ihm voll und ganz den Erfolg, den es errungen hat. „Die Lehre des Buddha" ist durch die Eindringlichkeit der Sprache, den klaren Aufbau der Gedanken und die Tiefe der Probleme Vielen ein Anstoß zur Selbstbesinnung und Verinnerlichung geworden, und das Verdienst, das sich der Verfasser hiermit erworben hat, soll in keiner Weise geschmälert werden.

E. L. Hoffmann.

Die Unsterblichen; die geistigen Heroen der Menschheit in ihrem Leben und Wirken. Band 2: **Buddha** von Dr. Julius Reiner. Deutsche Bibliothek, Berlin. 204 S., 22 Abb. (davon 16 ganzseitige). 8°. Preis: 3.—

Das Buch ist weder aus innerem Bedürfnis noch aus wissenschaftlicher Notwendigkeit, sondern aus einem Programm entstanden, einem Programm, das es sich zur Aufgabe gemacht hat, Leben und Wirken der unsterblichen Geistesheroen darzustellen. Wie alle programmatische Arbeit dieser Art hat es den Vorzug der Kürze, Klarheit und Leichtfaßlichkeit, aber leider hat es die damit stets verbundene Gefahr einer allzu äußerlichen Auffassung nicht zu umgehen vermocht. Mit viel Fleiß und Geschicklichkeit ist eine Menge wertvollen Stoffes zusammengetragen, aber es fehlt das tiefere Verständnis, das diesen Stoff zu einem lebendigen Geisteswerk gemacht hätte. Nach R.'s Meinung hat Buddha „sein ganzes Lehrgebäude auf dem Intellekt aufgebaut" (S. 97) und daran anschließend heißt es:

„Daß es dabei nicht ohne gewisse Widersprüche und Vergewaltigungen des gesunden Verstandes abgeht, hat seine Lehre mit vielen anderen Systemen gemein, die einer vorgefaßten Meinung auch die unwiderleglichsten Wahrheiten opfern." (S.97). Die Widersprüche und Vergewaltigungen scheinen aber mehr auf Seiten des Verfassers als auf Seiten des Buddha zu liegen, wenn es z. B. auf S. 10-11 heißt: „Was da vernichtet, was da abgetan, abgelegt wird, das sind nur die wechselvollen, vergänglichen und leidvollen Begleiterscheinungen. Das wahre „Ich" wird davon nicht betroffen. Es ist unfaßbar. — Die Lehre vom „Ich" gehört zu den tiefsten im Systeme Buddhas. Es wird hier ein Versuch unternommen, der in verschiedener Fassung auch von späteren Metaphysikern wiederholt wurde, aber der Versuch ist unlösbar. Das „Ich" ist ebenso schwer erklärbar wie das Leben, beide entziehen sich einer begrifflichen Formulierung, sie werden empfunden, aber nicht begriffen. — Bei Buddha sowohl als bei allen anderen Metaphysikern geht es dabei nicht ohne eine gewisse Sophistik ab. Es wird etwas zu beweisen versucht, das des Beweises nicht bedarf, und es wird etwas geleugnet, was über jeden Zweifel erhaben ist." Die erste Vergewaltigung besteht in der Proklamation des „wahren ‚Ich' ", die zweite, Buddha einen Metaphysiker zu nennen und ihm einen „Versuch" zur Definition des „Ich" zu unterschieben, wie ihn spätere Metaphysiker gemacht haben. Das gerade unterscheidet ja den Buddha von Metaphysikern, daß er sich jeglicher „Ich"-Definition enthalten und ein „wahres ‚Ich' " weder zu beweisen noch zu leugnen versucht hat — eben weil er ein solches überhaupt nicht erörtert. Er lehrt einzig und allein, daß alles, was wir mit unseren Sinnen wahrnehmen, anattā, d. h. nicht „Ich" ist. Wer dies nicht begriffen hat, der wird natürlich in der Lehre des Buddha bald auf „Widersprüche" stoßen — aber ungefähr so, wie ein Mann, der eine Gebirgsstraße hinabgeht und auf den unteren Kehren über die Steine stolpert, die er weiter oben mit den Füßen den Abhang hinuntergestoßen hat. —

Die Lehre vom Karma wird auf knapp anderthalb Seiten (140) erledigt, mit dem Zusatz: „Bei Buddha wird das in langen Auseinandersetzungen klargemacht."!

Auf der nächsten Seite wird die Lehre von der „Seelenwanderung" (es ist merkwürdig, wie hartnäckig falsche Begriffe sich behaupten) aus dem Kastenwesen erklärt und zwar als ein Trick der Brahmanen, die allen Grund hatten, „derartige Vorstellungen zu nähren, denn sie bekamen auf diese Weise das Volk in ihre Gewalt. Sie verbreiteten die beängstigenden Vorstellungen von der Wanderung durch endlose Reihen leidvoller Existenzen und stellten sich als Befreier aus dieser Leidenskette den abergläubischen Naturen zur Verfügung — gegen die in verschiedener Form dargebrachten Opfer" (S. 142). In ähnlich flacher Weise wird die ganze Leidens-Idee des Buddhismus auf die Mängel des Kastenwesens zurückgeführt und bei dieser Gelegenheit die Witwenverbrennung (S. 52—56!) eingehend besprochen. Es gehört überhaupt zu den Schwächen des Buches, daß des öfteren unwesentliche Dinge eingehend behandelt werden, während solche

von zentraler Bedeutung wie z. B. die Meditation, ohne die überhaupt der ganze Buddhismus undenkbar ist, einfach übergangen werden. Wenn man derartige Hauptfaktoren übersieht oder kein Verständnis für sie hat, so ist es allerdings kein Wunder, wenn man zu solchen Resultaten kommt wie der Verfasser, der den Buddhismus „höchstens als eine Anweisung zur Tugend", nicht aber als eine Religion gelten lassen will.

Für diese, aus der rein intellektuellen Auffassung R.'s erwachsenden Mängel wird der Leser in gewissem Grade entschädigt durch die gute und reichhaltige Auswahl von Übersetzungsproben (nach Neumann) aus dem buddhistischen Kanon und eine Reihe wertvoller Abbildungen buddhistischer Kunstwerke (einige z. B. aus Seidenstückers „Ānanda-Tempel zu Pagan"). Sowohl der sprachliche Stil wie die äußere Aufmachung des Buches (Druck, Papier, Einband, Format) machen das Lesen angenehm.

E. L. Hoffmann.

Die Unsterblichen, Band 3: **Konfuzius**, sein Leben und seine Lehre, von Dr. Erich Schmitt, Privatdozent an der Universität Berlin. Deutsche Bibliothek, Berlin. 216 S., 15 Abb., 8°, Preis: Mk. 3.—.

Ein reichhaltiges, sehr instruktives Buch, das es auch dem Laien ermöglicht, sich in das vielverschlungene Denken und Empfinden der Chinesen, als deren repräsentativer Typ Konfuzius gilt, einzuleben. Auf der soliden Grundlage von Sprache und Geschichte versucht S. ein objektives Bild der konfuzianischen Lehre und ihrem Gründer zu geben. Das Resultat seiner Bemühungen steht in scharfem Widerspruch zu den Anschauungen des bekannten Sinologen Richard Wilhelm, von dem S. auf Seite 15 sagt: „Wilhelm geht in seiner kritiklosen Verherrlichung sogar so weit, daß er Konfuzius einmal mit Goethe, das andere Mal mit Luther vergleicht." „Konfuzius mit Goethe oder Luther gleichstellen zu wollen ist eine Absurdität, die ans Komische grenzt." (S. 215) „Er war kein Prophet, der der Menschheit ein neues Evangelium brachte. — Keine visionäre Intuition glühte in seiner Seele oder riß begeisterte Jünger mit sich fort und weitete durch religiöse Begeisterung die Grenzen menschlichen Erlebens und Erkennens in staunend-ehrfürchtiger Ahnung des Ewig-Göttlichen, das die Welt nach ewigen, verborgenen Gesetzen lenkt. " (S. 23 f.) „Die wichtigsten Lebensfragen, nach dem Woher und Wohin des menschlichen Daseins, nach der Unsterblichkeit der Seele und ähnliche metaphysische Probleme hat er absichtlich gemieden. „Wir wissen kaum etwas vom Leben, wie sollen wir da etwas vom Tode wissen", lautet einer seiner prägnanten Aussprüche." (S. 28). „Daß Konfuzius dennoch der Repräsentant des chinesischen Geistes wurde, ist nur der Geschichte der Handynastie zu danken. Sie hat ähnlich gehandelt wie in Europa der Katholizismus mit der christlichen Religion. Bei beiden war es nur eine Machtfrage." (S. 216.) Einem unserer verdienstvollsten Sinologen, als der Wilhelm einstimmig anerkannt wird, Kritiklosigkeit vorzuwerfen, ist eine bedauerliche Entgleisung. Und selbst dann, wenn Wilhelm die Liebe zum Gegenstand über das Ziel hinaus mitgerissen hätte, so würde

mir das weder „komisch" noch „absurd" vorkommen. Wohl uns, daß wir noch Gelehrte unter uns haben, die nicht, wie es heutzutage so gern geschieht, ihren Ruhm auf der Herabsetzung der Vergangenheit und ihrer Wegbereiter gründen, sondern voll Anerkennung dem Großen gegenüberstehen, das zu vermitteln sie sich zur Aufgabe gemacht haben.

Der Unterschied zwischen der Wilhelm'schen und der Schmitt'schen Auffassung ist der, daß W. in Konfuzius die Verkörperung seiner Lehre sieht, während S. ihn nur als den an sich unbedeutenden Anlaß zu jener vom späteren Verlauf der Geschichte begünstigten und weiter ausgebauten Lehre betrachtet und ihn somit im besten Falle als einen intelligenten Durchschnittsmenschen gelten läßt. Wie Konfuzius wirklich war, wissen wir alle nicht. Hüten wir uns aber Maßstäbe anzulegen — auch Prophetentum, Visionen, Begeisterung und Gottesmystik sind keine Maßstäbe — es gibt auch eine Genialität der Beschränkung, die dem Unkundigen als Beschränktheit erscheint, und was auf gewisser Stufe als „wichtigste Lebensfragen" erscheint, kann auf einer höheren Stufe unwesentlich geworden sein. — Man könnte den erwähnten Ausspruch des Konfuzius auch dahin modifizieren: „Wir wissen kaum etwas von uns selbst, wie wollen wir da etwas vom Andern wissen!"

S. schließt sein Urteil (S. 216) mit den Worten: „Es fehlt aber in seinem Charakter die bedeutende, zwingende Linie, es fehlt ihm das, was ihn menschlich über die Zeitgebundenheit hinaushebt in das ewige Reich des schaffenden Geistes." Was hat den Verfasser eigentlich bewogen, ein Buch über Konfuzius unter dem Serientitel „Die Unsterblichen" zu schreiben?

Die Ausstattung ist die gleiche wie beim vorerwähnten Buch.

E. L. Hoffmann.

Krause, F. E. A.: **Geschichte Ostasiens.** 3. Teil. Index und Namensverzeichnis. Göttingen, Vandenhoeck & Rupprecht. M. 9.50.

Mit dem Erscheinen dieses Verzeichnisses hat das glänzende Werk Krauses einen glänzenden Abschluß gefunden. Erst aus ihm ersieht man so recht, welche Fülle von Material in den zwei Bänden verarbeitet und — wir wollen das nochmals hervorheben — klar, sachlich, streng wissenschaftlich, in architektonischer Schönheit — verarbeitet ist. Dieser Anhang bietet für sich eine Ergänzung zu jedem Werk über den fernen Osten und wird jedem Arbeiter auf diesem so schwierigen und so reichen Felde unentbehrlich sein und es, bei ständigem Gebrauch, immer mehr werden.

A. Attenhofer.

Forke, Alfred: **Der Ursprung der Chinesen auf Grund ihrer alten Bilderschrift.** Hamburg, Friederichsen. M. 4.—.

Die Frage nach der Urheimat der Chinesen ist bekanntlich stark umstritten. Gegen die Ansichten Lacouperies und Richthofens dürfte seit den Untersuchungen Conradys die Autochthonie der Söhne Han's gesichert sein. Auch Forke schließt sich dieser Meinung an. In seiner Schrift

sucht er den Ursitz in Südchina und den angrenzenden Gebieten Hinterindiens nachzuweisen. Darüber läßt sich streiten, und Forke kommt zum Schlusse selbst dazu, die Untersuchungen als noch nicht abgeschlossen zu erklären. Ob seine Ansichten mit den Ergebnissen der prähistorischen Funde zu vereinigen sind, muß die Zukunft lehren. Meiner Meinung nach kann jedenfalls die letzte Entscheidung nur von dieser Seite, nicht von der des Sprachwissenschaftlers kommen. In der Untersuchung zur Heimatfrage liegt auch nicht der Hauptwert der vorzüglichen Schrift, sondern in dem reichen Ertrag, den sie für die Geschichte der ältesten chinesischen Kultur in sich schließt. A. Attenhofer.

Trinkler: Quer durch Afghanistan nach Indien. Berlin, Vowinckel. M. 8.50.

Trinklers Werk ist eines der schönsten Bücher, die ich je über Orientreisen gelesen. Ganz abgesehen von der Schilderung einer Fahrt voller Schönheiten, Gefahren und Strapazen, die ihn von Taschkent über Herat gegen Osten und durch das Kabultal nach Indien führte, ist es die Person des Verfassers, die in ihrer feinen Liebenswürdigkeit anziehend aus dem ganzen Buche spricht. Kein Schwulst, nichts Aufgeblasenes, aber eine warme Schönheit und Liebe zum Gesehenen: das charakterisiert die Schreibweise. Nur eine etwas bessere Kartenbeilage, nicht bloß eine dürftige Skizze, die von dem schönen Bildermaterial gar zu sehr absticht, hätte ich zu dem feinen Buche gewünscht. A. Attenhofer.

Wilhelm Filchner: Quer durch Ost-Tibet. Mit 24 Bildern und 2 Karten. X u. 195 S. Verlag von S. E. Mittler & Sohn, Berlin 1925. Preis brosch. 6.—, geb. 8.— Mk.

P. K. Kozlow: Mongolei, Amdo und die Tote Stadt Chara-Choto. Die Expedition der Russischen Geographischen Gesellschaft 1907—1909. Mit einem Anhang, 4 Karten und 129 Bildern. Autorisierte Übersetzung aus dem Russischen von Dr. L. Breitfuß und Paul Gerhard Zeidler. Mit einem Geleitwort von Dr. Sven v. Hedin. Herausgegeben von Dr. phil. h. c. Wilhelm Filchner. XIV u. 307 S. Verlag Neufeld & Henius, Berlin 1925. Preis brosch. 15.— Mk.

Die mir zur Besprechung vorliegenden beiden Bücher geben Bericht über zwei Forschungsreisen in bisher noch recht wenig bekannten und bereisten Gebieten Central-Asiens. Gleich eingangs sei bemerkt, daß wir es hier mit Veröffentlichungen zu tun haben, die in ihrer Genauigkeit und nüchternen Sachlichkeit recht vorteilhaft von den sensationslüsternen Effekthaschereien gewisser Reiseberichte, die unlängst viel von sich reden machten, abstechen. Trotz ihrer Sachlichkeit sind diese Schilderungen so spannend, daß man immer weiter lesen möchte und, am Schluß angelangt, das Buch nur ungern aus der Hand legt.

Wilhelm Filchner, der erste deutsche Tibetforscher, bereiste in den Jahren 1903/4 ein Gebiet, das etwa vom Kuku-nor im NW bis Sung-

p'an-ting im SO reicht. Der Hauptzweck der Erkundungsreise war ein doppelter: Einmal galt es, den schwer zugänglichen Oberlauf des Hoang-ho zu erforschen und sodann Näheres über den ungemein räuberischen Stamm der Ngolok in Erfahrung zu bringen. Die Reise wurde von Scharakuto (südöstl. vom Kuku-nor) aus angetreten, nahm zunächst eine süd-westliche Richtung bis zum Oring-nor, setzte sich dann in mannigfachen Windungen durch das Ngolok-Gebiet, dem Lauf des Hoang-ho folgend, bis Dyna-Ranganda fort, um dann über Waßerr, Korgan, Mezan in südöstlicher Richtung bis Sung-p'an-ting vorzustoßen, wo die Expedition ihren Abschluß fand. Ungeheure Schwierigkeiten waren es, mit denen Filchner zu kämpfen hatte: Frost, Schneestürme, Hagelschauer, unwegsames Gelände, unerklimmbar erscheinende Bergketten, reißende Gewässer, die Feindseligkeiten der heimtückischen Ngolok und nicht zuletzt auch die Furchtsamkeit und Unzuverlässigßeit seiner chinesischen Begleiter. Wie alle diese Unbilden, Hemmnisse und Gefahren echter Mannesmut siegreich überwand und wie es gelang, das wissenschaftliche Material ungefährdet durch diese unwirtlichen Gebiete hindurchzuretten, ohne daß der Verlust eines Menschenlebens zu beklagen gewesen wäre, das alles schildert der Verfasser in seltener Klarheit und lebendiger Anschaulichkeit. Die Lektüre dieses Buches bietet nicht nur einen hohen Genuß, sondern auch reiche Belehrung.

Die unter der Leitung von General (damals Oberst) K o z l o w in den Jahren 1908/9 unternommene Expedition der Russischen Geographischen Gesellschaft legte eine erheblich größere Strecke zurück; die russische Regierung hatte für das Unternehmen 30 000 Rubel bewilligt. Der Zweck dieser Forschungsreise war die Durchquerung der mittleren und südlichen Mongolei, neuerliche Untersuchungen im Gebiete des Kuku-nor und ein Vorstoß in das nord-westliche Gebiet, wobei man natürlich auf die Bereicherung der russischen Sammlungen durch neue naturgeschichtliche Funde eifrig bedacht war. Die aus 14 Teilnehmern bestehende Expedition begann die eigentliche Erkundungsreise von Werchne-Udinsk (östlich vom Baikal-See) aus und ging in südlicher Richtung vor. Bei Kjachta wurde die chinesische Grenze überschritten; es ging dann weiter über Urga, die Ruinen-Stadt Chara-Choto am Rande der Wüste Gobi, Dyn-Jüan-Yn, und von Lowatschen an westlich über Ssinin und Gumbum nach dem Kuku-nor. Die Rückreise wurde mit teilweise etwas abweichenden Marschrouten wieder bis Werchne-Udinsk zurückgelegt; Nebenexpeditionen erkundeten noch andere, mehr ostwärts gelegene Strecken. Das Buch ist reich an wertvollen Angaben und Feststellungen geographischen, völkerkundlichen und kulturgeschichtlichen Charakters. Besonders interessant fand ich die Mitteilungen über den Aufenthalt in buddhistischen Klöstern (vor allem Gumbum) sowie die den Lamaismus als Volksreligion betreffenden zahlreichen Bemerkungen. Es ist nur zu begrüßen, daß diese wichtige Veröffentlichung eines der bedeutendsten russischen Forschungsreisenden in einer so trefflichen Übersetzung auch dem deutschen Publikum zugänglich geworden ist und daß Sven Hedin ihr ein warmes Geleitwort mit auf den Weg ge-

geben hat. Bemerken möchte ich noch, daß Kozlow auch in einer neuen Expedition vom Jahre 1923, über die mir noch kein vollständiger Bericht vorliegt, sehr erfolgreich gewesen ist: er hat nämlich im Gebirgsgelände von Noin-Ula, etwa hundert Werst von Urga entfernt, die alten Grab-Kurgane oder Grabhügel mit den Gebeinen chinesischer Fürsten und Kaiser entdeckt und dabei zahlreiche Funde seltenster Art gemacht, wie keramische und holzgeschnitzte Kunstgegenstände, kostbare gestickte Teppiche und wertvolle Bronzen. Dem Leser werden auch die zahlreichen Illustrationen, die diesem und dem Filchner'schen Buche beigegeben sind, sehr willkommen sein. Beide Werke gehören zu dem Besten, was in neuerer Zeit an Reiseberichten veröffentlicht wurde und lassen sich den weitbekannten Schilderungen Sven Hedins ebenbürtig an die Seite stellen.

K. Seidenstücker.

Alice Schalek: In Buddhas Land. Ein Bummel durch Hinterindien. Mit 48 eigenen Aufnahmen. Rikola-Verlag, Wien, München, Leipzig 1922. 243 S. Preis: Halbl. Mk. 3.—, Ganzl. Mk. 3.50.

In dem Büchlein legt die Verfasserin die Eindrücke nieder, die sie auf ihrer Reise in Birma, Java, Siam und Tongking empfangen hat. Die Ausführungen , an vielen Stellen von einem erfrischenden Humor durchwürzt, sind anregende und unterhaltende Schilderungen, wie wir sie etwa in dem Feuilleton einer guten Tageszeitung erwarten dürfen; die Bildbeigaben, auf eigenen Aufnahmen beruhend, tragen zur Belebung des Inhaltes nicht unwesentlich bei. Daß man an ein solches Buch nicht den strengwissenschaftlichen Maßstab anlegen darf, ist selbstverständlich; mir persönlich war es sogar interessant zu beobachten, wie ein aufgeweckter und gut beobachtender Geist auch ohne fachwissenschaftliche Durchbildung auf die mannigfachen fremden Eindrücke der indischen Kulturwelt reagiert. Es ist erfreulich, daß bei den Schilderungen aus Birma auch die alte Ruinenstadt Pagan eingehend gewürdigt wird (p. 66 ff.). Etwas dürftig ist der Borobudur auf Java (p. 125) bedacht, was man aber im Hinblick auf die vierzig Grad Réaumur, unter denen die Verfasserin schmachten mußte, gern entschuldigen wird. Sehr fesselnd sind die Schilderungen des Lebens und Treibens in Siam. Wer in einer kurzen Spanne des Ausrastens im Geiste einmal in „Buddhas Land" weilen möchte, dem sei das vorliegende Büchlein als ein munter plaudernder Führer bestens empfohlen.

K. Seidenstücker.

L'Oeuvre de E. H. Brewster et Achsah Barlow-Brewster. 32 reproductions en phototypie précedées d'essais autobiographiques. Par les soins de „Valori Plastici"-Rome. (Commiss. Verlag Oskar Schloß, München-Neubiberg). Geb. M. 5.—.

E. H. Brewster ist bereits durch seine literarische Tätigkeit in buddhistischen Kreisen Englands und Ceylons bekannt geworden. Im Verlage „Valori Plastici", Rom, ist nun ein Werk herausgekommen, in dem

wir ihn und seine Gattin, A. Barlow-Brewster, auch als Künstler kennen lernen. Zahlreiche Ausstellungen in New York, Athen, Paris und Rom bezeichnen die Laufbahn des Künstlerpaares. Augenblicklich findet eine Ausstellung ihrer Werke in Calcutta statt. Im vorliegenden Buche sind die Gemälde verschiedener Epochen reproduziert, von denen zwei als wesentlichste Entwicklungsfaktoren zu erkennen sind: Italien und Ceylon.

Einen starken Einfluß des Trecento und Quattrocento, als deren Hauptrepräsentanten hier nur Giotto und Fra Angelico erwähnt seien, fühlen wir besonders in den (früheren) Schöpfungen der Frau Barlow-Brewster. Auch ihre Themen sind (in dieser Epoche) vielfach dem christlichen Vorstellungskreis entnommen, sodaß man zu der Annahme berechtigt ist, daß nicht nur der künstlerische, sondern auch der religiöse Geist der Frührenaissance einen bemerkenswerten Anteil an ihrer Entwicklung genommen hat. — Nichtsdestoweniger kommt ihr eigenster Charakter in allen ihren Bildern voll zum Ausdruck. Ihr Blick weiß alle die zarten Schönheiten der Natur zu erfassen, und sie findet einen Ausdruck derselben vornehmlich in den Blumen, die sie mit besonderer Liebe behandelt. Auch die Landschaft, wenn zwar in erster Linie stets von den Figuren aus gestaltet, den figuralen Rhythmus fortsetzend oder ihre Farbkompositionen ergänzend, ist ein wichtiger Ausdruck ihres persönlichen Verhältnisses zur Natur. Die Künstlerin liebt über alles die Weiten — sei es die Weite des Meeres oder der Duft ferner Gebirge, der voller luftiger blauer und violetter Töne ist.

Auf Ceylon tritt der Natureindruck zum ersten Mal in den geistigen Vordergrund, und man fühlt, wie Mensch und Tier in dieser Natur leben, selbst ein Teil dieser Natur sind. Mit der künstlerischen Sicherheit, die sie unter dem Einfluß der altitalienischen Meister erworben hat, tritt sie an die neue Welt, die sich ihr eröffnet, ruhig und sicher heran und schafft gerade hier ihr Tiefstpersönliches in reinster Form. Ohne Seitenblick auf Jenseitig-erdfremdes wirkt sich ihr natürlich-religiöses Empfinden in dieser irdischen Welt aus. Am größten ist der Wandel in den Farben, deren Fehlen in den Reproduktionen gerade für diese Bilder besonders bedauerlich ist. Die hellen, zarten, transzendenten Farben der ersten Epoche weichen lebensvollen, kräftigen, tiefen, oft dunkelglühenden Tönen. Nicht in der Beziehung zum Jenseitigen, sondern in der Beziehung der Menschen, Tiere, Berge und Pflanzen untereinander und der Hingabe, mit der sie erlebt sind, liegt jetzt das Religiöse.

Ganz anders spiegelt sich die Welt Indiens — trotz der formalen Ähnlichkeit mit den Schöpfungen seiner Frau — in E. H. Brewsters Bildern wider. Während erstere im Erlebnis von Natur und Mensch zur Wandlung ihres künstlerischen Ausdrucks und zum stärkeren Bewußtwerden ihrer Eigenart kommt, findet er in der geistigen Welt Indiens die Erfüllung seines Wesens. Seine eigene seelische Entwicklung führte ihn dorthin, und daher konnte keine merkliche Cäsur mit dem Betreten Indiens entstehen. Seine Bilder erzählen nichts vom dortigen Leben und Treiben,

sondern sind ganz vom religiösen Impuls Indiens (spez. des buddhistischen Ceylon) durchdrungen. Er gibt sich demselben hin, und indem er ihn in sich selbst erlebt, wird er zugleich Ausdruck seines eigenen Charakters. Die freskenhaft-dekorativen Elemente seiner Technik kommen der inneren Ruhe seiner Weltanschauung günstig entgegen und verstärken den Eindruck seelischer Geschlossenheit. Die Kompositionen haben ihre Einheit nicht nur durch die sichtbare Harmonie, sondern in ganz besonderem Maße durch die Eindeutigkeit ihres empfindungsmäßigen und ideellen Inhalts. Man fühlt, wie aus einer bestimmten seelischen Anregung sich das Bild allmählich entwickelt, gleichsam aus der äußersten Einheit des Keimes in die Vielheit der sinnlichen Formgestaltung hineinwächst. Es gibt keinen Enthusiasmus in dieser Kunst, sondern ein gleichmäßiges Auswirken tiefster religiöser Ergriffenheit. Dieses Grundgefühl entscheidet auch die Komposition des landschaftlichen Hintergrundes, der sich mit Notwendigkeit aus der dominierenden Idee herauskristallisiert und somit sein naturhaftes Gepräge zugunsten des geistigen Gesamtausdrucks verliert. Wie gewaltig wirkt z. B. der Hintergrund des meditierenden Buddha als Steigerung des Meditationserlebnisses! Da ist nicht nur ein in sich versunkener Mensch, sondern der Heilige, dessen geistige Kraft eine Welt aus den Angeln zu heben imstande ist. Alles Licht bis in die fernsten Regionen ist nur ein Abglanz seines Leuchtens. Ein gewaltiger Rhythmus, von der ruhig-heiteren Person des Buddha ausgehend, umfaßt die ganze Umwelt, so wie die Meditation den gesamten Kosmos umgreift und der Heilige selbst das ganze Weltwirken durchdringt.

Die italienischen Bilder E. H. Brewsters zeigen uns den Künstler auch als Landschafts- und Architekturmaler, und in beiden empfindet man als hervorstechendste Züge die große Ruhe und Klarheit, die jede Einzelform durchdringt. Seinem allerpersönlichsten Empfindungsleben hat er in einer Reihe bewußt primitiv gehaltener, kompositionell stark und sicher gestalteter Bilder ausgedrückt. Ihr tieferer Sinn erschließt sich am ehesten dem, der durch die indischen Bilder in die innere Eigenart des Künstlers eingedrungen ist. Ernst L. Hoffmann.

Arthur Pfungst: Gesammelte Werke. Herausgegeben in Gemeinschaft mit Dr. Franz Angermann und Emil Doctor von Marie Pfungst. In drei Bänden. I. Band. Mit einem Bilde Arthur Pfungsts im vierzigsten Lebensjahre. CXXVIII u. 400 S. Neuer Frankfurter Verlag, Frankfurt a.M. 1926. Preis Ganzl. Mk. 12.—.

Als vor nunmehr dreizehn Jahren der Draht die Nachricht verbreitete, daß der Frankfurter Großindustrielle, Schriftsteller und Dichter Dr. Arthur Pfungst, erst achtundvierzigjährig, plötzlich und unerwartet verschieden sei, da wußte jeder, der den Verstorbenen auch nur dem Namen nach kannte, daß mit ihm ein Mann von seltener Begabung, ungewöhnlicher Vielseitigkeit und außerordentlicher Schaffenskraft von uns gegangen war. Besonders schmerzlich wurden durch diesen Todesfall jene Kreise berührt, die an der

altindischen Geisteswelt und am Buddhismus näher interessiert waren; denn gerade dieses Gebiet war es, mit dem Arthur Pfungst sich geistig verwachsen fühlte und das für seine Weltanschauung, seine schriftstellerischen Schöpfungen und Dichtungen von tiefeingreifender Bedeutung geworden ist. Auch die Indologie im engeren Sinne ist diesem Manne, der die indische Wissenschaft auf jede Weise zu fördern suchte, zu Dank verpflichtet; so war es Pfungst, der durch seine Spende die Neuausgabe der vielbegehrten Sanskrit-Chrestomathie von Böhtlingk ermöglichte, und durch seine unter dem Titel „Aus der indischen Kulturwelt' erschienenen Aufsätze hat er in hervorragendem Maße dazu beigetragen, für das alte und das moderne Indien in weiten Kreisen unseres Volkes ein warmes Interesse zu wecken. Wie sehr er mit dem Buddhismus sympathisierte, bezeugen außer seinen Aufsätzen verschiedene seiner Arbeiten, so die Übersetzung von Edwin Arnolds „The Light of Asia", Rhys Davids' „Buddhism" (Reclam), ferner die Übersetzung eines Teiles des Suttanipāta und endlich auch die dem Andenken seines verstorbenen Freundes Oberpräsidialrat Theodor Schultze gewidmete biographische Skizze „Ein deutscher Buddhist" sowie die Neuausgabe von dessen damals viel Aufsehen erregendem Werk „Die Religion der Zukunft". Daß Pfungst auch deutscher Vertreter der Mahābodhi Society war, mag nebenbei bemerkt werden.

Da nun die Werke des Verstorbenen zum Teil vergriffen sind, hat sich die nach Arthur Pfungst benannte Stiftung die pietätvolle Aufgabe gestellt, seine Werke neu herauszugeben. Vor uns liegt der erste Band, würdig und vornehm ausgestattet. Er enthält außer einer sehr warm geschriebenen biographischen Skizze, die den Menschen Arthur Pfungst mit feinen Strichen zeichnet und sein Lebenswerk zu würdigen unternimmt, seine Hauptdichtung Laskaris, ferner die tiefempfundenen, von hohem Schwung getragenen Gedichte (eins der eindrucksvollsten ist wohl das „Zur Erinnerung an meinen Bruder Moritz") und das Fragment „In Yamas Reich". Die Gesamtausgabe soll drei Bände umfassen; wir werden zu gegebener Zeit auch über Bd. II und III referieren. Jedem, der an Arthur Pfungsts Persönlichkeit und seinem Wirken irgendwelches Interesse nimmt, sei diese in jeder Hinsicht mustergültige Neuausgabe seiner Werke warm empfohlen. K. Seidenstücker.

Siddhārtha. Von Hermann Hesse. Eine indische Dichtung. 147 S. S. Fischer Verlag, Berlin 1924. Preis brosch. Mk. 6.—.

Mit tiefer innerer Ergriffenheit habe ich diese wundervolle Dichtung Hermann Hesses gelesen, die nach Form, Inhalt und Aufbau zu dem Besten gehört, was eine deutsche Künstlerhand aus den Schätzen der indischen Geisteswelt zu gestalten vermocht hat. Der wahrheitdürstende, unbestechliche Brahmanensohn Siddhārtha verläßt mit seinem Freunde Govinda sein Heim, um das Heil zu suchen. Beide werden Schüler der Samaṇas; Siddhārtha bringt es zur Meisterschaft, aber die einzige Erkenntnis, die ihm beim Abschluß seines geistigen Ringens aufleuchtet, ist diese, daß das

eine Wissen keinen ärgeren Feind hat als das Lernen, das Wissenwollen. Unbefriedigt kehren die beiden Freunde dem Samaṇentum den Rücken und trennen sich; Govinda wird Mönch bei dem Asketen Gotama, während Siddhārtha in den Strudel weltlichen Lebens hineingerissen wird und durch mancherlei Wirren und Irrungen hindurch muß. Die Jahre vergehen, Siddhārtha, angewidert von dem Pesthauch der Sinnenlust, verläßt die Stadt und geht, diesmal als gereifter Mann, wiederum in die Einsamkeit. Ein ganz einfacher alter Fährmann, mit dem Siddhārtha schon früher einmal zusammengetroffen ist, wird ihm zur rechten Stunde ein wirklicher Fährmann im gefahrvollen Strome des Lebens. In der Stille der Einsamkeit wird Siddhārtha ein Heiliger, wie denn auch sein schlichter Fährmann Vasudeva als ein Vollendeter sein Leben beschließt. Noch einmal wird Siddhārtha mit seinem alten Freunde Govinda zusammengeführt, der indessen auch als Mönch den inneren Frieden noch nicht gefunden hat. Und während Govinda seinem Freunde zum Abschied die Stirn küßt, wird ihm in einer wunderbaren Augenblicksvision die Erleuchtung zuteil. „Tief verneigte sich Govinda, Tränen liefen, von denen er nichts wußte, über sein altes Gesicht, wie ein Feuer brannte das Gefühl der innigsten Liebe, der demütigsten Verehrung in seinem Herzen. Tief verneigte er sich, bis zur Erde, vor dem regungslos Sitzenden, dessen Lächeln ihn an alles erinnerte, was er in seinem Leben jemals geliebt hatte, was jemals in seinem Leben ihm wert und heilig gewesen war."

Meine wenigen Worte können und sollen nur ein empfehlender Hinweis auf diese einzigartige Schöpfung Hermann Hesses sein, die als ein zeitloses Denkmal, aus einem Guß gefertigt, vor uns steht. Man muß die Erzählung, die den Leser vom ersten Augenblick an in ihren Bann zwingt, mit durchleben; wo es sich, wie hier, um die letzten Fragen überhaupt handelt, kann auch die beste Kritik den Wert des Buches nur unzulänglich rühmen. K. Seidenstücker.

Lord Chalmers: Further Dialogues of the Buddha. Translated from the Pāli of the Majjhimanikāya. In two Volumes. Vol. I. Humphrey Milford, London 1926. XXIV u. 371 S. Ganzl.

Mit der vorliegenden Übersetzungsarbeit wird die 1899 begonnene Serie der „Dialogues of the Buddha" um einen neuen Band — den vierten — bereichert. Während die ersten drei Bände die Texte des Dīghanikāya in einer englischen Übersetzung von T. W. Rhys Davids enthalten, hat in diesem Bande der Mitherausgeber des Majjhimanikāya, R. Chalmers, die erste Hälfte dieser Sammlung (Sutta 1 bis 76) in englischer Sprache veröffentlicht; der noch folgende fünfte Band soll dann die Übersetzung des Majjhimanikāya einschließlich der Register zu Ende führen. Bei der gar nicht zu überschätzenden Bedeutung des Majjhimanikāya für den Lehrgehalt des älteren Buddhismus und seinem hohen Alter, das sich bis in die vorsektarische Zeit zurückverfolgen läßt und die Annahme nahelegt, daß viele dieser Stücke wirklich zum Inventar des genuinen Buddhismus ge-

hören, ist das Erscheinen der englischen Übersetzung der „Mittleren Sammlung“ nur zu begrüßen. Daß von den englischen Forschern gerade Chalmers auf Grund seiner langjährigen Beschäftigung mit den Texten des Majjhimanikāya zu dieser Aufgabe besonders berufen war, braucht kaum noch besonders hervorgehoben zu werden. Eine gehaltvolle Einleitung, die in der Hauptsache von den rivalisierenden Asketen-Sekten zu Buddhas Zeit handelt, ist der Übersetzung vorausgeschickt, und eine stattliche Anzahl von Fußnoten begleitet den Text und erleichtert das Verständnis schwieriger Stellen. Möchte der fünfte Band der „Dialogues of the Buddha“ recht bald herauskommen, nach dessen Erscheinen erst ein abschließendes Urteil über die Arbeit Chalmers' gegeben werden kann.

K. Seidenstücker.

The Aṅguttara-Nikāya of the Sutta-Piṭaka. Translated from the Pāli Text by Edmund Rowland **Jayetilleke Gooneratne.** Vol. I: Eka-, Duka- and Tika-Nipāta. XXIV u. 351 S. Galle, Ceylon, 1913. Auslieferung für Europa: Probsthain & Co., London. Preis brosch. 18.— sh.

Der Verfasser der Übersetzung der ersten drei Bücher des Aṅguttaranikāya war einer der führenden Geister des ceylonesischen Buddhismus, der, wenn meine Informationen zutreffen, durch die Schule abendländischer Wissenschaft gegangen ist. Die Übersetzung ist korrekt zu nennen, soweit die vorgenommenen Stichproben ein Urteil gestatten; der Kommentar ist fleißig benutzt und auch die Subkommentare sind herangezogen worden. Seitdem wir die im Verlage dieser Zeitschrift erschienene deutsche Übersetzung des Aṅg. von Nyāṇatiloka besitzen, darf die Bekanntschaft der am buddhistischen Schrifttum interessierten Kreise, auch außerhalb der Gelehrten vom Fach, mit dem Inhalt dieser Sammlung vorausgesetzt werden, so daß ein näheres Eingehen darauf an dieser Stelle unnötig ist. In der Einleitung läßt sich Gooneratne (Guṇaratna) des weiteren über den Charakter der Sammlung selbst, die Textausgabe, über Kommentare und Subkommentare aus. Bei all' seiner Gelehrsamkeit vermag aber der Verfasser den dem Orientalen eigenen unkritischen Charakter doch nicht ganz zu verleugnen. So finde ich zu meinem Schrecken in der Fußnote zu p. 209 die Gleichung Magadhanians = Macedonians. Daß so etwas noch im Jahre 1913 gedruckt werden konnte, wirkt allerdings niederschmetternd.

K. Seidenstücker.

The Book of the Numerical Sayings (Aṅguttara-Nikāya). For the first time translated from the Pāli by A. D. **Jayasundere.** Part II (Catukka-Nipāta). Eidted by F. L. Woodward. X u. 328 S. Adyar, Madras 1925. Preis geb. 13.60 sh.

In diesem Bande setzt der Verfasser die von seinem verstorbenen Freunde Guṇaratna begonnene Übersetzung des Aṅg. fort. Es ist zunächst das in vieler Hinsicht beachtenswerte und wichtige „Vierer-Buch“, das uns hier in einem recht geschmackvoll ausgestatteten Bändchen vorgelegt wird. Die noch fehlenden sieben Bücher der Sammlung gedenkt der Ver-

fasser, wie er im Vorwort bemerkt, in drei weiteren Bänden folgen zu lassen. Die Übersetzung macht einen recht soliden, ausgereiften Eindruck; zahlreiche kritische Noten und zwei gute Register lassen diese Arbeit auch für den Fachmann nützlich erscheinen. Die metrisch sehr schön wiedergegebenen Gāthās sind Woodward's Arbeit, der die Übersetzung auch dadurch wesentlich gefördert hat, daß er dem Verfasser die in der Adyar Library vorhandenen pāli-singhalesischen Handschriften des Textes und Kommentars (*Manorathapūraṇī*) zur Verfügung stellte. Eine ungestörte Fortführung und Abschließung dieser englischen Ausgabe des Aṅg. wäre nur zu begrüßen. K. Seidenstücker.

Pāli-Glossar. Von Dr. K. Seidenstücker IV, 98 S. 8°. Otto Harrassowitz, Leipzig, 1925. Preis: brosch. Mk. 6.—.

Mit Freude begrüßen wir das Erscheinen des lang erwarteten dritten Teiles von Seidenstückers Handbuch der Pāli-Sprache. Der erste Teil enthält eine kurz gefaßte Elementargrammatik, der zweite eine ausgezeichnete Auswahl buddhistischer Texte und der vorliegende dritte den Wortschatz der im zweiten Teil enthaltenen Lesestücke. Das Ganze ist, wie der Verfasser betont, in erster Linie für einen Anfangskursus zugeschnitten und wird für jeden Pāli-Studierenden von größtem Nutzen sein. — Es ist bedauerlich, daß der Verlag den Preis nicht niedriger gehalten und besonders dem zweiten Teil nicht eine bessere Ausstattung gegeben hat. E. L. Hoffmann.

„Das Evangelium des Buddha". Nach alten Quellen erzählt von Paul Carus. Illustriert von O. Kopetzky. Autorisierte zweite deutsche Auflage von Karl Seidenstücker. XV, 335 S. 4°. Chicago und London, The Open Court Publishing Company. In Deutschland: Der Neue-Geist Verlag, Leipzig. Preis geb. Mk. 12.—.

Das in weitesten Kreisen bekannte und geschätzte Buch bedarf kaum noch einer Empfehlung. Der großzügige Geist seines Verfassers, das feine Einfühlungsvermögen des Übersetzers und die kundige Hand der illustrierenden Künstlerin haben ein Werk geschaffen, das mehr wie irgend ein anderes Einführungswerk einen einheitlichen Eindruck des buddhistischen Religionsgebäudes vermittelt (unter diesem Gesichtspunkt des religiösen Impulses haben wir das Buch zu werten). — Die vorliegende zweite deutsche Auflage ist vom Verlag in der gleichen vornehmen Weise ausgestattet wie die vorige, und es ist im höchsten Grade anerkennenswert, daß er es möglich macht, das Werk zu einem so niedrigen Preise abzugeben.

E. L. Hoffmann.

Karny, Prof. Dr. H. H.: **„Kunst und Kultur der Javaner".** Sonderabdruck aus „Frohes Schaffen. Das Buch für jung und alt." Deutscher Verlag für Jugend und Volk. Wien, Leipzig, New York. 12 Seiten, 12 Abb. im Text.

Der Aufsatz ist in frischer, anziehender Weise geschrieben, wirft einige Streiflichter auf die kulturgeschichtliche Entwicklung der Javaner und geht dann besonders auf die Entstehung und Weiterbildung der Schatten- und Puppenspiele (Wajang) ein, welche die eigenlebigste Kunst Javas darstellen. Bei dieser Gelegenheit lernen wir auch die wesentlichsten Musikinstrumente und die Herstellungsweise der Batikstoffe kennen, mit denen Puppen, Tänzer und Schauspieler bekleidet sind. Die eingestreuten Abbildungen unterstützen wirksam das geschriebene Wort.

E. L. Hoffmann.

Die imperialistische Politik im Fernen Osten. Von Ernst Reinhard, Mitglied des Schweizerischen Nationalrates. Verlag Ernst Bircher, Aktiengesellschaft, Bern und Leipzig. 235 S., 8°, Preis: Mk. 4.80.

Unter denen, die in Tageszeitungen und sonstigen Zeitschriften die Ereignisse des Fernen Ostens verfolgen, wird es nur wenige geben, die sich eine klare Vorstellung von ihnen bilden können. Noch weniger aber ist man sich darüber klar, wie tief unser Schicksal mit dem des Ostens — ja, sogar des allerfernsten Ostens — verbunden ist. Das vorliegende Buch macht es nun jedem möglich, in diese schwierige Materie Einblick zu gewinnen und zu den großen Problemen der Weltpolitik Stellung zu nehmen. Der Verfasser gibt zunächst einen kurzen Abriß über Chinas Kultur, schildert dann mit geradezu ergreifender Sachlichkeit das brutale Eindringen der Fremden in das wehrlose Land — und das noch dazu im Namen des Rechtes und der Gerechtigkeit, wodurch nicht nur die asiatischen sondern auch die europäischen Völker betrogen wurden — und deckt endlich unbarmherzig die schamlosen Ausnutzungsmethoden der europäischen und amerikanischen Großunternehmer und die gewissenlose und kurzsichtige Kolonialpolitik der weißen Völker auf, welche die Quelle der inneren und äußeren Konflikte Chinas geworden sind. Mit größter Objektivität und in vornehmster Form, von reichem historischen, politischen und statistischen Beweismaterial und Kartenskizzen unterstützt, legt R. diese Dinge dar. Wir sehen, wie die verschiedenen Gruppen innerhalb Chinas entstehen, wie die Kräfte der Vergangenheit und der Neuzeit miteinander ringen, wie innerhalb beider Gutes und Böses sich auswirken und wie der Keim eines neuen Chinesentums aus dem Chaos wächst. An uns liegt es, ob aus diesem Keim ein allesverschlingender Drache oder ein segenspendender Fruchtbaum wird. Möge der Warnungsruf dieses Buches nicht ungehört verhallen, denn es ist, wie der Verfasser an einer Stelle seiner Vorrede sagt, „ein Appell an alle Menschen, deren Herzen sich empören, wenn sie von Unrecht und Bedrückung erfahren; ein Appell an alle, die unwissentlich sich zu Werkzeugen des Unrechts machen lassen. Es will nicht klagen und nicht erschrecken; es ruft die menschlich Fühlenden zur Tat."

E. L. Hoffmann.

Shen-Yi & Stadelmann: China uud sein Weltprogramm. Dresden, Gutewort. Mk. 7.—.

Daß im Wust der Literatur über das gegenwärtige China auch ein Chinese das Wort ergreift, ist sehr erfreulich. Um so mehr, als Shen-Yi mit großer Liebe an seinem Lande hängt. Im Mittelpunkt steht ihm die Gestalt Sun-Yat-sens und die Ideen dieses unbestreitbar hochintelligenten und unermüdlichen Mannes. Als Letztes enthält das Buch zwei Testamente Sun-Yat-sens, der am 12. März 1925 gestorben ist. Die Bedeutung der in dem interessanten und tief menschlichen Buche niedergelegten Ideen, von denen Stadelmann das Heil nicht nur für China, sondern für alle Völker erwartet, kann nur die Zukunft erweisen. A. Attenhofer.

Rocznik Orjentalistyczny, wydaje Polskie Towarzystwo Orjentalistyczne. Tom II (1919—1924) Lwów 1925. 8°, 340 S.

Die Veröffentlichungen des Rocznik Orjentalistyczny, die durch den Krieg und die nachfolgende Zeit unterbrochen wurden, werden mit diesem Band wieder aufgenommen. Die Zeitschrift soll in Zukunft alljährlich in der Stärke von 20 Bogen erscheinen und das Organ der Polnischen Gesellschaft für Orientalische Studien sein.

Außer den Beiträgen in polnischer, französischer und englischer Sprache befindet sich in dieser Nummer auch ein sehr interessanter deutscher Aufsatz über „Die Weltanschauung der Brāhmaṇa-Texte" von Stanislaw Schayer, in dem er den Parallelismus zwischen Ritus, Kosmos und Individuum und die Äquivalenztheorie der Br. T. auseinandersetzt. E. L. Hoffmann.

Hertel, J.: Die Methode der arischen Forschung; do., **Die arische Feuerlehre.** Leipzig. Haessel. 80 S. & 187 S. Mk. 5.—, & 20.—.

Jeder Indologe kennt die Verdienste, die sich Hertel um die Pañcatantraforschung erworben hat. Man wird es auch begreifen, daß H. sich energisch dagegen wehrt, ein für alle Mal nur auf dieses Gebiet festgenagelt zu werden. Daß er durch seine Untersuchungen, die in den „Indo-Iranischen Quellen und Forschungen" niedergelegt sind, zu ganz revolutionären Anschauungen über Alter und Sinn der vedischen wie der avestischen Schriften kommt, könnte der Indologie und Iranistik zum mindesten ein neuer Sauerteig werden, und mit gutem Grunde protestiert H. gegen eine Kritik, die das Neue in Bausch und Bogen ablehnt, nur weil es alten, liebgewonnenen Anschauungen widerspricht. Wir haben ohne Zweifel nicht nur in Indien, sondern auch in der europäischen Indologie und Iranistik einen allmählich etwas orthodox-unduldsam gewordenen Traditionalismus. Fraglich ist es nur, ob, nach dem Vorliegenden, H. wirklich der alleinseligmachende Prophet sein wird. Ein Einschlag von Skeptizismus in den Hertelschen Dogmatismus täte vielleicht doch gut. Diese Zeitschrift ist, solange H. nicht auch in buddhistischen Feldern zu roden und zu reuten anfängt, nicht der Ort, auf die von altmodischem Philologengezänk doch nicht ganz freien Schriften

einzugehen. Ihrer Verbreitung wird vor allem der geradezu lächerliche Preis von vornherein im Wege stehen. Am Ende sind es denn doch nicht bloß Krösusse, die jene entlegenen Fluren beackern.

A. Attenhofer.

† **Dr. Otto Rosenberg: Die Pobleme der buddhistischen Philosophie.** Aus dem Russischen übersetzt von Frau E. Rosenberg. (7. u. 8. Heft der von M. Walleser herausgegebenen „Materialien zur Kunde des Buddhismus".) XVI u. 287 S. Heidelberg 1924; in Kommission bei Otto Harrassowitz, Leipzig. Preis brosch. 14.— Mk.

Im November 1919 hatte die Petersburger Universität den herben Verlust eines ihrer befähigtsten Orientalisten zu beklagen: Professor Otto Rosenberg hatte, erst einunddreißigjährig, die Augen für immer geschlossen. Der Lehrer und Freund des Verstorbenen, Prof. Th. Stcherbatsky, hat in der deutschen Ausgabe von Rosenbergs Vortrag über „Die Weltanschauung des modernen Buddhismus im fernen Osten" das Andenken des Verblichenen in einer biographischen Skizze besonders geehrt. Die vorliegende Abhandlung erschien zuerst 1918 in Petrograd in russischer Sprache als Nr. 45 der „Veröffentlichungen der Fakultät der orientalischen Sprachen der Petersburger Universität"; sie bildet einen Teil von des Verf. „Einführung in das Studium des Buddhismus nach japanischen und chinesischen Quellen". Rosenberg selbst hatte in Japan eingehende Studien über den Buddhismus getrieben, und man gewinnt aus seinen Schriften den Eindruck, daß er das einschlägige riesige Material wie wohl kaum ein anderer europäischer Forscher beherrscht hat. Geradezu bewundernswert ist die seltene Klarheit der Darstellung, die der tiefschürfenden, äußerst genauen Behandlung des subtilen Gegenstandes von seiten des Verfassers in nichts nachsteht. Arbeiten wie die vorliegende sind geradezu mustergültig und von größter Bedeutung für die präcise Feststellung des Lehrgehaltes der jeweiligen Schule oder Richtung innerhalb des Buddhismus, welcher der der Darstellung zu Grunde gelegte Traktat angehört. Es handelt sich hier aber um weit mehr. Schon aus dem Vorwort ersieht man unschwer, daß R. an die Probleme des Buddhismus von einer ganz andern Richtung aus herantritt, als es bisher in der buddhologischen Forschung mit ganz vereinzelten Ausnahmen üblich war. Die Sache wird vielleicht am klarsten, wenn wir den Verfasser selbst sprechen lassen. Er sagt (p. VIII f.): „Die Grundregel, daß man vom Bekannten zum Unbekannten übergehen soll, und nicht umgekehrt, ergab teilweise diametral entgegengesetzte Resultate der gewöhnlich in der europäischen Literatur angenommenen Auffassung des älteren Buddhismus gegenüber. Es stellte sich heraus, daß die Grundlage der Dogmatik der buddhistischen Sekten, der heute existierenden sowie der früheren, die systematischen philosophischen Traktate sind. Die heilige Schrift im engen Sinne bilden selbstverständlich die Sūtra, aber die Sūtra als solche werden immer im Sinne des einen oder andern Traktats ausgelegt. Wenn wir von unseren Tagen auf das Altertum zurückgehen, finden wir

überall dieselbe Erscheinung: Das dogmatische Leben des Buddhismus verfließt in den Grenzen der Traktate, die Geistlichkeit wird an den Traktaten erzogen, die Sūtra werden im Sinne der Traktate studiert. — Aus dem oben Gesagten folgt ein äußerst wichtiger Schluß, und zwar: Das Studium des älteren Buddhismus muß mit den in der Sammlung des Abhidharma enthaltenen systematischen Traktaten beginnen, d. h. mit der sogen. Literatur der „Kirchenväter", welche tatsächlich den späteren buddhistischen Organisationen zugrunde liegt, und nicht mit den Sūtra. Bisher sind in Europa immer die Sūtra in den Vordergrund geschoben worden, insonderheit die Pāli-Sūtra wurden selbständig erläutert und übersetzt: die in den Traktaten und Kommentaren erhaltene traditionelle Auslegung wurde mehr oder weniger ignoriert. Der Pāli-Abhidharma ist wenig studiert worden. Noch Warren nannte den Abhidharma „the dreariest and most forbidden reading", aber tatsächlich ist der Schlüssel zum Verständnis der buddhistischen Dogmatik und der Geschichte der buddhistischen Sekten gerade in ihm enthalten, da er uns autoritative Hinweise in Bezug auf die Gedanken gibt, welche wirklich unter den führenden Buddhisten vorgeherrscht haben, und nicht auf diejenigen, welche wir auf Grund einer mehr oder weniger willkürlichen Auslegung der Sūtra anzunehmen geneigt sind, der Sūtra, in denen wir lakonische Formeln finden, die ohne Kenntnis des Abhidharma sich nur einer künstlichen Gruppierung unterwerfen lassen." —

Ich gebe ohne weiteres zu, daß man auf diesem von R. gewiesenen und eingeschlagenen Wege zu sehr brauchbaren und sicher fundierten Ergebnissen hinsichtlich der Feststellung der Lehrbegriffe, wie sie von dieser oder jener Schule zu dem fraglichen Zeitpunkte formuliert wurden, gelangen kann und daß diese Untersuchungen ein recht solides Material für den Bau einer buddhistischen Dogmengeschichte vom Zeitpunkt der Sektenspaltung an liefern werden. Aber ich vermag beim besten Willen nicht einzusehen, welche zwingenden Schlüsse man aus den so gewonnenen Ergebnissen für den Stand der ältesten Zeit ziehen will. Wer bürgt uns denn dafür, daß beispielsweise bei Buddhaghosa und Vasubandhu, ja selbst im Pāli-Abhidhamma, ein beliebiger Fachausdruck nicht bereits einen oder so und so viele Deutungsverschiebungen hinter sich hatte und daß er damals schon wesentlich anders verstanden wurde, als er in den alten Sūtren gemeint war? Mein Standpunkt ist immer noch der, daß diese „autoritativen Hinweise", von denen R. spricht, bestenfalls als der Niederschlag festgelegter Schulmeinungen zu gelten haben, aus denen sichere Rückschlüsse auf den ursprünglichen Sinn der Sūtren im Einzelnen zu ziehen ich nicht auf mich nehmen möchte.

Die Arbeiten Rosenbergs stellen indes an sich so bedeutende Leistungen dar, daß sie von niemand, der buddhistische Studien treibt, außeracht gelassen werden dürfen. Was den Inhalt der vorliegenden Abhandlung betrifft, so darf ich für ihren ersten Teil auf Wallesers Anzeige (Gött. gel. Anz. 1924, Nr. 7—12, p. 124 ff.) verweisen, wo im wesentlichen die von R.

vorgenommene Neuformulierung des *Dharma*-Begriffes („*dharma* heißen die wahrhaft realen, transzendenten, unerkennbaren Träger oder Substrate derjenigen Elemente, in welche der Bewußtseinsstrom mit seinem Inhalt zerlegt wird") besprochen wird. Den vielseitigen Inhalt des II. Teiles bilden folgende Themen: Die Atomistik und die „großen Elemente", die Termini *rūpa* und *avijñapti*; Das Objektive und die sogen. „Organe"; Das Bewußtsein; Die Kräfte oder Prozesse (*saṃskāra*); Die Wechselbeziehungen der *dharma*; Der Begriff des Kontinuums (*saṃtana*); Karma, die Theorie der Wiedergeburt; Die Formen der Lebewesen, die Stufen der Erkenntnis; Das wahrhaft Seiende, Buddha, Finsternis und Erlösung; Über die Sekten des Buddhismus, die Frage nach dem Verhältnis des Buddhismus zu anderen Systemen. Anschließend daran Quellenverzeichnis, Bibliographie und Register; das erstere enthält die chinesischen Übersetzungen der Sūtren und Traktate sowie chinesische und japanische Kommentare und verzeichnet damit die wichtigsten Werke der drei Grundrichtungen der buddhistischen Philosophie in diesen Ländern (*Sarvâstivâda, Mâdhyamika-Śūnyavâda* und *Vijñānavāda*). Die Frage nach der Verteilung des ganzen buddhistischen Kanon überhaupt nach den einzelnen Sekten und Schulen soll in einem anschließenden literar-historischen Teile ausführlich besprochen werden.

K. Seidenstücker.

Dr. Kurt Boeck: 1) Indische Gletscherfahrten, mit einer Kartenskizze, 5 Abbildungen und 83 Bildern nach photographischen Aufnahmen des Verfassers, 264 S. Text. 2) **Im Banne des Everest,** mit einer Kartenskizze und 76 Bildern nach photographischen Aufnahmen des Verfassers, 105 S. Text. 3) **Indische Wunderwelt,** mit einer Kartenskizze und 180 Bildern nach photographischen Aufnahmen des Verfassers, 213 S. Text. — Alle 3 Bände bei H. Haessel, Leipzig. Preis geh. Mk. 15.—, geb. Mk. 25.—.

Die Zeit ist nicht mehr fern, da über Indien nicht mehr der allgemeine Weltreisende, sondern nur noch der Spezialforscher oder der Dichter schreiben kann. Aber so lange der Weltreisende noch willige Leser findet, werden die ansprechenden Bücher Kurt Boecks auf ihren Kreis rechnen können. Besonders das reichliche Bildermaterial ist ganz vortrefflich und wird auch den, dem der Text nicht viel Neues sagt, erfreuen. Die Einschränkung hinsichtlich des Textes möchte ich wesentlich für Bd. 3 machen, obgleich auch hier der Verfasser nicht versäumt hat, sich über das bereiste Land hinlänglich zu unterrichten. Am reizvollsten scheint mir Bd. 1, der von kühnen Bergtouren in wenig bereisten Himālayateilen berichtet. Die großartige Bergwelt ist anziehend geschildert, die Schwierigkeiten, die jeden Alpinisten interessieren werden, sind in ihrer Besonderheit sehr anschaulich gemacht, und manch hübsches Stück Ethnologie ist eingeflochten.

Otto Strauß, Kiel.

BÜCHER-EINLAUF.

Ossendowski, Ferdinand, „Im Sibirischen Zuchthaus“. Einzig berechtigte deutsche Ausgabe, herausgegeben von Wolf von Dewall. Preis Mk. 6.—, Halblein. Mk. 8.50. Frankfurter Societäts-Druckerei, G. m. b. H., Abteilung Buchverlag, Frankfurt.

Hartmann's „Who's Who“ in Occult, Psychic and Spiritual Realms. Compiled and Edited by William C. Hartmann. 196 Seiten, Preis: 3 Dollar. The Occult Press, Jamaica, N. Y.

The Historic Tragedy of the Island of Cellao. Dedicated to his most serene majesty Dom Pedro The Second, King of Portugal, Our Lord. Written by Capitain Joao Ribeiro. Translated from the Portuguese by P. E. Pieris. Third Edition Preis Rs. 3. 308 pp. Colombo 1925.

Siewert, Elisabeth, „Der Indische Gott auf dem Lande“. Kunstwart-Bücherei 34. Band, München 1925, 85 Seiten, Preis: Mk. 1.—, Kunstwart-Verlag Georg D. W. Callwey.

Bölsche, Wilhelm, „Tierseele und Menschenseele“. Mit 7 Abbildungen im Text, 75 Seiten, Preis: geh. Mk. 1.20, geb. Mk. 2.—, Franckh'sche Verlagshandlung, Stuttgart.

Prof. Dr. P. Wilh. Koppers, S. V. D., „Buddhismus und Christentum“. Aus Jahrgang II (1925) des Jahrbuches von St. Gabriel-Mödling b. Wien.

„Philosophie und Leben“. Herausgeber: Univ. Prof. Dr. **August Messer** in Gießen. 2. Jahrgang, 2. Heft, Februar 1926. Verlag Elwin Staude, Komm. Ges., Osterwieck am Harz.

„Magische Blätter“. Monatsschrift für geistige Lebensgestaltung. 7. Jahrgang, 1. Heft, Januar 1926. Preis: Vierteljährlich Mk. 3.—, Einzelheft Mk. 1.20, Talisverlag Leipzig-Gohlis.

Schulz, Bernhard, „Bilder der Tiefe“. 110 Seit. Xenien-Verlag, Leipzig.

„Handbuch der Philosophie“, herausgegeben von **A. Baeumler** und **M. Schröter.** Druck und Verlag von R. Oldenbourg.

1. Lieferung Prof. Dr. Ernst Howald, Zürich (Abt. III, Beitrag B) „Ehtik des Altertums“ 64 Seiten.
2. Lieferung Prof. Dr. Hans Driesch, Leipzig (Abt. II, Beitrag B) „Metaphysik der Natur“ 94 Seiten. Mk. 4.20.
3. Lieferung Prof. Erich Przywara, S. J. (Abt. II, Beitrag E) „Religionsphilosophie Katholischer Theologie“ 104 Seiten, Mk. 4.55.
4. Lieferung Prof. Dr. Herm. Weyl, Zürich (Abt. II, Beitrag A) „Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft“ (Teil I) 64 Seiten, Mk. 2.60.
5. Lieferung Prof. Dr. Herm. Weyl, Zürich (Abt. II, Beitrag A) „Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft“ (Teil II) 162 Seiten, Mk. 4.—.

(Gesamtbesprechung dieses neuen bedeutsamen Handbuches der Philosophie folgt später nach Fertigstellung des ersten Hauptteiles.)

Otto, Rudolf, West-Oestliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung. Gotha 1926, Leopold Klotz.

Vâsvâni, „Indische Schriften“ Bd. I. „Die Gestalter der Zukunft und das Arische Ideal“. Stuttgart 1926, W. Kohlhammer. Geb. 3.— Mk.

Vâsvâni „Indische Schriften“ Band II „Indische Kultur und seine islamischen Mitkämpfer“, Stuttgart, 1926, W. Kohlhammer. Geb. 2.50 Mk.

Adler, Paul, Sachwörterbuch zur japanischen Literatur. Frankfurt a. M. Frankfurter Verlagsanstalt A.-G. 138 S. Geb. 6.— Mk.

Adler-Revon, Japanische Literatur. Geschichte u. Auswahl von den Anfängen bis zur neuesten Zeit. Frankfurt a. M., Frankfurter Verlagsanstalt A.-G. 430 S. Geb. 9.— Mk.

Bell, Charles, Tibet einst und jetzt. Mit 91 bunten u. einfarb. Abb. u. einer Karte. Leipzig 1925. F. A. Brockhaus. XVI, 335 S. Leinen 18.— Mk.

Gobineau, Graf, Asiatische Novellen. 2. Aufl. Wien, Kunstverlag Anton Schroll & Co. G. m. b. H. 296 S. Halbleinen 7.— Mk.

Hasse, Heinrich, Schopenhauer. Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen. Bd. 34. München 1926. Ernst Reinhardt. 516 S. 9.— Mk.

Hearn, Lafcadio, Japanische Geistergeschichten. Hrsg. u. übertragen von Gustav Meyrink. Berlin, Propyläen-Verl. 195 S. Leinen 4.50 Mk.

Liebeslyrik, Indische (Dichtungen des Ostens). München, Hyperionverlag. 288 S. Geb. 4.— Mk.

Abenteuer der zehn Prinzen, Die (Dichtungen des Ostens). München, Hyperionverlag. XVI, 311 S. Geb. 4.— Mk.

Sadi's Rosengarten (Dichtungen des Ostens). München, Hyperionverlag. 298 S. Geb. 4.— Mk.

Novellen, Chinesische. Aus dem Urtext übertragen von Hans Rudelsberger. Wien, Kunstverlag Anton Schroll & Co. G. m. b. H. XX, 296 S. Geb. 6.— Mk.

Selenka, Emil u. Lenore, Sonnige Welten. 3. umgearb. u. ergänzte Aufl. Berlin 1925, C. W. Kreidels Verlag. VI, 364 S. Leinen 18.— Mk.

Tafel, Albert, Meine Tibetreise. Zweite Ausgabe in einem Bande. Mit 14 Abb. im Text, 32 Taf., einem farb. Titelbild u. einer Übersichtskarte. Stuttgart, Berlin, Leipzig, Union Deutsche Verlagsges. IV, 500 S. Halbleinen 15.— Mk.

Wach, Joachim, Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung. Leipzig 1924, J. C. Hinrichs'sche Buchh. VI, 209 S.

Was Li-Pao-Ting erzählt. Chinesische Sagen u. Märchen. Deutsch erzählt von S. Förster-Streffleur. Wien, Kunstverlag Anton Schroll & Co. G. m. b. H. 141 S. 5.— Mk.

Wilhelm, Richard, Lao-tse und der Taoismus. Stuttgart 1925, Fr. Frommann. 172 S. Geb. 8.— Mk.

Wilhelm, Richard, Kung-tse. Leben und Werk. Stuttgart 1925, Fr. Frommann. Geb. 8.— Mk.

Witte, J., Sommer-Sonnentage in Japan und China. Göttingen 1925, Vandenhoek & Ruprecht. 218 S. Kart. 6.— Mk.; Leinen 8.— Mk.

WELTSCHAU.

Umfassend Frühjahr und Sommer 1926.
Zusammengestellt von Ludwig Ankenbrand, Stuttgart.

I. Akademische Nachrichten, Tagungen, Vorträge, Gedenktage und Kongresse.

Am 19. April verschied der Direktor des städt. Museums für Völkerkunde und ord. Prof. f. Völkerkunde a. d. Univ. Leipzig, Dr. Karl Weule nach schwerem Leiden im Alter von 62 Jahren. Seine Verdienste als Forscher, Museumsleiter, Schriftsteller und akadem. Lehrer sind allgemein bekannt. —

Anfangs Juni starb in Heilbronn im Alter von 61 Jahren an einem Schlaganfall Missionsdirektor D. Friedrich Würz, der bekannte Herausgeber des „Evangel. Missionsmagazins" und Kenner des Ostens. —

Unter den Übersetzern des Palikanons und Wegbereitern des Verständnisses der Gebildeten für den Buddhismus nimmt Karl Eugen Neumann die erste Stelle ein. Mögen wir seiner anläßlich seines 60. Geburtstages, der gleichzeitig die 10. Jährung seines Todestages ist, am 18. Oktober gedenken! — —

Einen Lehrauftrag f. indische Philologie a. d. Univ. Halle erhielt die Privatdozentin Dr. phil. Betty Heimann; die auf dem Gebiet der indischen Philosophie und Religionsgeschichte arbeitende Forscherin hörte während ihrer Studienzeit Deußen, Sieg, Oldenberg und Jacobi. —

Die „Gesellschaft für ostasiatische Kunst" in Berlin, über deren Gründung wir in voriger Nummer (pag. 206) berichteten, hat es bereits auf mehrere hundert Mitglieder gebracht und trotz der vorgerückten Jahreszeit mehrere gutbesuchte Vortragsabende veranstaltet. So sprach Anfang März in der Staatlichen Kunstbibliothek Dr. Otto Kümmel über die „Entdeckung der Ostasiatischen Kunst", Mitte April Prof. Ernst Große-Freiburg i. Br. über „Chinesische und japanische Kunst" und im Mai Dr. Albert von Le Coq, der bekannte Turfanforscher, über den „Einfluß der Antike auf die zentralasiatische und chinesische Kunst".

Einen indischen Abend veranstaltete der „Deutsch-ausländische Akademiker-Club" in Berlin Anfangs Mai, wobei Prof. Hellmuth von Glasenapp einen ausführlichen Vortrag über das Thema „Von Buddha zu Gandhi" hielt, während Elisabeth von Glasenapp indische Gedichte in deutscher Übersetzung zum Vortrag brachte. Weitere Ausführungen des Prof. C. T. Roy aus Indien schlossen sich an. Am gesellschaftlichen Teil des Abends beteiligten sich zahlreiche Inder und Ostasiaten, die in Berlin studieren. —

Anfangs Februar hielt in der Stockholmer Hochschule Professor Karlgren einen Vortrag über die Modernisierung der chinesischen

Schriftsprache und ihre Angleichung an den Westen, an der „chinesische Fortschrittler" trotz der fast unüberwindlichen Schwierigkeiten rastlos arbeiten würden. —

Am 19. Februar hielt im Dresdener Protestanten-Verein Pfarrer G. Großmann einen Vortrag über die Bedeutung Indiens für die Religionswissenschaft, an den sich eine rege Aussprache anschloß. —

Im Historischen Verein in St. Gallen sprach Dr. A. Nägeli über die Freiheitsbewegung in Indien und ihre geschichtlichen Grundlagen Anfangs April. —

In Nordhausen sprach Mitte Mai der Prediger der Freien Religionsgemeinde Frankfurt a. M., Taesler, über „Buddhas Leben und Lehre", worin er besonders der Auffassung, daß der Buddhismus reiner Pessimismus sei, die auf Schopenhauer zurückgehe, entgegentrat. —

Im Hörsaal des Landwirtschaftlichen Instituts in Halle sprach Mitte Mai im Auftrag der Kolonialakademie Prof. D. Schomerus über „Tagore und Gandhi". —

Vorträge in Wien (mit Lichtbildern und Filmen):

20. 2: Als Kuli ins verbotene Land, zum Uraniafilm; wiederh. 8. 3.; 15. 3.; 3. 4. —

24. 2.: Studienreise durch Indien, volkst. Vortrag v. William Cohn, in d. Urania.

25. 2.: Kunststätten des Orients, volkst. Vortrag v. William Cohn, in d. Urania.

26. 2.: Freiheit im Kunstwerk, Vortrag v. Wagner, i. d. Gesellsch. z. Förd. mod. Kunst.

28. 2.: Die Leuchte Asiens, Buddhafilm i. d. Urania; wiederh. 6. 3.; 9. 3.; 15. 3.; 6. 4. —

6. 3.: Altchinesische Bronzen, Vortrag von Rosthorn.

7. 3.: Chines. Porzellan, Vortrag i. Oesterr. Museum.

8. 3.: Britisch-Indien, Vortrag i. Wissenschaftl. Klub v. Goodman.

15. 3.: Japan, Vortrag v. Schaffer i. d. Urania. —

Im März hielt Ludwig Ankenbrand in Stuttgarter, Schwenninger und Mannheimer Vereinen Vorträge mit Lichtbildern über „Die Welt des Buddhhismus" und „Ceylon und die Singhalesen". —

II. Museen und Ausstellungen.

Am 2. März brach im Thurn- und Taxis'schen Palais in Frankfurt a. M. ein Dachstuhlbrand aus und bedrohte damit die unersetzlichen Schätze des Chinesischen Instituts und dessen wertvolle Bibliothek. Die Feuerwehr hatte Mühe, das Feuer auf seinen Herd zu beschränken; die wertvollen Sammlungen und Bücher des Instituts, das bekanntlich unter der Leitung von Prof. Dr. Richard Wilhelm steht, konnten gerettet werden — immerhin soll der angerichtete Schaden sich auf rund 60 000 Mk. belaufen. —

Das Berliner Museum für Völkerkunde wurde am 26. Juni, dem

100. Geburtstag seines geistigen Gründers Adolf Bastian wieder eröffnet. Die asiatische Sammlung, die Welt des Buddhismus, nimmt nach dem Umbau und der vollständigen Neuordnung, besonders nach der Aufstellung der Schätze, die uns Le Coq's und Grünwedels Turfanexpeditionen bescherten, und der herrlichen Gandhara-Bildwerke, den breitesten Raum ein. Über die Aufstellung der Turfanfunde hat Ernst Waldschmidt in einem illustrierten Artikel in „Kunst und Künstler", Berlin 1926, Heft 8, ausführlich berichtet. —

In Stockholm ist ein Ostasien-Museum gegründet worden, dessen Grundstock die Sammlung des Prof. Anderrson, vermehrt durch die Schätze, die Prof. Oswald Sirén, der bekannte Kunstkenner und Ostasiengelehrte, aus dem fernen Osten mitbrachte, bildet. Dazu kommen die wertvollen Sammlungen Sven Hedins aus Tibet und Zentralasien. Damit enthält das Museum schon heute kurz nach seiner Gründung Funde und Gegenstände, die in geograph. Beziehung ganz Ost- und Zentralasien, in historischer fünf Jahrtausende umfassen und ungeheure Werte darstellen. —

In Berlin fand im April durch Cassirer-Helbing die Versteigerung der Chinasammlung Lissa, in Frankfurt durch Helbing im Mai eine Auktion ostasiatischer Kunst statt. Bei letztgenannter Auktion brachte es die Statue eines sitzenden Buddha aus Marmor aus dem Jahr 1000 etwa auf 11 500 Mark, der Kopf einer Kwanyin aus der Sungperiode auf 1 050 Mark. —

III. Zeitungs- und Zeitschriftenschau.

a) Zeitungsaufsätze.

1) Deutsche Blätter über die Welt des südlichen Buddhismus und Indien:

Im Mekka der Buddhisten. Die Pilgerzüge von Kandy und der heilige Zahn Buddhas. Von J. C. Wood. „Neues Wiener Journal", Wien, 28. 3. 26.

Der Maharadscha mit neun Böllerschüssen. Von Dr. Bela Morvay. „Dortmunder Zeitung", 26. 3. 26.

Mahatma Gandhi. Von Dr. Hedwig Rossi. „Neues Wiener Tagblatt", 22. 1. 26.

Die Stadt der tausend Tempel (Benares). Von Albert Schweitzer. „Augsburger Neueste Nachrichten", Augsburg, 27. 2. 26.

Droht Indien eine bolschewistische Gefahr? Von George Popoff. „Magdeburgische Zeitung", 2. 5. 26.

Besuch bei Gandhi. Von Arthur Holitscher. „Magdeburgische Zeitung", 2. 5. 26.

Frühlingsfeier in Indien. „Der Tag", 5. 5. 26.

Indische Ehen. Von Dr. Bela Morvay. „Morgen-Zeitung", Magdeburg, 5. 5. 26.

Indien. Von H. Hauser. „Frankf. Ztg.", ill. Beilage „Für die Frau".

Jogin, Sanyasin und Fakir. Indische Weise und Zauberer. Von J. A. Sauter, „Berliner Morgenpost", 12. 5. 26.

Hinduismus. Von L. P. Varma, „Berliner Morgenzeitung", 8. 5. 26.

Wallfahrt in Indien. Von J. A. Sauter, „Berliner Morgenpost," 14. 2. 26.

Die indische Frau. Von L. P. Varma, Kanpur, Indien, „Allgemeine Zeitung," Chemnitz, 5. 3. 26.

Stürme, Brand und Erdbeben. In den Salzsümpfen des Ran. Von Dr. med. Adolf Heinz, „Wochenausgabe N. W. T.", Wien, 19. 12. 25.

Indien, „Frankfurter Zeitung", 4. 2. 26.

Indische Melodie. Nachklänge; auf der Rückreise. Von George Popoff. „Magdeburger Ztg." 26. 2. 26.

Die Legende Sundar Singh's. „Rhein-Mainische Volkszeitung", 21. 5. 26.

Indiens Freiheitskampf. Von Dr. jur. W. Nolting-Hauff, Bremen; „Schwäbischer Merkur," 26. 5. 26.

Im Tempel von Chidambaram. Von Missionsdirektor Dr. Carl Ihmels. „Hamburger Nachrichten", 10. 3. 26, und „Leipziger Neueste Nachrichten", 21. 3. 26.

Die stummen Massen in Indien. Von Baron Axel von Oertzen: „Augsburger Postzeitung", 10. 3. 26.

Indische Nacht. Von George Popoff, „Kölnische Zeitung", 27. 3. 26.

Unter den Unberührbaren Indiens. Von Missionsdirektor Dr. Carl Ihmels, Leipzig; „Leipziger Neueste Nachrichten", 4. 4. 26.

Parlamentarische Abstinenz in Indien. „Neue Züricher Zeitung", Zürich, 17. 3. 26.

Tolstoi und Mahatma Gandhi. „Neues Wiener Journal", Wien, 5. 3. 26.

Gandhi's Volk in Afrika. Von C. Z. Klötzel. „Berliner Tageblatt", 21. 2. 26.

Die Entdeckung der vorarischen Kultur in Indien. „Breslauer Zeitung", Breslau, 12. 3. 26.

Bella, die Parsin. „Fränkischer Kurier", Nürnberg, 14. 3. 26.

Indischer Film. „Morgen-Ztg.", Magdeburg, 14. 3. 26.

Von indischen und europäischen Fakiren. Von Dr. Georg Bründl. „Hamburger Nachrichten", Hamburg, 19. 4. 26.

Ruhe in Indien. Von Missionsdirektor Dr. Carl Ihmels. „Rheinisch-Westfälische Zeitung", Essen, 27. 4. 26.

Indien gestern und heute. „Kölner Tageblatt", 27. 4. 26.

Um ein neues Indien. Von Missionsdirektor Dr. Carl Ihmels. „Leipziger Neueste Nachrichten," 1. 5. 26.

Indische Probleme. „Frankfurter Ztg.", 11. 4. 26.

Reichsbankpräsident als Dichter. Indische Verse Otto v. Glasenapps. „Deutsche Ztg.", Berlin, 25. 4. 26.

Filmzensur in Indien. „Magdeburger Ztg.", Magdeburg, 24. 4. 26.

Der Vollendete und der Uebermensch. „Deutsche Allg. Ztg.", Berlin, 23. 4. 26.

Das Indien von heute. „Neues Wiener Journal", Wien, 20. 4. 26.

Die indische Freiheitsbewegung. „St. Galler Tageblatt", St. Gallen, 8. 4. 26.

Fünf Jahre indische Reformen. „Deutsche Allgemeine Zeitung", Berlin, 9. 4. 26.

Die Indienreise der Leipziger Mission. „Allgemeine Zeitung", Chemnitz, 10. 4. 26.

An einer historischen Stätte Indiens. Von Missionsdirektor Dr. Carl Ihmels. „Badische Presse", Karlsruhe, 16. 5. 26.

Die Steinkolosse von Bamian. Von Dr. Karl Gustav von Platen. „Kölnische Zeitung", Köln, 15. 5. 26.

Buddhismus und Islam in Berlin. „Hamburger Neueste Nachrichten", Hamburg, 17. 3. 26.

Buddhismus und seine Heimstätte in Frohnau. „Die Quelle", Berlin, 19. 5. 26.

Bilder aus Birma. Von Dr. C. Wimmers. „Kölnische Volkszeitung", Köln, 2. 5. 26.

Skizze aus Siam. Von Themaro. „Basler Nachrichten", 23. 5. 26.

Lebai Malang, der Unglückspriester. „Lübecker General-Anzeiger", 17. 3. 26.

Ceylon, der Edelstein in der Krone Britannias. Von Dr. Walter Hagemann. „Neue Leipziger Zeitung", Leipzig, 1. 5. 26.

Religionsbilder aus Birma. Von Franz Otto Koch. „Hamburger Fremdenblatt", 20. 3. 26.

2. Deutsche Blätter über die Welt des nördlichen Buddhismus:

Zwischen West und Ost. Von Paul Scheffer. „Berliner Tageblatt", 16. 5. 26.

Tibets Abwehr gegen Europa. Englands und Rußlands Wettbewerb im Reich des Dalai-Lama. Moderne Maschinenstürmer. Von Dr. Paul Fickeler, München. „Dresdner Nachrichten", 28. 3. 26. —

Die chinesischen Wirren und die deutsche Mission. „Süddeutsche Ztg.", Stuttgart, 20. 3. 26.

China das Reich der Mitte. „Augsburger Postzeitung". 1. 5. 26.

Die Europäisierung Ostasiens. Eindrücke von einer Reise. Von Dr. W. Gutmann. „Neues Wiener Tagblatt", 3. 1. 26.

Jung Asien. Von v. Teichmann, „Schwäbischer Merkur", 12. 2. 26.

Bei den Barmherzigen Schwestern im Himalaja. Von E. De L'Orme, „Der Deutsche", Berlin, 7. 3. 26.

Der neue Osten. Von Prof. Dr. Waldemar Oehlke. „Berliner Lokalanzeiger," 25. 2. 26.

Die Geburt der chinesischen Dichtung. „Der Reichsbote", Berlin, 27. 3. 26

Ueber chinesische Musik. Von Erich Freih. Wolff v. Gudenberg. „Germania", Berlin, 22. 5. 26.

Hakenkreuz und Doktor Faust in Tibet. Der Staat der Priester. Von Univ.-Doz. Dr. Robert Gleichsteiner. „Wochenausgabe N. W. T.", 22.5.26.

Das Tao der chinesischen Kunst. Europa und Ostasien. Von Ludwig Bachhofer. „Deutsche Zeitung", Berlin, 27. 3. 26.

Tibet-Karawane. „Germania", Berlin, 10. 3. 26.

Umgruppierung im Fernen Osten. „Süddeutsche Zeitung", 3. 9. 25.

Eine christliche Chinesenhochzeit. „Basler Nachrichten", 7. 3. 26.

Seelenwanderung. Ein buddh. Märchen, aus d. Chinesischen. Von W. Carl. „Hamburger Fremdenblatt", Hamburg, 6. 3. 26.

Ostasiatische Kunst in Amerika. Von Dr. William Cohn, Berlin. „Berliner Tageblatt", 8. 4. 26.

Das neue chinesische Alphabet, das Ende der zehntausend Zeichen. „Kölner Tageblatt", Köln. 7. 4. 26.

Frauenleben in Japan. Von Teiko Kiwa. „Allgemeine Zeitung", Chemnitz, 26. 3. 26.

Japan im 16. Jahrhundert. „Germania", 31. 3. 26. (Louis Frois' Reiseberichte, 1549—1578, kürzlich in der Ajuda-Bibliothek in Lissabon wieder entdeckt, sind jetzt von Dr. Schurhammer, S. J., und Dr. Voretzsch verdeutscht worden und erscheinen in Lieferungen. Der Artikel erläutert das Werk.)

Japanische Erfahrungen. Von F. H. Schaffer. „Neue Freie Presse", Wien, 27. 2. 26.

Luther und Amida Buddha Von Lic. Gustav Meusching-Marburg. „Der Tag", 2. 5. 26.

Wandlungen in China. Von Pastor Lutschewitz, Falkenberg (Pommern). „Der Reichsbote", 18. 4. 26, 25. 4. 26 u. 2. 5 26.

Hochzeiten in Tibet. „Kölner Tageblatt", 28. 4. 26.

Tibetanisches Klosterleben. Von Gloria Lorenz-Fador. „Augsburger Abendzeitung", 11. 4. 26.

Laotse und Konfutse. Von Univ.-Prof. Dr. F. Dessauer, Frankfurt a. M. „Sächsische Volkszeitung", 25. 4. 26.

Die Entzauberung der Schrift. Von Dr. Reißmann. „Der Tag", 27. 4. 26.

Chinesisches und japanisches Theater. Von Paul Scheffer. „Berliner Tageblatt".

Der Buddhismus in Japan. Von Erich Leupold. „Mitteldeutsche Zeitung", Erfurt, 18. 4. 26.

Bummel durch das nächtliche Schanghai. „Berliner Börsen-Zeitung", 23. 4. 26.

Pan-shen Lama, der „Pontifex Maximus" der tibetanischen Buddhisten. „Regensburger Anzeiger", 13. 5. 26.

Am Kara-Korum. VonPh. C. Visser. „Frankfurter Zeitung", 16. 5. 26.

3. Holländische Blätter über die Welt des Buddhismus

Indische Sprookjes en Fabels. Von Dr. Jan de Vries. „Nieuwe Rotterdamsche Courant", Rotterdam, 27. 2. 26.

De Lente-Genoegens der Japanners. Von S. van Praag. „Algemeen Handelsblad", Amsterdam, 28. 4. 26.

Een Boeddhistisch Congres (November-Kongreß in Tokio, siehe vorige „Weltschau"). Algemeen Handelsblad, Amsterdam, 11. 4. 26.

Een nieuwe Onderkoning von Britisch-Indie. Keerty. „Algemeen Handelsblad", Amsterdam, 6. 4. 26.

Chineesch Nieuwjaarsfeest. „De Telegraf", Amsterdam, 27. 3. 26.

Verdwijnende Kunst (Indische Kunst). Von M. W. Maclaine Pont. „Algemeen Handelsblad", Amsterdam, 19. 3. 26.

Oud en Nieuw in Peking. „De Telegraf", Amsterdam, 24. 2. 26.

De Nationalistische Beweging in Engelsch-Indie. „Nieuwe Rotterdamsche Courant", Rotterdam, 23. 3. 26.

Chineesch volksleven. „Nieuwe Rotterdamsche Courant", Rotterdam, 7. 3. 26.

Een lamaistische plechtigheid. „Nieuwe Rotterdamsche Courant", Rotterdam, 6. 3. 26.

De twee Kanten von Sjanghai. Prins Sidharta aan het „steppen". „De Telegraf", Amsterdam, 28. 3. 26.

Bij den chineeschen Muur. Leven te Kalgan. „De Telegraf", Amsterdam, 13. 3. 26.

De Duiveldans in den Lama-tempel. Von J. J. L. Duyvendak, Lektor des Chinesischen a. d. Univ. Leiden. De Telegraf", Amsterdam, 18. 4. 26.

4. Aufsätze in englischen Blättern.

Prehistoric India. Sind and Punjab Discoveries. Von Sir John Marshall, Director-General of Archaeology in India. „The Times", London, 26. 2. 26.

Free Speech in China. Von Harry F. Word. „The Nation", London, 10. 3. 26.

b) Zeitschriften-Uebersicht.

1. Buddhistische Zeitschriften.

The Young East. The Young East Publishing Office, Hongo, Tokyo. Vol. I. Heft 9 (Februar 1926) — Heft 12 (May 1926).

Heft 9: „Characteristics of Indian and Chinese Civilisations" von K. Shiratori; „Primitive Buddhism" von Taiken Kimura; „A moment's Sensation in Oriental Art" von C. Nakagawa; „Discovery of America by ancient Buddhists" von S. Watanabe; derArtikel identifiziert Fusang oder Fuso mit Mexiko und zitiert dabei Bretschneider („Das Land Fusang" Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, 11), sowie einen Artikel „The Buddhism in Old America" in der „North American Review" vom Mai 1905. Darnach berichtet der chinesische Geschichtsschreiber Ma Tuan-Lin in seinem Werk Wenchien-tungk'ao, daß der buddhistische Mönch Hui-shen aus Kabul in Afghanistan, das damals ein Zentrum buddhistischer Missionstätigkeit gewesen sei, während der Tsi-Dynastie, nach Mexiko aufgebrochen und dann mit reichen Geschenken für den Kaiser Wu-ti der neuen Liang-Dynastie im Jahre 499 zurückgekommen sei: „Hui-shen said, that the people of Fusang were formerly in ignorance of the doctrines of Buddha, but during the time of the Sun-Dy-

nasty, that is 458 A. D., there were fife bhikshus from Kabul, who went there and promulgated the knowledge of the doctrines, books, and images of Buddhism. Their labours wer successful, so that they ordained monks from among the natives . . . .

„Furthermore when we come to look for visible traces of Buddhism among the antiquities of Mexiko, we are soon amply rewarded. Images and sculptured tablets, ornaments, temples; abound that cannot well be ascribed to any other source with any show of reason. Among these may be mentioned the following:

„An image of Buddha found at Palenque, sitting cross-legged on a seat formed of two lions placed back to back, closely resembles similar images found in India, China and Japan. A large image found in Campeachy represents accurately a Buddhist priest in his robes. An elaborate elephant-faced god found among the Aztecs is evidently an imitation of the Indian image of Ganesha. A Buddhist altar of stone was also found in Palenque. Figures of Buddha sitting crossed-legged with an aureola around his head, and placed in niches in the walls of the temples at Uxmal, Palenque etc. are exact counterparts of images found in niches both inside and outside of Buddhist temples in Japan, China and India. A perfect elephant's head is found sculptured on the walls at Palenque, the elephant being the usual symbol of Buddha in Asia, and no elephants being found in America . . . ."

Weiterhin bringt die Nummer eine Anzahl Notizen über Ceylon, Hawaii, Amerika, China und Japan.

Heft 10: „Christian Missionaries and International Peace" von Mr. Motosada Zumoto; „East and West" von Rt. Hon. Philip Snowden; „Mahayana will link East and West" von Prof. Bruno Petzold; „Shotoku Taishi" von Dr. M. Sawayanagi; „Romantic experience of a Japanese Buddhist Priest in Sibiria" (Rev. Kakumin Ota). Zahlreiche kleine Nachrichten aus dem Osten. —

Heft 11: „Cultural Juxtaposition of Japan and America" von U. Wakamiya; „British Menace to Japan" (Danger of the Singapore Scheme) von M. Ito; „What Japan owes to India" (Fortsetzung: VI Names and Words) von J. Takakusu; „What I was impressed with in America", Rede von Rt. Rev. Sonyu Otani, Erzabt von Nishi Hongwanji nach seiner Rückkehr aus Amerika; „An American Sage of Oriental Spirituality" (Hon. Poultney Bigelow) von J. Yamagata; Notizen aus Ceylon, Siam, Japan usw. Die größeren Artikel dieser Nummer sind hauptsächlich der Darlegung des Verhältnisses zwischen Japan und Amerika, und Japan und England gewidmet. —

Heft 12: „Mahayana, the spiritual tie of the Far East", Rede des Deutschen Gesandten Dr. W. H. Solf, gehalten am 21. April bei einer Versammlung der „Asiatic Society" in der Deutschen Gesandtschaft; „What Japan owes to India" (VII, More names and words) von J. Takakusu; „Buddhism and the Future' von Har Dayal; ‚The origin of Zen" von S. Arai; Nachrichten aus der buddhistischen Welt über die Auf-

nahme des Films „Die Leuchte Asiens" in Japan (mit Bildern) usw.; dazu der übersichtlich bearbeitete Index des damit abgeschlossenen 1. Jahrgangs dieser gediegenen Zeitschrift. —

Vol. II, Nr. 1, Juni 1926: „Solution of racial Problem and Himalayan Civilisation" von S. Yonemura. — „Dengyo Daishi" (767—822, der Gründer der japanischen Tendai-Sekte), Vortrag, „delivered at the Zenkoji in Nagano", von Bruno Petzold; — „Ancient Japanese in America and their Descendants" von Shujiro Watanabe. — „Study of Buddhism in present Day Japan" von Prof. Dr. T. Kimura und Prof. T. Sato (gibt eine Übersicht der buddhistischen Erziehungsinstitute und Schulen in Japan, sowie der wichtigsten japanischen Literatur des Buddhismus); Notizen über den Buddhismus in Japan, Amerika und Europa, japanische Auswanderung usw. —

The Eastern Buddhist. Published for the Eastern Buddhist Society, Kyoto Japan. Vol. III Heft 4 (January—March 1925, issued December 1925). Die vorzüglich ausgestattete, illustrierte Zeitschrift, deren vorliegende Nummer aus technischen Gründen erst rund um ein Jahr später erscheinen konnte, bringt u. a.: „ TheDevelopment of the Pure Land Doctrine in Buddhism" von Daisetz Teitaro Suzuki; „The Teaching of Sakyamani", Vorträge von Prof. Petzold und Dr. Kaikyoku Watanabe in der „Halle der Philosophie" in Wadagama, Tokyo (Wadagama Tetsugaku-do) bei der Gedenkfeier ihres Gründers, Dr. Yenryo Inouye; Dr. Yenryo Inouye, der gleichzeitig Gründer der Toyo-Universität ist, bestimmte, daß alljährlich in der „Halle der Philosophie" Vorträge über Buddha, Konfucius, Socrates oder Kant gehalten werden sollten, denen die Halle geweiht ist. In diesem Jahr sprachen Dr. Petzold, der deutsche Mahayana-Gelehrte, und Kaikyoku Watanabe über die Lehre des Buddha, unter Berücksichtigung der verschiedenen Überlieferungen und Schulen. — „Vimalakirti's Discourse on Emancipation" (Chapter VI, Miracles; Chapter VII, On Beings), übersetzt von Hokei Idumi; „A comparative Index to the Samyutta-Nikaya and the Samyutta-Agama", bearbeitet von Chizen Akanuma. Ausführliche Bücherbesprechungen, so „Buddhist Monuments in China" von Daijo Tokiwa und Tadashi Sekino; „Honen, the founder of the Pure Land sect of Japan;", von Ryugaku Ishidzuka und Horper H.Coates;, „A study of Shin Buddhism" von Prof. Gessho Sasaki; „Sommer-Sonnentage in Japan und China" von Dr. J. Witte; „Der lebendige Buddhismus in Japan" (Zen), von Shuyei Ohazama und August Faust, mit Einführung von Dr. Rudolph Otto; Zeitschriftenbesprechungen und Notizen. —

The Mahā-Bodhi. The Journal of the Mahā-Bodhi-Society. Buddha Year 2469. Editor: The Anagārika Dharmapāla. Calcutta 1926. Vol. XXXIV (Heft 2—7)

Heft 2:, Tyag or Renunciation in Buddhism" von S. C. Mookerjee; „Some aspects of Christianity" von S. Haldar; dann Nachricht en aus der buddhistischen Welt, Gedichte und Bücherbesprechungen. —

Heft 3: „Message of the Buddha“ von Anagarika Dharmapala; „Hinduism and Buddhism“ von Pandit Shyam Shanker; Übersetzungen, Nachrichten aus der buddhistischen Welt, die Europa- und Amerikareisen des Anagarika Dharmapala mit ihren Einzelheiten, Gedichte und Bücherbesprechungen. —

Heft 4: „Evolution from the Standpoint of Buddhism“ von dem Anagarika Dharmapala; „The Numerical Sayings“ (Fortsetzung) übers. von A. D. Jayasundare; „Bogus Arahats“ von Anagarika Dharmapala; How I became a Buddhist“ von Ernest Erle Power; „A comparative study of the Indian science of Thought from the Buddha Standpoint“ von Harisatya Bhattacharyya; „Buddhism in Germany“ (im Wesentlichen eine ausführliche Besprechung der englischen Ausgabe von Georg Grimm's „Lehre des Buddha“); „The Triumph of Reason in Buddhism“, ein Vortrag, gehalten im Sri Dharma Rajika Chaitya Vihara in Calcutta am Sonntag, den 21. Februar 1926, von S. C. Mookerjee; „Meat Diet“ (eine Verteidigung der vegetarischen Diät vom Standpunkt der Jainas und Buddhisten gegenüber dem Standpunkt der Mohammedaner, der in einem Artikel des „Moslem Outlook“, Lahore, zum Ausdruck kam) von Sheo Narain; „U Tok Kyi's Buddha Gaya Temple Bill“; „A Buddhist in Boyswater“ (Dharmapalas Missionsarbeit in London) von F. Yeats-Brown; „The Call of the East“ von Bhuban Mohan Das; Zahlreiche Notizen aus der gesamten buddhistischen Welt. —

Heft 7: „The supercosmic Nature of the Dhamma“; „A Buddhist Sermonette“ von J. F. Mc. Kechnie; Wesak „Welcome Address“, verlesen von S. C. Mookerjee im Sri Dharmarajika Vihara, Calcutta; „A comparative Study of the Science of Thought from the Buddha Standpoint“ von Harisatya Bhattacharyya; „Buddhism and Christianity“ von Kenneth J. Saunders.

Buddhistisk Budbringer. Organ for buddhistisk samfund in Danmark. 6. Jahrgang (Redigeret af Christian F. Melbye, Viborg, Dänemark).

Die erste Folge des 6. Jahrgangs ist als Vesaknummer (May 1926; 2469/2470 buddh. tid.) erschienen und bringt als Einleitung „Dugdraben i lotusblomsten“, dann eine Fortsetzung (5.) des Aufsatzes „Buddhisme og Kristendom“, weiterhin einiges über den finanziellen Hintergrund der Buddhistischen Bewegung in Dänemark, einen poetisch geschriebenen Vesakartikel und schließlich eine Empfehlung des im buddhistischen Geist geschriebenen Buches „Das Tierleben unserer Heimat“ („vor hyemstavns Dyreliv“) von Dr. Konrad Guenther. Alle Beiträge sind vom Schriftleiter selbst verfaßt.

Buddhism in England. The Organ of the Buddhist Lodge of the Theosophical Society in England. Herausgeber: Arthur C. March und Christmas Humphreys; Hon. Secretary: Miss Aileen M. Faulkner, at 101 A, Horseferry Road, Westminster, London S. W. 1. — Vol. 1, Heft 1, 2, 3.

Von dieser wohl auf den Besuch des Anagarika Dharmapala in England hin entstandenen Zeitschrift liegen bis jetzt drei Nummern vor, deren stark

theosophischer Anstrich nicht zu verkennen ist. Neben zahlreichen Notizen bringt

Nr. 1: einen Vesakartikel; „The Light of Theosophy" von Christmas Humphreys; „What Buddhism is Not" von Anagarika Dharmapala; „The Theosophical Movement and Philosophy" von Wm. Loftus Hare; „What is Buddhism?"; „Buddhism in Germany" und einen Anhang über den Buddhismus in England in Esperanto;

Nr. 2: „Buddhism and Vivisection" von Beatrice E. Kidd; „The Doctrine of Anatta" von Christmas Humphreys; „The Buddhist Scriptures" von A. C. March; „Buddhism in Hawaii", sowie wiederum zahlreiche kleine Notizen, Esperanto-Artikel und Anzeigenanhang.

Nr. 3 bringt Fortsetzungen verschiedener Artikel aus der vorhergehenden Nummer, dann „A Buddhist Sermonette" von Bhikkhu Silacara, über „Wesak in London", „Buddhism Broadcast in Britain", eine Übersetzung des „Dhamma-Cakka-Ppavattana-Sutta", kleine Notizen über Buddhismus, Theosophie, Bahais usw. —

The Buddhist Annual of Ceylon. Vol. II. Nr. 4, 1926 (B. Ae. 2470): printed and published by W. Bastian & Co., Colombo, Ceylon. Mit zahlreichen Bildern nach phot. Aufnahmen, Gemälden und Zeichnungen. —

Aus dem Inhalt: „Buddhism in England" von Christmas Humphreys; „Buddhism in Japan" von B. Lane Suzuki; „Buddhism in Hawaii" von Rev. E. Hunt; „Cremation, its History, Methods, and Ideas" von Edw. Greenly; „Buddhism and Relativity" von E. L. Hoffmann; „The Status and Influence of Buddhism in Ceylon", Address by Dr. W. A. de Silva, Colombo, at the Conference on „Some Living Religions within the Empire"; u. a. erfahren wir aus diesem Artikel, daß „ninety per cent of the Sinhalese population are Buddhists to-day. The sustained efforts of missionary movements for the conversion of Buddhists have resulted in a marked failure. The Census returns of Ceylon show the following figures which more then confirm the above view. In 1901, 60. 1 per cent. of the total population of the Island were Buddhists; in 1911, 60.25 per cent. were Buddhists; in 1921, 61.6 per cent. were Buddhists. And Hindus were 23.2, 22.85, and 21.8 respectively. For the same periods the percentage of Christians were 9. 8, 10 and 9.9. The efforts of missionaries it will be seen have not added a single person to their faith during these decades. On the other hand, there are at the present time about 7.000 Buddhist Bhikkhus (monks) in the Island and nearly 400 educational establishments for them where they receive higher instruction in Pali and Buddhist literature. Practically 99 per cent of the Bhikkhus possess a knowledge of Pali and the higher literature of Buddhism." — „Buddhism, the wisdom of Live" von Bhikkhu Mahinda; „Religious Instruction in Buddhist Schools" von Bhikkhu Silacara; „Buddhist Method and Ideal", von Sunyananda; „New Buddhist Cathedral at Los Angeles"; „Buddhism and the World-Problem" von A. C. Jayasundere; unter den „Reviews and Notices" erscheint auch eine Besprechung der Dahlke'-

schen „Brockensammlung“ von 1925 und des „Buddhistischen Hauses“; von den Vorschriften scheint die fünfte: „No intoxicating liquors shall be drunk, with the exception of such as are ordered as medicine. Beer and Wine in a wellprepared decoction do not count as intoxicating liquor“ durch den Zusatz „Beer and Wine ...“, wenn auch abgekocht, im Osten nicht allgemeines Verständnis zu finden, denn der Übersetzer und Referent fügt erklärend bei: „As Dr. Dahlke is a homoeopathic physician by profession, the latter sentence probably refers to a homoeopathic preparation of the said liquors“! — Zahlreiche Notizen und Nachrichten aus der Welt des Buddhismus. —

2. Indische Blätter religiösen Inhalts:

The Jaina Gazette. The monthly organ of the All-India Jain Association. Edited by J. L. Jaini, C. S. Mallinath Jain. Madras, The Jaina Gazette Office, 9 Ammen Koil Street, George Town. Vol. XXII. 1926.

Nr. 1: „The Jaina Conception of Moksha“ von C. S. Mallinath; „Buddhistic and Jaina Versions of the story of Rama“ von Prof. A. Chakravarti; „The Theosophical Convention“; zahlreiche Aufsätze und Notizen aus der Welt der Jainas. —

Nr. 2: „Ahimsa“ von Harisatya Bhattacharyya; „Our Temples“ von Hem Chandra Rai; „Der Jainismus“, eine ausführliche Besprechung des im Vorjahr erschienenen Glasenapp'schen Werkes; zahlreiche Aufsätze und Notizen aus der Jainawelt, sowie tierschützerischen und humanitären Inhalts.

Nr. 3: „Jainism“, nach einem Vortrag von Jaina Dharma Bhushana Dharma Divakara Brahmachari Sital Prasadji; Aufsätze, Übersetzungen aus dem Kanon und Notizen. —

Nr. 4: „Men and the way“ von Frau Rhys Davids; „Buddhistic and Jaina Versions of the story of Rama“ von A. Chakravarti (Fortsetzung); Notizen usw. —

Heft 5: „Lord Mahavira“ von Mr. Hem Chandra Rai. — „Our London Letter“ berichtet über die Mahavira Jayanti-Feier in London (39 Warrington Crescent, Maida Hill) am 25. April, an der (als den Holy Tirthamkara's 2523 rd birthday anniversary) Mitglieder der „Mahavira Brotherhood“, sowie in England anwesende Anhänger der Digambara-, wie der Svetambara-Sekte der Jainas teilnahmen. — Heft 6: „Kharavela, the Jaina King of Kalinga“, von Umrao Singh Tank. —

Annals of the Bhandarkar Institute. Edited by Dr. D. R. Bhandarkar and C. R. Devadhar. Published by the Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona.

Vol. VII, Part. I u. II, 1925—26: Für uns mag von Belang sein die ausführliche Besprechung von „Asoka“, being the Carmichael Lectures for 1923, by D. R. Bhandarkar, Carmichael Professor of Ancient Indian History and Culture, Calcutta University pp. XVII u. 347, Calcutta University Press, Calcutta 1925. —

Vol. VIII, Part I, 1926—27: „The different strata in the Literary Material of the Digha-Nikaya,“ von Prof. P. V. Bapat. —

3. Christliche Missionszeitschriften:

Die Christliche Welt, Gotha; Nr. 4 v. 18. 2. 26: „Religionsgespräch mit einem japanischen Buddhisten" von Dr. Johannes Witte. Witte schildert hier eine offene Aussprache mit einem gelehrten japanischen Buddhisten; die Unterschiede der beiden Religionen, oder vielmehr des japanischen Amidaglaubens und des Witte'schen Christentums, sind gut herausgearbeitet; der Artikel ist auf jeden Fall sehr lesenswert. —

Christliche Freiheit; Köln-Nippes, Nr. 4 v. 13. 6. 26: „Der Streit um den Inder Sundar Singh" von Missionsdirektor D. Dr. J. Witte, Berlin-Steglitz.

Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft; herausgeg. von Dr. Witte u. Prof. H. Haas; Huttenverlag, Berlin S.W. 11, Jahrg. 1926. — Heft 1 bringt Nachrichten aus dem Osten, sowie über die „Missionsarbeit des Buddhismus in Amerika." — Heft 2: „Neues Leben im ostasiatischen Buddhismus" von Missionsdirektor D. Dr. Witte; Witte berichtet in diesem Aufsatz 1. über den buddhistischen Novemberkongreß in Tokyo, wobei er erwähnt, daß außer dem bekannten deutschen Vertreter des japanischen Buddhismus, Prof. Bruno Petzold, neuerdings auch zwei Europäerinnen, eine Deutsche und eine Engländerin, zur Shingou-Sekte des Buddhismus übergetreten seien; 2. über „wissenschaftliche und literarische Regsamkeit des japanischen Buddhismus", 3. über „Buddhistisches, neues Leben in China". — „Neues zur Lage in China" von Pfarrer Dr. W. Seufert, Tsingtau. — „Die Aufgabe des Missionars in der Gegenwart" (Houston Chronicle), ein lesenswerter Aufsatz, aus dem wir nur ein paar Sätze hevorheben: „ Noch immer sind in China und Japan Buddha, Konfuzius und Lao die geistigen Herrscher; und die Millionen Indiens hängen in großer Mehrheit noch immer der Hindureligion, die vornehmlich Brahmanismus ist, an, während eine Minderheit Mohammed, dem Propheten, Treue schwört. — Es ist klar, daß der christliche Missionar, der sich diesen Rassen naht, nicht mit einfältigen niedrigstehenden Völkerstämmen zu tun hat, die ohne Philosophie sind. — Daß die Welt keinen tieferen Denker hervorgebracht hat als Gautama Buddha, gibt man allgemein zu. Und in unserer unmittelbaren Gegenwart hat die Hindureligion in Indiens Gandhi einen Führer ans Licht gebracht, dessen Glaubensvertrauen auf sittliche und geistige Kräfte ihn in die Reihe der wahrhaft großen religiösen Denker der Welt stellt" ...

Heft 3: „Die Ausbreitung des Christentums in der Welt" von D. Dr. Witte — ein tiefschürfender Artikel, der auch den mittleren und fernen Osten, das Verhältnis der christlichen Missionen zur Welt des Buddhismus eingehend darlegt; „Die Ergebnisse des obligatorischen Religions-Unterrichts in den Missionsschulen" (in China) von Dr. Witte, sowie Notizen und Bücherbesprechungen. — Heft 4: „Mohandas Karamchand Gandhi" von Pfarrer Willi Kobe, sowie Notizen und Bücherbesprechungen. —

Heft 5: „Missionsarbeit der japanischen Omotokyo-Religion in Europa" von Witte (1. Niederlassung in Paris VI e, 4 rue le Vangirard,



gegründet, der der Japaner K. Nishimura vorsteht.) — „Die traurige Lage in China" von Witte, sowie kleine Nachrichten aus Ostasien. —

Heft 6: „Die Legende Sundar Singhs"; Bücherbesprechungen. —

4. Orientblätter und Zeitschriften allgemeinen Inhalts.

Ostasiatische Zeitschrift. Beiträge zur Kenntnis der Kunst und Kultur des Fernen Ostens. Herausgegeben von Otto Kümmel, William Cohn und Erich Hänisch (Berlin W. 10., 1925, Walter de Gruyter & Co., Neue Folge 2. Jahrgang. Der ganzen Reihe 12. Jahrg. 4. Heft 1925. Fachzeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft:

„Die Stupa im Bezirke des Shao-lin-ssu", von Sentaro Sawamura; „Prinz Jirgalang"; ein weiterer Beitrag zur frühen Geschichte der Mandschudynastie; von Erich Hauer; zahlreiche kleine Nachrichten, Besprechungen, Bücherschau, Zeitschriftenschau. —

Deutsche Wacht; Niederländisch-Indische Monatsschrift; Veltevreden, Noordwijk 6, P. König; Batavia 1926; Heft 2: „Der Kampf in Asien" von Dr. F. W. —

Anthropos. Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde. Fundator P. H. Schmidt, S. V. D. Administration: St. Gabriel-Mödling bei Wien, Oesterreich. Band XXI, Heft 1, 2, Januar-April 1926:

„Ein moderner buddhistischer Katechismus für burjatische Kinder" von W. A. Unkrig; es handelt sich um einen von den Lama's Dančža Erdenieb und Dandaa Erdeniyeb zusammengestellten Katechismus, 1908 erschienen (2. Aufl. 1910), der in Transcription und Übersetzung vollständig wiedergegeben ist. —

In einer Besprechung des „Jahrbuchs von St. Gabriel", 2. Jahrg. 1925, wird auf den darin enthaltenen Aufsatz „Buddhismus und Christentum", Vortrag von P. Wilh. Koppers verwiesen, der dann auch auszugsweise gebracht wird.

Fernerhin eingehende Besprechungen von W. Volz „Dämmer d. Rimba" (3. Aufl., Breslau 1925), R. L. Spittel „Wild Ceylon" (Colombo 1924, Apothecaries Co., Ltd.), A. Forke „Ursprung der Chinesen" (Hamburg 1925), G. Wegener „China, ein Zukunftsproblem", (Berlin 1925), L. Trois „Geschichte Japans" (Leipzig 1926), F. E. A. Krause „Geschichte Ostasiens" (Göttingen 1925); sowie Zeitschriftentafel. —

Der Bücherwurm. Dachau bei München, Heft 6, 1926: „Ostasien im Rahmen der Panasiatischen Frage", von Karl Haushofer; „Das Land der Mitte" von Eduard Erkes; „Die Seele Chinas" von Richard Wilhelm; „Javanisches Manifest"; „Das heutige Indien" von Helmut von Glasenapp: Die Aufsätze sind Auszüge oder ausführliche Besprechungen neuerschienener Werke der angegebenen Verfasser. —

Die Bauwelt, Berlin, Heft 11 v. 18. 3. 26: „Chinesische Baukunst" von Paulsen. —

Kunst und Künstler, Berlin, Heft 8, 1926: „Die Neuaufstellung der „Turfanfunde" im Museum für Völkerkunde zu Berlin", von Ernst Wald-

schmidt; „Aus meinem ostasiatischen Reisetagebuch" (Fahrten durch das Hochland von Dekhan) von William Cohn.

Der Kunstwanderer, Berlin, Maiheft 1926: „Schwierigkeiten des Verständnisses chinesischer Kunstwerke" von R. Weinzell.

Die Frau, Berlin, März 1926 (S. 358—364): „Die Frauen um Buddha", von Dr. phil. Beate Bercoin. Eine gute Zusammenfassung! —

Orell Füßlis illustrierte **Wochenschau,** Zürich, 26. 3. 26: „Die Ehe in Indien" von H. Fehlinger.

Die Woche, Berlin, vom 1. Mai 26: „Indische Nabobs", von Dhirendranath Mazumdar.

Pädagogische Warte, Osterwieck a. Harz, 15. 2. 26: „Vom chinesischen Denken," von Dr. phil. et med. Gerhard Venzmer.

IV. Allgemeine Rundschau und kleine Nachrichten.

1. Europa und Amerika.

In den Sommermonaten ebbt die Zahl der Vorträge stark ab: — regelmäßige Uposathafeiern finden, soweit aus den Zeitungen ersichtlich, in Deutschland nur im Buddhistischen Haus in Frohnau statt. Außer den im Schloß'schen Verlag in München erscheinenden Blättern und der Dahlkeschen „Brockensammlung" scheinen zur Zeit keine weiteren buddhistischen Zeitschriften mehr im deutschen Sprachgebiet zu bestehen. In Dänemark erscheint regelmäßig seit sechs Jahren Melbye's „Buddhistisk budbringer" — sonst kann in Nord-, West- und Südeuropa von einer buddhistischen „Bewegung" kaum die Rede sein. Nur aus Paris kommt die Nachricht, daß dort die Errichtung eines buddhistischen Tempels geplant sei. In Rußland befassen sich weite Kreise mit dem Studium des Buddhismus — aber es handelt sich dort hauptsächlich um die lamaitische Form, denn im asiatischen Teil des Riesenreiches ist der Lamaismus weitverbreitet; im europäischen besitzt unseres Wissens nur Petersburg eine eigentliche Gemeinde.

Regeres Leben herrschte in England, wo die im November 1924 in London gegründete „Buddhistische Loge der Theosophischen Gesellschaft" vor einigen Monaten ihre neuen Räume „on the first floor of Bloomsbury Mansions, 26, Hart Street, Bloomsbury, W.C. 1" bezog und nun dort regelmäßig zu Vorträgen und buddhistischer Lektüre mit Erklärung und Besprechung zusammenkommt. Seit Mai dieses Jahres gibt die Loge eine Monatsschrift „Buddhism in England" heraus. Der ersten Nummer ist ein Bild des AnagarikaDharmapala beigegeben, der sich neuerdings, nachdem ihn im Frühjahr seine Krankheit daran verhindert hatte, angelegen sein läßt, durch Vorträge in England für den Buddhismus zu werben. Die angesetzten Abende erfreuten sich seither eines guten Besuches. Am 22. 3. sprach Bhikkhu Ardissa Wontha über die fünf Gelübde, am 3. 5. unterhielt man sich über Olcotts 14 Punkte und am Wesaktag fand in der Holborn Hall ein Festvortrag des Anagarika Dharmapala, der

von Chr. Humphreys, dem Präsidenten der Loge, eingeführt wurde. Am gleichen Abend nahmen dann noch Bhikkhu Ardissa Wontha, C. Havard, Professor Dom M. de Z. Wickremasinghe, W. L. Hase, G. A. de Zoysa, A. C. March, S. Sumangala und P. Mookerji das Wort. Fernerhin hielt am 27. Mai Herr Humphreys in der „British Broadcasting Company" eine Rundfunk-Rede über den Buddhismus zur Feier des Wesaktages. Die nächsten Versammlungen der Logenmitglieder und der zahlreich erschienenen Gäste fanden am 31. Mai, 14. Juni und 12. und 26. Juli statt. —

Den Bemühungen Dharmapalas dürfte es wohl gelingen, die geplante Londoner Ortsgruppe der Mahabodhi-Gesellschaft noch diesen Sommer ins Leben zu rufen. Ebenso scheint, den Berichten zufolge, der Vorschlag, der bei der Wesakfeier der „Buddh. Loge" gemacht wurde, einen Buddhisten-Esperantobund zu gründen, verwirklicht zu werden. —

In Amerika arbeiten Missionare verschiedener japanischer Sekten nicht nur unter ihren Landsleuten, sondern auch unter den Anglo-Amerikanern, ihre Versammlungen und Andachten dabei den christlichen Gottesdiensten äußerlich ziemlich anpassend und auch Frauen zu „Priestern" ordinierend. Besonders tätig ist die Hongwanji-Sekte (Shin), die in Rev. Louise Grieve in Los Angeles für Californien eine tüchtige Helferin gefunden hat. Ferner gibt in Los Angeles Professor Zorn seit einiger Zeit eine Zeitung, den „Young Buddhist", heraus, an dem hauptsächlich Japaner mitarbeiten. Zorn hat zusammen mit Ernest Hunt auch ein sog. „Vade Mecum" verfaßt als Grundlage der Zeremonien, die beim Kult und den Andachten zur Anwendung kommen sollen. Es enthält:

„A Ceremony for public service for adults;
A Ceremony for public service for children;
A Marriage service (etwas, was z. B. beim südlichen Buddhismus ebenso unmöglich wäre, wie weibliche „Priester");
A Funeral service;
A system of private meditation,
And 100 hymns"

Auf Hawaii begann die buddhistische Mission vor rund dreißig Jahren von Japan aus, obwohl die japanische Besiedlung bereits vor etwa 60 Jahren ihren Anfang genommen hatte. Aber als 1898 Hawaii amerikanisch geworden war, zogen sich eine Anzahl japanischer Priester zurück und christliche Missionare hatten, nachdem angloamerikanische Schulen erbaut waren, ein reiches Feld für ihre Bekehrungsarbeit. Da erschien vor 5 Jahren Rev. Ernest Hunt („Bhikkhu" Shinkaku) mit Frau, beide von der Hongwanji-Sekte ordiniert, und nahmen sich hauptsächlich der auf den Zuckerplantagen arbeitenden japanischen Jugend und der Kinder an. Während Herr Hunt auf seiner monatlichen Rundreise in 29 kleineren Gemeinden und 9 Tempeln ein- oder mehrmals Predigten hält, — er hat so eine Gemeinde von rund 4500 Mitgliedern zu betreuen —, arbeitet seine Gemahlin hauptsächlich auf der Insel Oahu. Ihr Hauptquartier befindet sich auf Hilo, wo 12 Tempel vorhanden sind, während die Sekte insgesamt über 36

Tempel auf Hawaii verfügt. Eine Zweigorganisation arbeitet auch in Honolulu. Ihr Hauptorgan ist die „Buddhist World" (Bukkyo no Sekai), die in englischer und japanischer Sprache erscheint. Im Januar besuchte der leitende Abt der Nishi Hongwanji Buddhistischen Mission von Kyoto, R. Rev. Sonyu Otani, nachdem er vorher die Vereinigten Staaten bereist hatte und u. a. vom Präsidenten in Audienz empfangen worden war, Hawaii und weihte bei dieser Gelegenheit am 31. Januar in der Stadt Hilo den mit einem Kostenaufwand von 130 000 Mark erbauten neuen Tempel ein, wobei seine Ansprache, gleichwie vorher seine Predigt in Los Angeles durch den Rundfunk allen Interessenten zugänglich gemacht werden sollte. Außer der Hongwanji-Sekte sind noch Ten-dai-shu, Shin-gon-shu, Jodo-shu und Zen-shu vertreten. Von der Gesamtbevölkerung der Inselgruppe von 250 000 Einwohnern sind etwa die Hälfte Japaner, wovon wiederum nahezu die Hälfte auf Hawaii geboren ist. —

2. Indien.

In den buddhistischen Blättern des Ostens nimmt die Eigentumsfrage des Tempels von Buddha-Gaya wieder einen breiten Raum ein. Aber trotz der buddhistischen Vorstöße auf dem letzten indischen Nationalkongreß sind die Buddhisten der Erwerbung des geheiligten Platzes kaum um einen Schritt näher gekommen. Man würde die Sache wohl auch nicht mit solchem Feuereifer betreiben, wenn nicht die Art der Verehrung des Buddha durch die Hindus, wie deren Opfer die nach Gaya wallfahrenden Buddhisten abstoßen würden. Es würde zu weit führen, die ganzen Argumente von seiten der Buddhisten gegen die Hindus, und umgekehrt, hier zum Abdruck zu bringen. Soviel nur scheint aus den zahlreichen Abhandlungen hervorzugehen, daß eine Lösung des Problems und eine Befriedigung beider Parteien in dieser Frage noch sehr lange auf sich warten lassen und auch für die Gerichte sehr schwierig zu entscheiden sein dürften. Einfach liegen die Verhältnisse keinesfalls. —

Unter dem Einfluß von Jainas, Buddhisten und Tierfreunden unter Hindus und Christen gehen die Tieropfer, die von Hindus und Mohammedanern in Indien immer noch dargebracht werden, zurück.[1]) Auch nach Mysore ist die Bewegung gedrungen, worüber sich die „Jaina Gazette" (Februar 1926), wie folgt, vernehmen läßt: „In a public meeting held at the Durgamma temple the Amildar explained to the audience the object of the meeting which was to do propaganda against animal sacrifice. Mr. D. H. Chandrasekariah, B. A., LL. B., Advocate and Member of the Legislative Council in a neat short speech explained that the Swarga Kama, a temporary pleasure, is the chief cause for these sacrifices and yajnas. He

[1]) Und in Deutschlands Hauptstadt bringen die Mohammedaner vor ihren Moscheen öffentlich Hammelopfer dar, trotzdem Christen, Freidenker und Juden weit über diesen Standpunkt hinaus sind. Vielleicht sorgen die Tierschutzvereine dafür, daß wir nicht hinter Indien zurückstehen! —

exhorted the audience to take advantage of the proposals of the benign Government to put a stop to animal sacrifice by offering fruits and flowers instead. — Resolutions were passed in favour of putting a stop to the sacrifices from the ensuing jatra to be held in March next. The meeting terminated amidst cries of Maharaja-ki-jai ...". —

Die Bibliothek der Tagore'schen Universität Santiniketan erwarb neuerdings eine große Anzahl Manuskripte buddhistischer, chinesischer und tibetanischer Texte; um ihre Entzifferung und Übersetzung bemüht sich, mit Unterstützung eines tibetanischen Lamas, besonders Professor Tucci von der Universität in Rom — doch hofft man noch weitere Mitarbeiter zu finden. —

Nachdem in Visva-Bharati 1921/22 Sylvain Levi, 22/23 Winternitz, 24/25 Sten Konow und 25/26 Carlo Formichi Vorlesungen hielten, ist für 26/27 Prof. J. Takakusu, Tokyo, zu Vorlesungen eingeladen worden. Da er aber von seinen Vorlesungen an der Kaiserlichen Universität, wie seiner Mitarbeit an der Taisho-Ausgabe des Tripiṭaka vollständig in Anspruch genommen wird und zudem seine Professur wegen zu hohen Alters demnächst niederlegen will, hat er den an ihn ergangenen Ruf abgelehnt. —

Auf seiner Reise durch Indien besuchte Prof. A. Foucher und seine Frau auch das Bhandarkar-Institut zu Poona und besichtigte eingehend die Manuskripte der Bibliothek, um dann den Mitgliedern des Instituts einen gedrängten Bericht über seinen Aufenthalt in Afghanistan zu geben.

In der „Theosophischen Gesellschaft", Richtung Adyar, kriselt es — viele Mitglieder in Indien, England und Holland sind mit den Dingen, die sich in des neuen Heilands Krishnamurti Gemeinde „Order of the Star in the East" und in Leadbeaters Katholischer Freikirche („Liberal Catholic Church"), beide unterstützt von Mrs. Besant, von Arundale und Wedgwood, abspielen, nicht mehr einverstanden. Sie wünschen, daß die buddhistische Richtung, wie unter den Gründern, Mad. Blavatzky und Col. Olcott, die Oberhand behalte — es scheint, daß trotz des neuerbauten buddhistischen Tempels in Adyar eine scharfe Scheidung von Buddhisten und Theosophen sich auch in Indien und auf Ceylon anbahnt. —

Die Ausgrabungen Sir John Marshalls im Industal, Zeichen sumerischer Kultur vor der Ankunft der Arier, — u. a. ein Bildwerk aus kostbar verziertem Tuffstein, das einen Mann mit wohlgepflegtem Bart und Haar darstellt — werden auch in Indien mit größtem Interessse verfolgt. —

Die unaufhörlichen Reibereien zwischen Hindus und Mohammedanern, besonders in Calcutta, der Widerstand brahmanischer Kreise gegen die Befreiung der Unberührbaren, und manches andere, haben Mahatma Gandhi veranlaßt, sich einstweilen von der politischen Arena zurückzuziehen. Einige Blätter melden, daß er auf Einladung finnischer Studenten hin im Herbst 1926 nach Finnland komme, um Vorträge zu halten, und auf der Rückreise nach Indien auch Deutschland berühren und kennen lernen wolle. Sehr verbittert ist man in Indien über die Maßnahmen, die

man in Südafrika, dem einstigen Wirkungsfeld Gandhis, gegen die Inder ergreifen will: Auf den Vorschlag des Generals Hertzog hin sollen die Inder genau so behandelt werden, wie die Kaffern und die sonstigen schwarzen Eingeborenen Afrikas, d. h. man bereitet einen Gesetzentwurf vor, der die Inder aus allen gelernten Berufen ausschließt und nicht gestattet, daß sie Land in der südafrikanischen Union als Eigentum erwerben. Die politische Führung Indiens scheint seit dem letzten Nationalkongreß vollständig in den Händen einer Frau, der indischen Dichterin und Schriftstellerin Sreemati Sarojini Naidu, zu liegen. Selber aus der Brahmanen-Kaste, erregte sie seinerzeit dadurch Aufsehen, daß sie sich mit einem Arzt aus der Sudrakaste verheiratete. Schon während ihrer Studienjahre in England verfaßte sie zahlreiche Gedichte. In die Politik führte sie ihr Freund Gokhale ein. Als Präsidentin der Provinzial-Konferenz in Madras 1918 verstand sie es, durch ihre faszinierende Rednergabe alle Zuhörer in ihren Bann zu ziehen. Eine Vorkämpferin der Gleichberechtigung der Frau in Indien und treue Anhängerin Gandhis, geht sie heute in manchen Punkten über die Forderungen ihres Meisters hinaus. Von ihren vier Kindern — zwei Töchtern und zwei Söhnen — studiert ein Sohn gegenwärtig in Berlin. Ihr Bild bringt „Der illustrierte Tag", Nr. 13 v. 28. 3. 26. —

3. Ceylon.

Seit kurzem erscheint eine neue buddhistische Wochenschrift „Buddhist World", die sich besonders an die heranwachsende Generation wendet. Neben den Vereinen Bauddharakshake Sabha und Dharmadutha-Sabha hat sich ein Bund junger Mönche „Young Bhikkhus Association" gebildet, der sich die Aufgabe gestellt hat, die Allgemeinoildung der Bhikkhus auf eine höhere Stufe zu bringen. Der Buddhistische Frauenverein Kandy, Kulangana Samitiya, dem es um die Erziehung junger Mädchen im buddhistischen Geist zu tun ist, hat im April den Grundstein zu einer neuen höheren buddhistischen Mädchenschule in Colombo, dem „Buddhist Girls College", gelegt. —

Am 30. März verließ Bhikkhu Nyanatiloka Tokyo, um aus „dem ihm liebgewordenen Japan nach mehr als zehnjähriger Verbannung" nach Ceylon und Dodanduwa zurückzukehren und dort von neuem einen Kreis europäischer Mönche um sich zu sammeln. Vor seinem Wiedereintreffen in Ceylon trat ein Amerikaner, E. Power, zum Buddhismus über, während ein Engländer, Malabar mit Namen, in Colombo Bhikkhu wurde und den Namen Mahinda annahm. —

Großes Aufsehen erregte in Ceylon wie in England die „Entwicklung" eines Mannes, der, aus China oder Manila kommend, in Colombo zum Buddhismus übergetreten war und bald auch das gelbe Gewand genommen hatte. Er nannte sich Dr. Leo Tandler, gab an, ehemals evangelischer Geistlicher in Österreich und im Weltkrieg auf österreichischer Seite aktiv, dann Theosoph und Berater der chinesischen Regierung gewesen zu sein, ehe er seine Ruhe im Buddhismus gefunden habe. Im Februar verließ er

Ceylon, um seinen Sohn — John Lincoln, der wegen Mordes zum Tode verurteilt worden war, — nochmals zu sehen, wobei es sich herausstellte, daß der „buddhistische Mönch" niemand anders war, als Trebitsch-Lincoln, der internationale Spion und ehemalige englische Parlamentarier, dessen Name bei uns besonders durch den Kapp-Putsch bekannt wurde. Wer sich näher für diesen Mann interessiert, lese A. de Silva's „Ceylon Notes" im „Young East" (Mai 1926, Vol. I, Nr. 12), „The Times" vom 3. 3. 26 und das „Hamburger Acht Uhr Abendblatt", Hamburg, vom 10. 3. 26.

Der „All-Ceylon Congress of Buddhist Association", der 7. der Reihe, fand letzten Dezember in Nuwara Eliya statt und war ausgezeichnet besucht — seine segensreiche Wirkung ist, den Berichten zufolge, auf der ganzen Insel zu spüren. —

Erst bei Durchsicht der Fahnenkorrektur trifft aus Ceylon die Nachricht vom Ableben von Frau Marie Musaeus-Higgins ein — sie starb am 11. Juli und ist allgemein bekannt als Gründerin des Buddhist Girls' College, Rosmead Place, Cinnamon Gardens, Colombo. Die Wochenausgabe des „Ceylon Observer" vom 12. Juli bringt einen ausführlichen Artikel über das Leben und die Arbeit von Frau Musaeus-Higgins, die am 19. Mai noch ihren 71. Geburtstag feiern konnte. Aus dem Artikel geht hervor, daß Frau Higgins vor 37 Jahren nach Ceylon kam, um eine buddhistische Mädchenschule zu gründen, die sie seither mit großem Geschick leitete und von Jahr zu Jahr vergrößerte. Weiterhin gründete sie noch vor dem Weltkrieg ein Seminar für buddhistische Lehrerinnen und mehrere Volksschulen. Zahlreiche Schülerinnen ihrer Anstalt studierten späterhin in England und wurden Ärztinnen, Lehrerinnen, Zeichenlehrerinnen usw. Der Unterricht an ihrer Mädchenschule wurde in englischer und singhalesischer Sprache erteilt; Pali war Wahlfach.

Der Geburt nach eine Deutsche, lebte sie sich mit seltenem Geschick in Sitte und Brauch des Ostens ein. Von ihren Schülerinnen wurde sie allgemein die „weiße Mutter von Ceylon" genannt. Zahlreiche Bücher, die sie in den letzten Jahrzehnten schrieb, behandeln Sage und Geschichte Ceylon's, wie buddhistische Fragen in für Kinder verständlicher Sprache. Bereits im Januar dieses Jahres bestimmte sie zu ihrer Nachfolgerin Frau E. Stevens, die nunmehr das „English College", den „Kindergarten", das „Training College for Sinhalese women" und die „Practising Sinhalese School" zu leiten hat und der es vielleicht auch gelingt, den Lieblingsgedanken von Frau Higgins in ihrer letzten Lebenszeit, die Gründung einer „Industrial School for women" zu verwirklichen.

„She usually spent", schreibt der „Observer", „her holidays in her bungalow at Diyatalawa. When she was there on the last occasion her ailment took a turn for the worse and she came down to Colombo immediately and called in her medical attendant Dr. Frank Gunasekara in consultation with Dr. Frank Grenier. She grew feebler daily and passed away surrounded by the pupils and teachers of the Musaeus College and Mrs. E. Stevens and Miss Schneider."

Über die Verbrennung ihrer irdischen Reste läßt sich der „Ceylon Observer“ vom 19. Juli, wie folgt, vernehmen: „The cremations of the remains of Mrs. Musaeus-Higgins, who died last Saturday, took place at the General Cemetery yesterday in the presence of a large gathering.

„The remains enclosed in an oak coffin were placed in a white hearse and was drawn on pawada to the cemetery. Immediately behind were the chief mourners and the pupils of the school founded and menaged by her. On arrival at the cemetery the coffin was placed on the pyre. Mr. W. H. W. Perera delivered a funeral oration, after which pansil was administered. The pyre was then set fire to by Miss A. Schneider (neice) and Mrs. E. Stevens, Principal of the school.

„The gathering, which was well over 2.500, dispersed shortly after.“

Am 25. Juni feierte die Mahābodhi-Gesellschaft in Colombo den Jahrestag der Einführung des Buddhismus in Ceylon durch Mahinda („Mahindotsava“), bei welcher Gelegenheit Dr. B. M. Barna, S. C. Mookerjee, Mr. Sugatakanti u. a. über Mahindas Friedensmission und ihre Bedeutung Reden hielten. —

Die Mahabodhi-Gesellschaft unterhält gegenwärtig auf Ceylon folgende Schulen:

a) englische: 1. Mahabodhi College, Colombo; 2. Anuradhapura School, Anuradhapura.

b) Anglo-Vernacular: Rajagiriya School, Rajagiriya, Colombo.

c) Seminare: Foster-Seminary, Kandy.

d) Vernacular-Schulen: 1. Anuradhapura School, Anuradhapura; 2. Neluwa School, Neluwa; 3. Panangala School, Panangala; 4. Hiniduma School, Hiniduma; 5. Dharmasoka-School, Gonagamtenna; 6. Pilagoda School, Pilagoda; 7. Niyangama School, Niyangama; 8. Talgahawatte School, Talgahawatte. —

4. Mittel- und Nordasien, Tibet.

Eine große Anzahl amerikanischer, englischer und deutscher Blätter brachte die Nachricht, daß in einem buddhistischen Kloster, dem tibetanischen Hemis-Kloster im Norden von Leh an der indisch-tibetischen Grenze Prof. Nickolas Roerich, der Leiter einer Archäologen-Expedition durch Zentralasien, eine Handschrift entdeckt habe, die in tibetanischer Sprache erzähle, daß Jesus Christus („Issa“) nach Indien gekommen sei, den Buddhismus studiert, den unteren Kasten das Evangelium gepredigt habe und in seinem neunundzwanzigsten Lebensjahr nach Palästina zurückgekehrt wäre. Der „Osservatore Romano“, das offizielle Organ der päpstlichen Kurie, läßt sich, nach der „Berliner Börsen Ztg.“ vom 16. Juni 26, dazu wie folgt vernehmen: „Wir müssen zunächst einmal das Urteil der ernsten Wissenschaft abwarten, die berufen ist, zu entscheiden, ob das Lama-Manuskript wirklich eine Originalhandschrift und keine Fälschung, ob es ein zeitgenössischer Bericht oder erst viel später niedergeschrieben worden ist ... wir ... können ... nur sagen, daß uns

die ... Entdeckung recht fragwürdig erscheint. Es muß überraschen, daß weder die christliche Überlieferung noch die katholische oder häretische Literatur jemals einer Reise des Erlösers nach Indien Erwähnung getan hat. Sogar die zahlreichen Apokryphen... weisen an keiner Stelle den Bericht über ein Ereignis auf, das doch wie kein anderes ihrer ausschweifenden Phantasie willkommenen Stoff geboten hätte.

„Aber die Tatsache, daß sich nirgends eine Erwähnung dieser angeblichen Reise findet, genügt keineswegs; es gibt auch einen positiven Einwand gegen die „Entdeckung" ... Das ist das eindeutige Zeugnis der Leute von Nazareth selbst, die sich unter dem Eindruck der Lehrtätigkeit ihres Mitbürgers fragten: „Ist dieser nicht der Sohn eines einfachen Zimmermanns?" ... Ihr Erstaunen ... wäre unbegründet gewesen, wenn Jesus wirklich in Indien geweilt hätte; seine außergewöhnliche Beredsamkeit wäre durch die Erlebnisse auf einer solchen Reise hinlänglich erklärt worden ...". —

Der Pan-shen Lama weilt Tibet immer noch fern. Im Frühjahr hatte er seine Reise durch China beendet und sich in Peking im Yin-Tai, dem auf der kleinen Insel der verbotenen Stadt errichteten Palast niedergelassen, wo er eine Klärung der politischen Lage in China und Tibet abwarten will. Die lange Wartezeit benützt er u. a. unter Anleitung des ehemaligen Ministerpräsidenten Hiung Si-ling zum Studium der chinesischen Charaktere (Schriftzeichen). Den Sommer über gewährte er zahlreiche Audienzen. Eine solche beschreibt anziehend Elisabeth von Paulay in der „Neuen Freien Presse" (Wien, 6. Juni 26) — sie wurde im März empfangen. —

Der Dalai-Lama in Lhasa scheint inzwischen seine Macht in Tibet umso mehr zu festigen und die Stadt modernisieren zu wollen. Im Frühjahr sollte die Stadt sogar ein Elektrizitätswerk erhalten. R. D. Ringang, ein Tibetaner, der in Europa studiert hatte, hatte den Plan ausgearbeitet, einen rund 30 km von Lhasa entfernten großen Wasserfall als Kraftquelle für die Gewinnung von Strom zur Beleuchtung der Stadt zu benutzen. Die Maultierkarawane aber, die die 300 Tonnen schweren Maschinenteile durch die Schluchten und über die Pässe des Himavat bringen sollte und die von Ringang selbst geführt wurde, wurde von Räubern überfallen, die Begleitmannschaften niedergemacht und die Maschinen zerstört. —

Frau Luise King, eine geborene Rin-Tschen-Lah-Mo aus Dartsendo in Tibet, die den englischen Konsul King in Tatschienlu an der chinesischen Grenze geheiratet hat und nunmehr in London wohnt, schrieb als erste Tibetanerin ein Buch über ihre Heimat in englischer Sprache, betitelt „We Tibetans", das nach den Auszügen, die die Blätter bringen, recht interessant zu sein scheint.

Im „Manchester Guardian" erzählt der Tibetreisende E. de L'Orme von einem Besuch, den er den Dolma-Nonnen, lamaitischen barmherzigen Schwestern, in einem Kloster nördlich von Gyantse abgestattet habe. Ihre Hauptaufgabe besteht darin, Verunglückten und Verirrten im Gebirge körperliche und seelische Hilfe angedeihen zu lassen, und sie erfüllen diese Aufgabe bis zur Grenze der Selbstaufopferung. Niemand



würde wagen, ihnen ein Leid anzutun. Das Volk ist sogar fest davon überzeugt, daß auch die wilden Tiere sie niemals überfallen, zumal das Kloster der Schwestern eine Freistätte für Tiere der Wildnis aller Art sei, die herbeikämen, um Nahrung und Liebkosungen in Empfang zu nehmen. Auch die Zugvögel ließen sich auf ihren Wanderungen in Scharen auf den Mauern und im Hofe des Klosters nieder, und die Schwestern lebten mit ihnen allen wie mit guten Freunden ... —

Vorigen Herbst und Winter soll es von seiten der Mongolen und Burjäten am Baikalsee in der Provinz Selenga zu Aufständen gekommen sein, da die Sowjetregierung auch für diese beiden Stämme die Militärpflicht eingeführt hätte. Viele junge Männer weigerten sich jedoch aus religiösen Gründen, Militärdienste zu tun, zumal sie seither niemals, auch nicht in der Zarenzeit, dazu herangezogen worden wären. —

Über die Forschungsreise und die Ausgrabungen der russischen Expedition Kozlow in der Mongolei bringen die Zeitungen aufsehenerregende Berichte. Bei den Ausgrabungen der neuentdeckten Stadt Khara-Khoto kamen über 2000 Bände wertvoller Pergamente, Manuskripte und Holzschnitte zum Vorscheiin, die zum Teil in einer noch unbekannten Sprache, dem Sisianesischen, der Sprache des einheimischen und mit Khara-Khotos Untergang zu grunde gegangenen Volkes, zum andern in Chinesisch, Mongolisch, Mandschurisch, Tibetanisch, Uigurisch und Persisch abgefaßt sind. Fernerhin fand sich chinesisches Papiergeld aus der Zeit von 1280 bis 1370 etwa. In Gräbern wurden Bilder, Kultgegenstände, Götterstatuen, Buddhafiguren usw. entdeckt. Interessant ist, was Kozlow von den Tanguten und Dunganen erzählt und wie er unter großen Schwierigkeiten durch den Tangutenfürsten Tsasak von Khara-Khotos Lage erfuhr. Auf jeden Fall darf man auf eine zusammenhängende Beschreibung der Forschungsergebnisse nach der Rückkehr der Expedition durch Kozlow gespannt sein. —

5. China.

Die immer noch andauernden Wirren machen in China einstweilen ein ruhiges Arbeiten der religiösen Strömungen zur Unmöglichkeit. Die zu uns gelangenden Nachrichten widersprechen sich zum Teil, je nachdem sie ihren Weg über Rußland oder England genommen haben, oder unmittelbar, je nachdem, ob Buddhisten, christliche Missionare, oder „christentumsfeindliche“ Freidenker die Berichterstatter sind. Eine Klärung scheint noch nicht unmittelbar bevorzustehen. Wer sich über den Stand der christlichen Missionen draußen unterrichten möchte, findet in den Missionsblättern genügend Material.

Eine „Buddhist educational association“ hat Rev. Tai-sue, der bekannte buddhistische Prediger und Schriftsteller, in Soo-chow ins Leben gerufen, die für den Buddhismus in allen Ländern Asiens werben will. „His project“, so läßt sich der „Young East“ darüber vernehmen, „has been enthusiastically supported by Mr. Chang Chung jen, who has until lately been Minister of Education, and many other noted

Chinese educationalists and scholars. He will also publish a daily for the same purpose." —

Dr. Otto Fischer, Direktor der staatlichen Gemäldegalerie in Stuttgart, wurde nach einem Vortrag in Peking zum Ehrenberater der chinesischen Reichsmuseen ernannt, womit ihm gleichzeitig der Zutritt zu den wertvollsten Sammlungen chinesischer Altertümer und Kunstwerke, der heute sonst keinem Europäer gestattet wird, ermöglicht wurde. —

Aus den Mitteln der amerikanischen China-Stiftung für Erziehung und Kultur, deren Vorstand aus 10 Chinesen und 5 Amerikanern besteht, soll jetzt im Winterpalast eine chinesische Nationalbibliothek errichtet werden. Wie die „Voss. Ztg." weiterhin berichtet, ist die Errichtung von 6 weiteren Büchereien in verschiedenen Teilen des Landes geplant. Die Regierung überlasse der Bibliotheksleitung zu diesem Zweck zahlreiche Werke der früheren kaiserlichen Sammlung, wozu noch viele fremdsprachliche Bücher kommen sollen. —

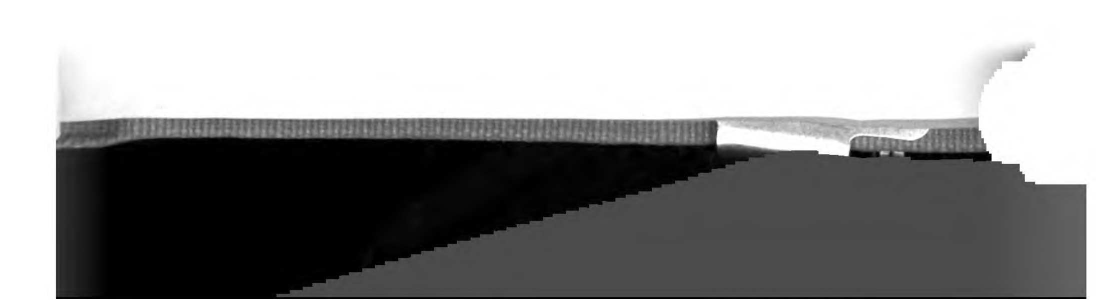
6. Japan und Korea.

Die japanischen buddhistischen Blätter brachten in den letzten Monaten vielfach Reden der Deligierten des Kongresses der „Sino-Japanese Buddhist Convention", der im November 25 in Tokyo stattfand, im Wortlaut. Der riesige Besuch wird immer wieder hervorgehoben und betont, daß noch nie so viel buddhistische Mönche und Missionare aus China zusammen auf japanischem Boden gewesen wären. Man verspricht sich vom nächsten derartigen Kongreß, der auf chinesischem Boden stattfinden soll, eine gewaltige Neubelebung der buddhistischen Gemeinden, Vereinigungen, Schulen und Missionen und hofft, daß sich diese chinesisch-japanischen Kongresse schließlich zu panasiatischen oder Welt-Kongressen für den Buddhismus auswachsen werden.

Die Sektion für Erziehungswesen des Kongresses faßte u. a. folgende Resolution „as regards the fundamental principles of Buddhism: 1, The denial of God as a creator of the world, 2, Universal Brotherhood with no racial discrimination, 3, Impartial love, for all beings, 4, Idealism against materialistic tendencies, and 5, Salvation based on selfenlightenment." —

Nach seiner Rückkehr von Amerika hielt der „Chief Abbot of the Nishi Hongwanji", Rev. Sonyu Otani, in Japan Vorträge, die anregen, einige hundert buddhistische Missionare nach Amerika zu senden, um unter Japanern und Anglo-Amerikanern zu arbeiten! —

Eine deutsch-japanische Kulturvereinigung ist, nachdem die Vorarbeiten dafür durch Dr. T. Tamaru, H. Nagaoka und T. Fukuda einerseits, Dr. Solf, F. Haber und M. Plank andererseits erledigt sind, in Tokyo im Entstehen begriffen. Fernerhin sollen durch die Bemühungen von Dr. Solf an einigen deutschen Universitäten Lehrstühle für den Mahayana-Buddhismus geschaffen werden. —



Über das Lumbini-Fest — man feiert den Geburtstag des Buddha nicht am Vollmondstag im Mai, wie in Indien, sondern am 8. April! — in Tokyo berichtet „The Young East" (Nr. 11, April 1926), ausführlich.

Der japanischen Auswanderer nehmen sich sowohl die Regierung, wie auch die buddhistischen Religionsgemeinschaften in letzter Zeit sehr an. Die Zahl der Auswanderer ist im Lauf der letzten Jahre ungeheuer angewachsen und beziffert sich heute auf 700 000 im Jahr, wovon die meisten nach Brasilien (1924: 3 705 und 1925: 5 438), weniger nach Argentien, Peru oder nach den Philippinen gehen. —

Für den am 26. November 25 verstorbenen König von Siam wurde am 13. Januar im Zojo-ji-Tempel im Shiba-Park, Tokyo, eine Trauerandacht mit Predigt abgehalten, an der Minister, Abgeordnete und buddhistische Japaner und Ausländer teilnahmen. —

Ausführlich berichten die Blätter des Ostens über die Leichenfeiern des Grafen Hirata Tosuke, der am 14. April im Alter von 77 Jahren, und Minister Kato, der bereits im Februar, 80 Jahre alt, starb. Was das moderne Japan diesen beiden Männern verdankt, gehört der Geschichte an. Fritz Müller gibt in der „Frankfurter Ztg." vom 30. Juni 26 eine ausführliche Beschreibung der buddhistischen Totenfeier des Grafen Kato. —

Für die Todesopfer des großen Erdbebens von 1923 wurde in Tokyo vor kurzem ein Denkstein enthüllt. An der Trauerfeier im Hibujapark nahmen über 1000 buddhistische Priester teil. Inzwischen ist das schwergeprüfte Land, wie durch die Zeitungen bekannt geworden, wieder von Erdbeben und Sturmkatastrophen heimgesucht worden. Wie eine Statistik meldet, suchten Japan seit dem Jahre 1500 bis 1925 insgesamt 1900 Erdbeben heim, wovon 222 furchtbare Katastrophen zur Folge hatten. —

In Japan erscheinen insgesamt 167 buddhistische Zeitschriften, die sich auf die verschiedenen Sekten, wie folgt verteilen: Tendai 3, Nichiren 12, Shingon 13, Rinzai 10, Soto 10, Shin 71, Jodo 12.

In japanischer Sprache erscheint z. Z. ein Monumentalwerk der Professoren Daijo Tokiwa und Tadashi Sekino über die buddhistischen Denkmäler Chinas: „Each part contains 150 plates exquisitely collotyped on Japanese vellum and accompanied with critical and explanatory notes which form a separate book. They are written in Japanese ..." Es sollen jedoch chinesische und englische Bearbeitungen später erscheinen. „The object of the book is to study the history of Buddhism and Buddhist culture which attained its zenith in the Sui and the T'ang period ... Part I contains the monuments in the districts of Loyang, Shenshi, and Shantung, Part II is filled with the most interesting historical remains at Lushan, Suchon, Yünkong, Lungmen, Shib-ku-ssu, and Sungshan ..." Fernerhin bringen die Blätter des Ostens Besprechungen der englischen Ausgabe von Honens Leben — Honen ist der Gründer der „Pure Land sect of Japan" — aus der Feder von Prof. Ryugaku Ishidzuka und Dr. Harper H. Coates, ein Werk von über 1000 Seiten Umfang, an dem die Autoren über 20 Jahre arbeiteten, unentwegt weiterschafften, nachdem das Erdbeben

von 1923 ihnen einen großen Teil ihrer Vorarbeiten vernichtet hatte. Honens (1132—1212) erste Biographie verdanken wir bekanntlich einer Anregung des Kaisers Gofushimi (1288—1336), der ein ergebener Nachfolger dieses buddhistischen Reformators und Schöpfers der „Pure Land school" der Jodosekte war. — Mitglieder der Y. M. B. A. der Keio-Universität übersetzen gegenwärtig eine Anzahl Werke buddhistischen Inhalts aus europäischen Sprachen ins Japanische. Darunter befinden sich folgende deutsche Bücher: M. Walleser: Die philosophische Grundlage des älteren Buddhismus; Grimm: Die Wissenschaft des Buddhismus; Bohn: Psychologie und Ethik des Buddhismus; Cohn: Indische Plastik; Dahlke: Aufsätze zum Verständnis des Buddhismus. Die ganze Serie (einschließlich der Übersetzungen aus dem Englischen) soll 12 Bände umfassen und unter dem Titel „Taisho Bukkyo Sosho" (Buddhismus in abendländischen Werken) erscheinen. —

An der Literaturabteilung der kaiserlichen Universität in Tokyo werden in diesem Jahr folgende Vorlesungen über Buddhismus, indische Philosophie und Sanskrit gehalten:

Prof. Junjiro Takakusu: Buddhacarita, Rigveda, Lankavatara-Sutra, Bhagavadgita.

Prof. Masaharu Anesaki: Geschichte der japanischen Religionen, Leben und Tod, Unsterblichkeitsglaube.

Prof. Taiken Kimura: Einführung in die Geschichte des indischen Buddhismus (unter bes. Berücksichtigung des Mahayana); Die Entwicklung des Yoga; Yogasutra im Sanskrittext.

Assistent Prof. Enku Uno: Religiöse Ethnologie.

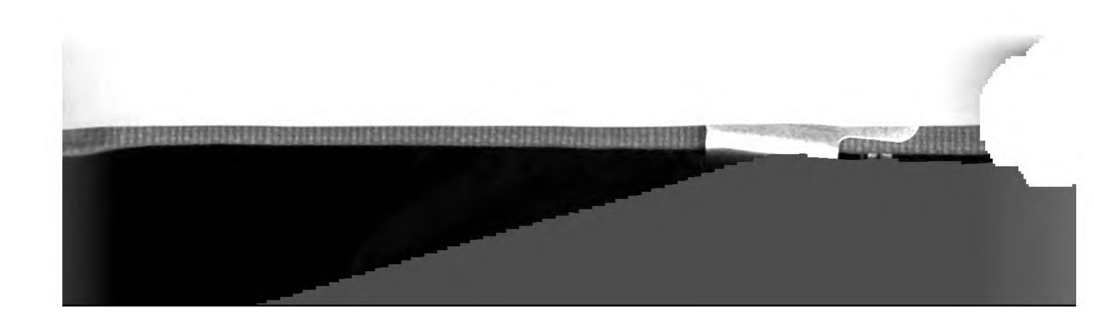
Dozent Daijo Tokiwa: Geschichte des chinesischen Buddhismus; Chinesische Ideen und Buddhismus; Buddhistische Inschriften in China.

Dozent Daito Shimaji: Historische Philosophie des japanischen Buddihismus; Heenshow's Kommentar des Avataṃsaka-Sutra.

Dozent Makoto Nagai: Pali.

Dozent Reiki Yabuki: Die Lehre von den drei Stufen (oder Buddhismus des dritten Ordens).

An dieser Stelle mag auch noch auf die sechs Vorträge von Prof. Foucher hingewiesen werden, die er Ende Februar und Anfang März vor einem Auditorium von 20 Professoren und Studenten über „Griechisch-indische Kunst" an der kaiserlichen Universität in Tokyo hielt. Wie schon früher berichtet, weilte Prof. Foucher, der französische Archäologe, 1918 in Indochina und ging von dort nach Afghanistan, wo er sich ausschließlich mit archäologischen Studien befaßte, im Baminathal in mehr denn 10 000 Steinkammern und Höhlen und an vielen Plätzen in der Umgegend von Kabul buddhistische Reliquien, Skulpturen und Buddhastatuen fand und sich dann, nach siebenjährigen Forschungsreisen, nach Indien begab. Sein Begleiter, Dr. Dubrieul, hielt dort Vorträge und illustrierte sie durch Photographien herrlicher Buddhastatuen, Münzfunde usw. Am 21. Januar



kam Prof. Foucher, begleitet von seiner Frau, in Yokohama an, wo er zuerst, vor Beginn seiner Vorlesungen, den Buddhismus studieren wollte, um sich nach Beendigung der Vorträge am 5. März zusammen mit dem Dozenten an der kaiserl. Universität, Ino Dan, auf eine Reise durch Japan zum Studium der japanischen Kunst zu begeben. —

In Korea, das im Herbst vorigen Jahres und im Frühjahr des laufenden von einigen Sturm- und einer schweren Grubenkatastrophe heimgesucht worden war, wurde am 10. Juni 26 der letzte Kaiser des Landes zu Grabe getragen. Der ungeheure Pomp, der dabei entfaltet wurde, ist aus den Bildern ersichtlich, die die „Berliner Ill. Ztg." (Nr. 31, 1926) ihrem Bericht beigibt. —

Wir bringen hiermit zur Kenntnis der verehrlichen Abonnenten der „Zeitschrift für Buddhismus", daß diese in den Besitz des Herrn Buchhändlers Max Coester in Hannover übergegangen ist, der seinerseits die wohl den meisten Lesern der Zeitschrift bekannte Orientbuchhandlung Heinz Lafaire in Hannover mit dem Vertrieb und mit der Auslieferung betraut hat. Herr Coester wird die „Zeitschrift für Buddhismus" in genau der gleichen Weise und unter der gleichen Leitung wie bisher weiterführen, und wir bitten, das uns erwiesene Vertrauen freundlichst auf ihn übertragen zu wollen.

Zukünftige Bestellungen auf die Zeitschrift wollen bitte nicht mehr an uns, sondern direkt an die Orientbuchhandlung Heinz Lafaire in Hannover gerichtet werden.

München-Neubiberg, im September 1926.

Oskar Schloß Verlag.

Oskar Schloss Verlag, München-Neubiberg. — Druck von W. Hoppe, Borsdorf-Leipzig.

Verlag der Orient-Buchhandlung Heinz Lafaire
Hannover / Rathenauplatz 5

AMARU: Die hundert Strophen (Amaruśataka). Aus dem Sanskrit metrisch übersetzt von Friedrich Rückert. Nach der Handschrift der Preuß. Staatsbibliothek hrsg. von Johannes Nobel. Mit Rückerts Porträt u. 4 ind. Miniaturen in Lichtdruck, sowie 2 Faks. XV, 73 S. Quart. Leinenband Mk. 6.50

In der Übertragung des Amaruśataka lernen wir Friedrich Rückert aufs neue als tiefgründigen, kenntnisreichen Sanskritforscher und sprachgewaltigen Dichter kennen. Die Einleitung des Herausgebers bringt eine Charakteristik der indischen Kunstpoesie, einen Hinweis auf die Entwicklung der indischen Philologie im Abendland und auf die Arbeitsweise Rückerts. Den Übersetzungen sind erläuternde Anmerkungen beigefügt.

AŚVAGHOṢA: Buddhacaritam. Buddhas Leben. Ein altindisches Heldengedicht des 1. Jahrhunderts n. Chr. Zum ersten Male ins Deutsche übertragen von Richard Schmidt. 126 S. Quart. Pappband Mk. 6.50

Aśvaghoṣa, der größte Dichter der Buddhisten, hat als Epiker, Dramatiker und Lyriker einen ganz hervorragenden Platz in der altindischen Literatur zu beanspruchen. Im Gegensatz zu den bisherigen deutschen Ausgaben, die auf dem Umweg über die englische Übersetzung entstanden sind, ist diese direkt aus dem Originaltext niedergeschrieben und darf sohin als die maßgebende bezeichnet werden.

ATHARWAWEDA (Das Wissen von den Zaubersprüchen) übertragen von Friedrich Rückert. Aus dem ungedruckten Nachlasse des Dichters zum ersten Male hrsg. von H. Kreyenborg. XV, 229 S. Quart. Pappband Mk. 12.—

Mit dieser vor kurzem wieder aufgefundenen Meisterversion Friedrich Rückerts liegt das älteste Zauberbuch der indischen Arier in einer künstlerischen Übertragung vor, wie sie keine andere europäische Kultursprache in gleicher Vollkommenheit aufzuweisen hat. Das ganz und gar auf selbständiger philologischer Forschung des Dichters beruhende Werk umfaßt in erlesener Auswahl fast ein Drittel des Originals und ist somit nicht nur die künstlerisch wertvollste, sondern auch die umfangreichste metrische Verdeutschung des altindischen Zauberwedas.

JACOB, GEORG: Der Einfluß des Morgenlandes auf das Abendland vornehmlich während des Mittelalters. Mit Abbildungen. 98 S. Broschiert Mk. 2.80

Eine überaus anziehende, den Wissenschaftler wie auch den Laien in gleicher Weise anregende Zusammenstellung unserer wichtigsten Kulturentlehnungen aus dem Morgenlande. Die kleine Schrift überrascht durch den Reichtum des Gebotenen.

JACOB, GEORG: Geschichte des Schattentheaters im Morgen- und Abendland. 2. völlig umgearbeitete Auflage mit bibliographischem Anhang. XI, 284 S. Mit 5 farb. und 6 schwarzen Tafeln, sowie zahlreichen Textabbildungen. Leinenband Mk. 20.—

Ein magischer Reiz strahlt von der Schattenspielkunst des fernen Ostens aus. Ihre flachen Figuren aus Leder oder Horn sind in ihrer Stilsicherheit, ihrer feinen durchbrochenen Arbeit und wirkungsvoll abgetönten Farbentransparenz Zeugen einer hohen alten Kultur. Schon im frühen Mittelalter wanderte die Kunst vom Osten zu Türken, Persern und Arabern. Fahrendes Volk trug im 17. Jhdt. den Schattenkasten über die Alpen nach Norden. Französischer Geschmack gestaltete die „Ombres chinoises“ zu einer Pariser Sehenswürdigkeit. Die deutschen Romantiker und Neuromantiker erkannten ihre reichen künstlerischen Möglichkeiten, wie sie in der Vereinigung der Wirkung von Malerei, Poesie und Musik bestehen, und machten für sie Propaganda.

Verlag der Orient-Buchhandlung Heinz Lafaire
Hannover / Rathenauplatz 5

***KĀLIDĀSA:** The Seasons. A Descriptive Poem in the Original Sanscrit.* Der älteste indische Druck eines Sanskrittextes in Faksimile mit einem Geleitwort neu herausgegeben von H. Kreyenborg. 8 Bl., 60 S. Auflage von 250 Exemplaren. Pappband Mk. 7.50
Luxusausgabe in grünem Lederband mit reicher Goldpressung, Kopfgoldschnitt Mk. 25.—

Mit dieser Faksimileausgabe macht der Herausgeber die berühmte, von dem „Vater der Indologie“ Sir William Jones 1792 in Calcutta herausgegebene Erstausgabe von Kālidāsa's Ritusamhāra zum ersten Male allgemein zugänglich, nachdem es bisher infolge der ungeheuren Seltenheit der Original-Ausgabe nur wenigen Fachleuten vergönnt war, sie mit eigenen Augen zu sehen. In einer übersichtlichen Einleitung wird der wissenschaftliche Wert dieser editio princeps, der man mit Recht Manuskriptwert zuerkannt hat, eingehend behandelt.

***SCHMIDT, RICHARD:** Elementarbuch der Śaurasenī mit Vergleichung der Mahārāṣṭrī und Māgadhī.* Für den Gebrauch in den Vorlesungen zusammengestellt. 46 S. Broschiert Mk. 2.40

Die Arbeit ist dazu bestimmt, den vorgeschrittenen Studenten bei der Lektüre indischer Dramen in die hier gebrauchten Volksdialekte einzuführen. Sie ist daher so kurz wie möglich gefaßt und bringt am Schluß zwei Textproben mit beigefügter Sanskrit-Übersetzung. Für denjenigen, der sich weiter vertiefen will, gibt eine bibliographische Zusammenstellung der einschlägigen Literatur die nötigen Hinweise.

***SCHMIDT, RICHARD:** Nachträge zum Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung von Otto Böhtlingk.* Ca. 420 dreispaltige Seiten. Gr.-Quart. Erscheint in Lieferungen zu je 6 Bogen. Die Lieferungen I—VI liegen fertig vor. Subskriptionspreis pro Lieferung Mk. 7.—

Das vorliegende Werk geht von dem Gedanken aus, die bisher erschienenen Nachträge zu Böhtlingks Sanskrit-Wörterbuch in ein Alphabet zusammenzufassen. Das zeitraubende Nachschlagen in den verschiedenen zeitlich aufeinander folgenden Nachträgen, die noch dazu bei weitem nicht alles bisher Erforschte enthielten, bedeutete für den Gelehrten eine große Erschwerung seiner Arbeit.

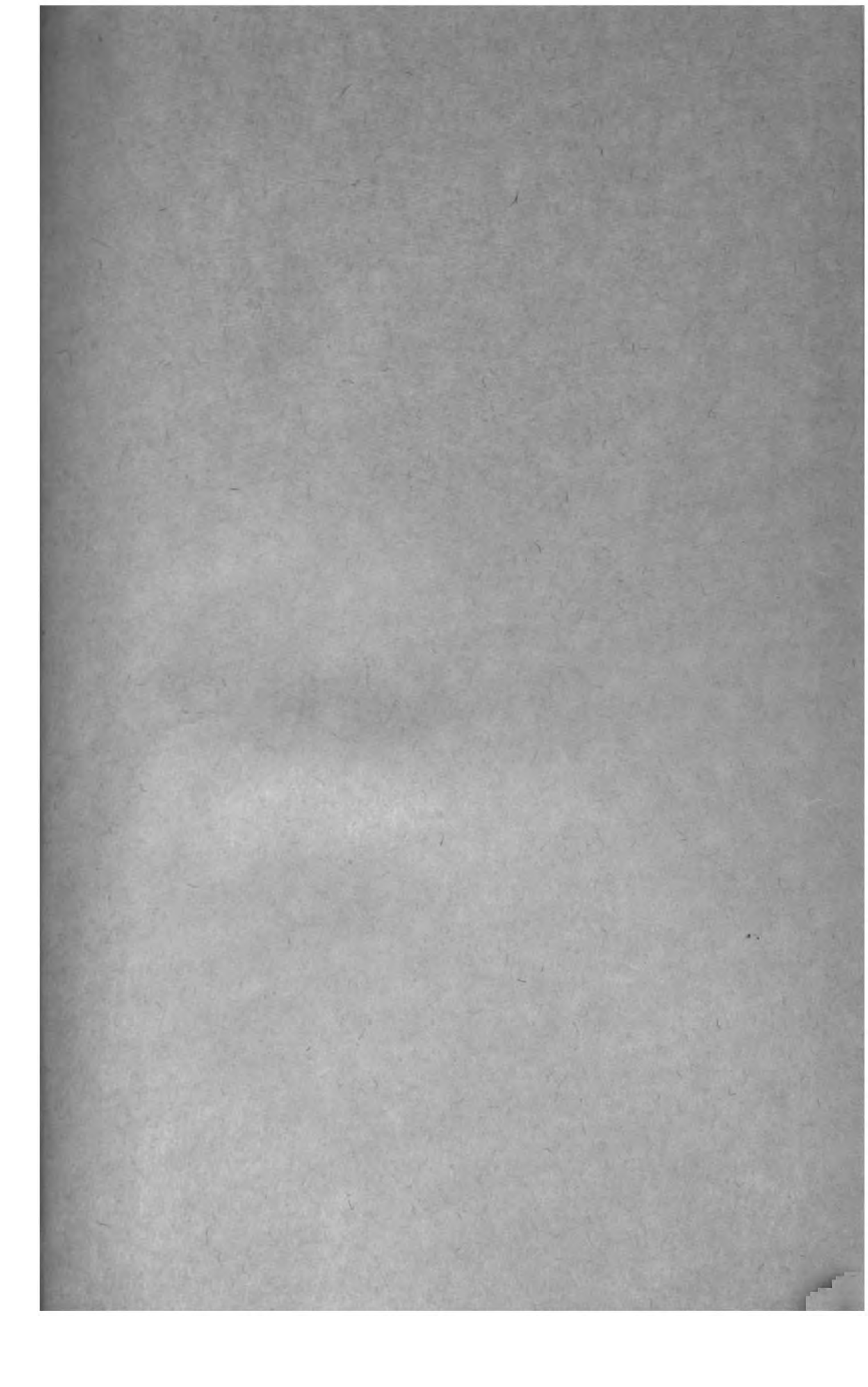
Der Herausgeber hat nun diese Aufgabe gelöst und dem vorliegenden Werk aus seinen eigenen und neuesten Forschungen noch etwa 12 000 neue Worte und Bedeutungen hinzugefügt.

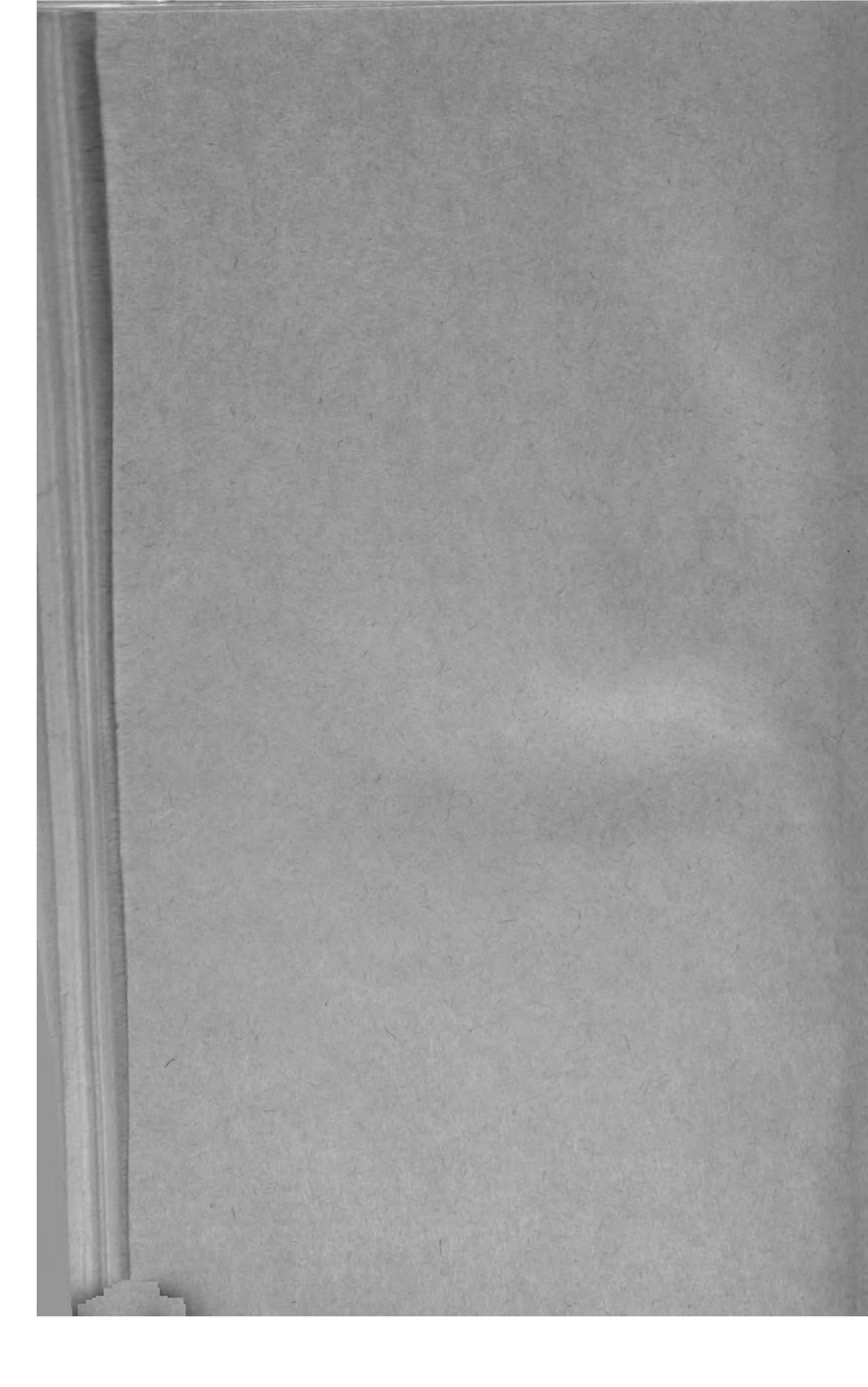
Mit diesem Nachtrag bietet das Böhtlingksche Wörterbuch das vollständigste Material, das auf dem Gebiete der Sanskritforschung in lexikographischer Hinsicht zur Zeit möglich ist.

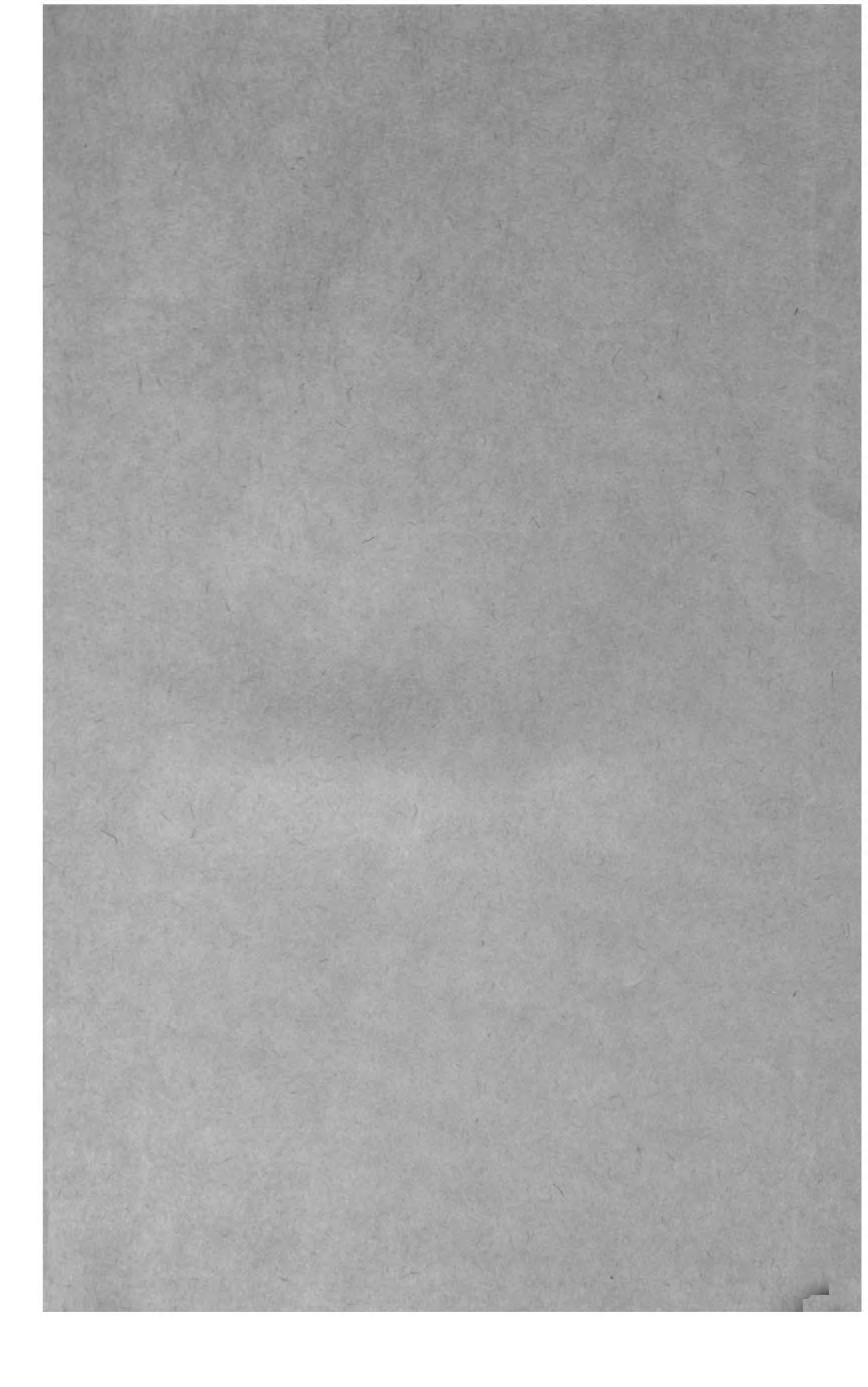
***WESENDONK, G. O. VON:** Urmensch und Seele in der iranischen Ueberlieferung.* Ein Beitrag zur Religionsgeschichte des Hellenismus. 214 S. Broschiert Mk. 10.—

Die eigenartige Mischkultur des Hellenismus, der Nährboden, auf dem u. a. das Christentum entstanden ist, zieht in immer steigendem Maße die Aufmerksamkeit der Religionsphilosophen auf sich. Gegenüber der Religion der Römer und Griechen weist das religiöse Leben des Hellenismus einen pessimistischen, weltflüchtigen Zug auf. Man glaubte, daß ihm dieses Merkmal aus dem Mazdaismus Irans zugeflossen sei. Im Gegensatz dazu weist der Verfasser in der vorliegenden Schrift unter Verwendung umfassendsten Materials überzeugend nach, daß Iran mit der in der hellenistischen Epoche einsetzenden pessimistischen Welle unmittelbar nichts zu tun hat. Die Arbeit ist mit ausführlichen Literaturangaben versehen und verdient größte Beachtung.

BUCHDRUCKEREI W [illegible] LEIPZIG








UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 02459 1532

